



İSKENDER AFRODİSÎ (ALEXANDER OF APHRODISIAS) VE FELSEFESİ

Yrd. Doç. Dr. Kamil SARITAŞ

Gümüşhane 2012

ISBN: 978-605-61345-9-3

Copyright© Gümüşhane Üniversitesi

Tasarım : Veysel Cebe

Baskı : Afşar Matbaası, İvedik OSB 21. Cad. 599. Sok. No: 29
Yenimahalle/ANKARA

Baskı Tarihi : 05.10.2012

Baskı Adedi : 300

Dedem Hasan SARITAŞ, Babam Musa SARITAŞ ve Annem Elif SARITAŞ'ya

Kamil SARITAŞ, 1976 yılında Afyon, Emirdağ'ın Güneysaray Köyünde doğdu. İlkokulu köyünde, İmam-Hatip lisesini Emirdağ'da, lisansını Dokuz Eylül Üniversitesi (İzmir) İlahiyat Fakültesinde bitirdi. *“Tasavvuf Felsefesi Açısından Abdürrahim Karahisari'nin Fikirleri”* adlı tezle Yüksek Lisansını, *“İskender Afrodîsî ve Metafiziği”* adlı tezle de Doktorasını Selçuk Üniversitesinde (Konya) tamamladı. 2002-2010 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı'nda çalıştı. Halen Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde İslam Felsefesi Anabilim Dalında Öğretim Üyesi olarak çalışmaktadır.

ÖNSÖZ

İskender Afrodisî, İlkçağ felsefesinin önemli düşünürlerinden biridir. Felsefe tarihinde *İkinci Aristoteles* ve *Şârih* olarak tanınmıştır. Aristoteles'in felsefeyle ve metafizikle ilgili düşüncelerini yorumladığı gibi, bazı konularda onun düşüncelerine ilaveler yapmış ve karşıt görüşler de ileri sürdüğü olmuştur. Bu bağlamda kendinden önceki Peripatetik geleneğe ait felsefeyi ortaya koymakla birlikte, kendinden sonra gelen felsefi düşünceyi de bir hayli etkilemiştir. Fakat ne yazık ki bugünkü İslam felsefesinde ve Türkiye'deki felsefe çalışmalarında hak ettiği ölçüde ele alınamamıştır.

Bu konuda Saygıdeğer hocam İsmail TAŞ beyle yapmış olduğumuz istişareler neticesinde, İskender'in düşüncelerinin ve İslam filozoflarıyla (İslam filozofları ifadesiyle genel anlamda Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ü kastettik.) ilgisinin veya farklılığının ortaya konulmamış olmasının, Felsefe Tarihi ve İslam Felsefesi adına büyük bir eksiklik olduğu görüşünde birleştik. Ancak bu eksikliği gidermek ve büyük bir açığı kapatmak, İskender Afrodisî'yi yeniden keşfetmek gibi cüretkâr bir iddianın sahibi değiliz. Amacımız hem Felsefe Tarihi hem de İslam Felsefesi ile ilgili olarak İskender çerçevesinde Metafizik bağlamda Antik Yunan Felsefesine ve İslam felsefesine küçük bir katkıda bulunabilmektir. Bu çerçevede İskender'in metafizikle ilgili görüşlerinin araştırılması gerektiğini düşünerek *İskender Afrodisî ve Metafiziği* adlı çalışmayı doktora tez konusu olarak belirledik.

İskender'in metafizik konusundaki düşüncelerini incelerken düşüncelerinin özgün olup olmadığını ortaya koyabilmek amacıyla, İskender'in metafizikle ilgili düşünceleri orijinal midir? Yoksa Aristoteles'in görüşlerinin kopyası mıdır? sorularına cevap aradık. Ayrıca İskender'in İslam filozoflarını geniş çapta etkilediğine dair ileri sürülen iddiaları da dikkate alarak İskender'le İslam filozoflarının düşünce benzerliklerine ve farklılıklarına işaret etmeye çalıştık.

"İskender Afrodisî ve Metafiziği" adlı çalışmamızın giriş bölümünde Aristoteles'ten İskender Afrodisî'ye kadar gelen Peripatetik ekolün kısa geçmişi, birinci bölümde İskender Afrodisî'nin hayatı ve eserleri, ikinci bölümde İskender Afrodisî'nin felsefesi; mantık, doğa felsefesi ve ahlak felsefesi, üçüncü bölümde ise İskender Afrodisî'nin metafizikle ilgili düşünceleri yer almaktadır. İskender Afrodisî'nin felsefesine ait olan ikinci

bölüm konumuzla doğrudan ilgili değildir, ancak İskender'in görüşlerinin Türkiye'de ilk defa bu denli geniş bir araştırmaya tâbi tutulmasından dolayı, genel olarak felsefî anlayışını da ortaya koyduk.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasına sebep olan, her zaman teşviklerini, yardımlarını ve katkılarını gördüğüm saygıdeğer hocam Doç. Dr. İsmail TAŞ'a, yardımlarını esirgemeyen değerli hocalarım Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ, Prof. Dr. Hüsameddin Erdem, Prof. Dr. Kasım TURHAN'a şükranlarımı sunarım. İskender Afrodîsî ile ilgili eserlere ulaşmamı sağlayan Ümmü Gülsüm SARITAŞ, Münire SARITAŞ ve Leyla SARITAŞ'a, ayrıca doktora çalışmam boyunca her türlü fedakârlığı esirgemeyen aileme ve tüm zorluklara rağmen sabır ve özverisini eksik etmeyen sevgili eşim Ayşe SARITAŞ'a teşekkür ederim.

Kamil SARITAŞ

Konya–2010

KISALTMALAR

Aga.	Adı Geçen Ansiklopedi
age.	Adı Geçen Eser
agm.	Adı Geçen Makale/ Risale
AÜİF	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bzk.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
d.	Dipnot
Der.	Derleyen
ed.	Editör
KBY	Kültür Bakanlığı Yayınları
Krş.	Karşılaştırınız
MEBY	Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
MÖ	Milattan Önce
MS	Milattan Sonra
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm Tarihi
S.	Sayı
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik Eden
t.y.	Basım Tarihi Yok
Y.	Yayınları/Yayıncılık
YKY	Yapı Kredi Yayınları
y.y.	Basım Yeri Yok

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	V
KISALTMALAR	VII
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM	6
İSKENDER AFRODİSİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	6
1. HAYATI	6
1.1. ÖĞRETMENLERİ	9
1.2. ÇAĞDAŞLARI	11
1.3. YORUMCULUĞU	13
1.4. FELSEFE TARİHİNDEKİ ÖNEMİ VE ETKİSİ	15
2. ESERLERİ	17
2.1. ŞERHLERİ	18
2.1.1. Mantıkla İlgili Şerhleri	18
2.1.2. Fizikle İlgili Şerhleri	20
2.1.3. Psikolojiyle İlgili Şerhleri	21
2.1.4. Metafizikle İlgili Şerhleri	21
2.1.5. Ahlakla İlgili Şerhleri	22
2.2. KÜÇÜK İLMÎ ESERLERİ	22
2.3. ŞÜPHELİ ESERLERİ	23
2.4. MAKALELERİ VE RİSALELERİ	25
2.5. GÜNÜMÜZE ULAŞAN ESERLERİ	28
2.6. ESERLERİNİN ÖNEMİ	30
II. BÖLÜM	33
İSKENDER AFRODİSİ'NİN FELSEFESİ	33
1. İSKENDER AFRODİSİ'NİN MANTIĞI	33
1.1. KLASİK MANTIK	36
1.1.1. Kavram ve Terim Teorisi	37
1.1.2. Hüküm ve Önergeler Teorisi	38
1.1.3. Akıl Yürütme Teorisi	39
1.1.3.1. Şekil Yönünden Kıyas	40

1.1.3.2. Önergelerin Döndürülmesi Yönünden Kıyas	41
1.1.3.3. Öncülün Adedi Yönünden Kıyas	44
1.1.3.4. Konu Yönünden Kıyas	45
1.2. MANTIK FELSEFESİNDE ETKİLENDİĞİ VE ETKİLEDİĞİ FİLOZOFLAR ...	46
2. DOĞA FELSEFESİ	48
2.1. VARLIK	49
2.1.1. Madde ve Neden Bakımından Varlık	49
2.1.2. Madde ve Form Bakımından Varlık	50
2.1.3. Kuvve ve Fiil Bakımından Varlık	53
2.1.4. Etkenlik ve Edilgenlik Bakımından Varlık	54
2.1.5. Eksiklik ve Tamlık Bakımından Varlık	55
2.2. HAREKET	56
2.3. ZAMAN	61
3. AHLAK FELSEFESİ	67
3.1. AHLAK FELSEFESİNE İLİŞKİN İNCELEDİĞİ PROBLEMLER	68
3.1.1. İnsan Doğası, Çocuk ve Kötülük Problemi	68
3.1.2. Amaç ve Araç	72
3.1.3. Haz ve Acı	73
3.1.4. Yarar	76
3.1.5. İrade Etmek ve Düşünmek	77
3.1.6. Erdem	78
3.1.7. Mutluluk	81
3.2. SANAT VE AHLAK İLİŞKİSİ	83
III. BÖLÜM	86
İSKENDER AFRODİSİ'NİN METAFİZİĞİ	86
1. VARLIK ANLAYIŞI	89
1.1. CEVHER	96
1.2. MADDE-FORM	104
1.3. KUVVE - FİİL	109
2. TANRI ANLAYIŞI	112
2.1. İLK NEDEN (İLLET)	114
2.2. AŞK OBJESİ (MA'ŞÛK)	117

2.3. İLK AKIL (FAAL AKIL)	121
2.4. İLK HAREKET ETTİRİCİ (EL-MUHARRİKÜ'L-EVVEL)	128
2.5. TANRI'NIN BİLGİSİ	135
2.6. TANRININ İNÂYETİ	141
3. NEFS VE AKIL ANLAYIŞI	147
3.1. NEFS ANLAYIŞI	147
3.1.1. NEFSİN ÖZELİKLERİ	151
3.1.1.1. Tinsel Olması Bakımından Nefs	151
3.1.1.2. Form Olması Bakımından Nefs	154
3.1.1.3. Cevher Olması Bakımından Nefs	156
3.1.1.4. Fiil Olması Bakımından Nefs	156
3.1.2. NEFSİN YETİLERİ	158
3.1.2.1. Nebâtî Nefs	160
3.1.2.2. Hayvânî Nefs	162
3.1.2.3. İnsânî Nefs	164
3.1.3. NEFS-BEDEN İLİŞKİSİ	167
3.2. İSKENDER AFRODİSÎ'NİN AKIL ANLAYIŞI	175
3.2.1. MADDÎ AKIL	176
3.2.2. BİLMELEKE AKIL	183
3.2.3. FAAL (ETKİN) AKIL	186
3.2.3.1. Müstefâd Akıl (Dışarıdan Gelen Akıl)	190
3.2.3.2. Mufârik Akıl (Fiziksel Dünyada İçkin Akıl)	193
3.2.4. Nefsin ve Aklın Ölümsüzlüğü	194
SONUÇ	205
KAYNAKÇA	208

GİRİŞ

İskender Afrodîsî Aristoteles'in ekolüne mensup bir filozoftur. Öncelikle İskender'in bu geleneğin neresinde olduğunu görmeye çalışacağız. Aristoteles (MÖ 384-322) felsefe tarihindeki sistematik filozofların en önemlilerinden birisidir. Hocası Platon (MÖ 427–347) gibi, kendisine özgü bir felsefe okulu ve ardılları vardır. O, 334 yılında Atina'da *Lykeion (Lise)* adında bir felsefe okulu kurmuş ve ölünceye kadar da Lise'nin başkanlığını yapmıştır. Bu okulda dersler bir bahçede yürünerek yapıldığından, Grekçe "yürümek, gezinmek" anlamına gelen bir kelime ile bu mektebe *Peripatos* adı verilmiş, aynı şekilde Aristoteles'in öğrencilerine ve taraftarlarına da yürüyenler, gezinenler anlamında *Peripatikos* denmiştir. Onun vefatından sonra *Peripatos Okulu* yaşamaya devam etmiş ve asırlarca varlığını sürdürmüştür. Aristoteles ile birlikte ortaya çıkan, özellikle filozofun son devresindeki büyük başarıları arasında yer alan ilmi çalışma metotları, ilimlerin sınıflandırılması ve ayrı ayrı ilim kollarında yapılan sistemli araştırmalar, ondan sonra, Peripatos okulunun çalışma istikametini belirlemiştir.

Aristoteles'in öğrencisi Makedonya Kralı İskender'in, Büyük Asya seferlerinin kültür ve felsefe tarihi yönünden önemli neticeleri olmuştur. İskender'in fetihleriyle birlikte, Yunan kültürü ve felsefesi kendi sınırlarından taşmış, Doğuya ve Akdeniz civarına yayılmıştır. Buna karşın Doğu ülkelerinden gelen dinî karakterli fikirler de Batı ülkelerine nüfuz etmiş, bu karşılıklı tesir ve kaynaşmadan ise **Helenizm** denilen felsefi hareket doğmuştur. Aristoteles'in okulu Helenistik dönemde de gelişmiş ve bu dönemde Atina'yla birlikte, Rodos, Bergama, Tarsus, Roma ve İskenderiye gibi şehirler birer ilim ve felsefe merkezi haline gelmiştir.

Aristoteles sonrası Helenistik dönemde var olan diğer felsefi gelenekler ise Platon'un Akademisi, Stoacıların, Epikürcülerin ve Septiklerin okullarıdır. Stoacıların, Epikürcülerin ve Septiklerin okulları birbirlerini tenkit eden eklektik yapıya sahiptirler. Aralarındaki ortak nokta genel anlamda pratik felsefeyi ön planda tutmalarıdır.¹

Aristoteles'ten sonra 322 yılında Lise'nin başkanlığına geçen Theophrastus of Eresos (MÖ 372–287) önce Leukippos, sonra Platon daha

1 Bkz. Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, Say Y., 2. Basım, İstanbul 2008 s. 277-281.; Taylan, Necip, *İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, 4. Basım, İstanbul 1997 s. 102–103.; Birand, Kamiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, AÜİF Y., 3. Basım, Ankara 1987 s. 90.; Sunar, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, AÜİF Y., Ankara 1977 s. 103–104.

sonra da Aristoteles'in öğrencisi olmuştur. Theophrastus 322–288 yılları arasında Lise'nin başkanlığını yapmıştır.² O, her şeyden önce bir bilimci; İlkçağın en büyük botanikçisidir. Aristoteles, hayvanlar dünyasını sistemli olarak sınıflandırırken o, bitkiler hakkında da sistemli araştırmalar yaparak Aristoteles'in klasik sınıflandırmasını bitkiler dünyasına uygulamıştır. Üstelik Theophrastus, değerli bir felsefe tarihçisi olduğu gibi metafizikle ve doğa felsefesiyle ilgili eserler de vermiştir. Felsefenin bazı alanlarında, özellikle mantık konularında Aristoteles'in felsefesinde bazı değişiklikler ve ilaveler yapmıştır. Ancak yine de esas itibarıyla hocasının görüşlerine bağlı kalmıştır. Onunla aynı dönemi yaşayan diğer önemli Peripatetikler Eudemos, Aristoxenus, Dicacarchus, Phanius, Clearchus ve Meno'dur.³

Theophrastus'tan sonra Lise'nin müdürlüğüne fizikçi olarak bilinen Straton of Lampsakenos atanmıştır. Straton, fizik alanında bağımsız çalışmalarıyla temayüz etmiş bir düşünürdür. Aristoteles'in tabiata ilişkin ileri sürdüğü teolojik anlayışı ve *İlk Hareket Ettirici Varlık* prensibini reddetmiştir. Buna göre Lise'nin daha ilk zamanlarında Aristoteles'in varlık görüşünden uzaklaşmaya başladığına dair işaretler görülür. O, yaklaşık olarak MÖ 288 yılından 269 yılına kadar Lise'nin başkanlığını yürütmüştür. Straton'la çağdaş olan ve göze çarpan önemli Peripatetik Demetrius of Phaleron'dur. Straton'dan sonra sırasıyla Lycon of Laodikeia (Frigya) MÖ yaklaşık olarak 269–225 yılları arasında, Aristo of Ceos yaklaşık olarak 225–190 yılları arasında, Critolaos yaklaşık olarak 190–155 yılları arasında başkanlık yapmışlardır. Critolaos döneminde göze çarpan iki Peripatetik filozof Phormion ve Sotion'dur. Critolaos'un başkanlığından sonra Diyotoros ve Erymneos ard arda başkanlık görevinde bulunmuşlardır, ancak başkanlık yılları tam olarak bilinmemektedir. Erymneos'tan sonra iki kişi daha başkanlık yapmıştır. İsimleri tespit edilemeyen bu iki kişiden sonra Lise'nin başkanı olarak Andronicus of Rhodes'i görmekteyiz.⁴

Andronicus, peripatetik çizgide felsefeyle ilgilenen en önemli filozoflardan birisidir. MÖ 78–47 yılları arasında Lise'nin başkanlığını yürütmüştür. Andronicus, Aristoteles'in orijinal felsefesinin sistematik olarak yorumlanması, savunulması ve yayılması işini başlatmıştır. O, Aristoteles'in yapıtlarını istinsah ederek yeniden tertip etmiş, bir araya

2 Bkz. Zeller, age., s. 277.; Timuçin, Afşar, *Düşünce Tarihi 1*, Bulut Y., 3. Basım, İstanbul 2000 s. 320.

3 Von Aster, Ernst, *Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, İm Y., 2. Basım, İstanbul 2000 s. 232–233.; Ross, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, vd., Kabalcı Y., İstanbul 2002 s. 346.; Birand, age., s. 90.

4 Ross, age., s. 346.; Von Aster, age., s. 233.; Timuçin, age., s. 320.; Birand, age., s. 91.

toplamış ve bir düzene koymuştur. Öyle ki bugün, elimizde bulunan metinlerin esasını bu nüshaların teşkil ettiği kabul edilmektedir. Andronicus'un çalışmaları sonraki yüzyıllarda onu takip eden filozoflar tarafından da sürdürülmüştür.⁵

Andronicus döneminde Aristo of Alexanderian, Staseas, Cratippus, Boethus of Sidon, Nicolaus of Damascus, Xenarchus of Seleucia gibi önemli Peripatetikler yaşamıştır. İmparator Sulla'nın MÖ 86 yılında Atina'yı yağma etmesiyle birlikte Peripatetik gelenek, MS II. yüzyılın ilk yarısına, yani 160 yılına kadar duraklama dönemine girmiştir.⁶ Bu nedenle, bu dönemde Peripatetik gelenek daha önceki dönemlere nazaran hayli sönüktür.

MÖ 86 yılından MS 160 yılına kadar duraklama dönemine giren Peripatetik okula, Ross'a göre, MÖ 40'lı yıllardan MS 110'lu yıllara kadar hangi düşünürlerin başkanlık yaptığı hususu tespit edilememiştir. Bu duraklama döneminden sonra Aspasius (tanındığı tarih yaklaşık olarak MS 110) Lise'nin başkanlığına atanmıştır. Onun döneminde tanınan önemli Peripatetikler Adrastus, Herminus, Achaicos ve Aristocles'tir.⁷

Peripatetik Aspesius ve Adrastus of Aphrodisias'ın bazı eserleri günümüzde kadar gelmiştir. Bu eserler mantık, etik ve fizikle ilgili çeşitli yorumları içermektedir. Aspasius, Aristoteles'in *Metafizik*, *De Caelo* ve *Nikomakhos'a Etik*'ine yorum yazmıştır. Adrastus ise Andronicus gibi, Aristocu yazıları belli bir düzene koymaya çalışmış ve o da *Nikomakhos'a Etik*'e yorum yazmıştır. Galen'e göre Aspasius, Herminus'un öğretmenidir. Herminus da Alexander of Aphrodisias (İskender Afrodîsî)'in öğretmenidir.⁸ Öyle ki Aspasius'tan sonra Peripatetik okulun başkanlığını İskender Afrodîsî yapmıştır. İlkçağ felsefesinde tanındığı tarih tahmini olarak MS 205 yıllarıdır.⁹

İskender'in döneminde Akdeniz'in batısında ve Yunanistan'da felsefi *eklektisizm*, Roma'da ise hemen hemen bütünüyle moral nitelikteki *Son (Roma) Stoa* dünya görüşü yaygındır. Ünlü hekim Galen (MS 129–199) ve Aristoteles of Messenia (tanındığı tarih yaklaşık olarak MS 180) düşünce açısından tüm doğaya yayılan içkin ve etkin akıl (nous) öğretileri ile stoacılığa

5 Bkz. Thilly, Frank, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, Kitap Bir Y., İstanbul 1995 s. 103.; Kaya, Mahmut, *Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Y., İstanbul 1983 s. 74.

6 Todd, Robert B., *Alexander of Aphrodisias On Stoic Physics*, E. J. Brill., Leiden 1976 s. 2.

7 Bkz. Ross, age., s. 346.

8 Bkz. Todd, age., s. 3–14.

9 Bkz. Ross, age., s. 346.

eğilimli düşünürlerdendir. Buna karşılık Akdeniz'in doğusundaki gelişme, felsefe bakımından daha verimlidir. Bu gelişmenin merkezi İskenderiye'dir, gelişmeyi başlatan düşünür ise Ainesidemos'tur. Ainesidemos'un okulunda *tecrübecilik* düşüncesine yöneliş vardır. Bu yöneliş MS II. yüzyılda yaşayan Agrippa, Menedotos ve Sextus of Empiricus (MS 180–250?)'la gelişmiştir. Bu düşünürler *Yeni-Pyrrhoncu Şüphencilik* görüşünün anlaşılmasını ve savunulmasını sağlamışlardır. Bunlara ilaveten ikinci yüzyılda *Akademik Şüphencilik* de çok gelişmiştir.¹⁰ Buna göre Peripatetik geleneğin sönük olduğu milattan sonraki ilk yüzyıllarda Stoacılık, Akademik Septikizm ve Epikürosçuluk ön plandadır.

MS II. ve III. yüzyılda Peripatetikler içerisinde Aristoteles'in öğretisini öteki çığırarla uzlaştırmak isteyenlerin yanı sıra, onun felsefesine bağlı kalmak, öğretisini katkısız durumuna yeniden döndürmek isteyenler de olmuştur. Aslında Aristoteles'in gerçek felsefesinin sistematik olarak yorumlanması, savunulması ve yayılması işi bütün Peripatetik filozoflarda farklı tonlarda da olsa mevcuttur. Nitekim Peripatetik gelenek MS XIII. yüzyıla kadar varlığını devam ettirmiştir. Aristoteles'ten başlayarak MS III. yüzyıla kadar ki dönemde göze çarpan önemli Peripatetikler Theophrastus, Andronicus ve İskender Afrodîsî'dir.¹¹ Ancak bu yorumcular silsilesi içerisinde Aristoteles'in en önemli temsilcisi *Yorumcu (The Commentator)* İskender Afrodîsî'dir.¹²

Görüldüğü üzere Aristoteles'ten sonra fasılasız bir şekilde devam eden Peripatetik gelenek, MÖ 86 yılından MS 160 yıllarına kadar duraklama dönemine girmiştir. Bu duraklama döneminden sonra Aristocu geleneği çok kapsamlı bir şekilde yeniden yorumlayarak canlandıran düşünür İskender'dir.

İskender'e gelinceye kadar Aristoteles'in felsefesinin bütün yönleri ardılları tarafından kapsamlı olarak dikkate alınmamıştır. Ulaşabildiğimiz veriler itibarıyla İslam filozoflarına kadar Aristoteles'in eserlerini bütün yönleriyle ele alan ve yorumlayan ilk Peripatetik düşünür İskender'dir. Bu nedenle de İskender **Yeni-Aristocu** olarak adlandırılmıştır.

Yeni Aristoculuk; Platon'un felsefesini Aristoculukla uyum sağladığı noktasında dikkate alan ve esas anlamda felsefesini Aristoculuğu yeniden

10 Bkz. Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi 1*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Y., İstanbul 1995 s. 50.; Thilly, age., s. 112–114.; Sunar, age., s. 125–127.; Todd, age., s. 9.

11 Bkz. Thilly, age., s. 103.

12 Thilly, age., s. 103.

yorumlamaya hasreden felsefi anlayıştır. İskender, bu anlamda “İkinci Aristoteles” olarak da tanınmıştır. Ancak o, bazı yazarlar tarafından yanlış bir şekilde, kendisinden sonraki evrede ortaya çıkmış olan Yeni-Platonculuk’la ilişkilendirilmiştir.¹³ Halbuki Yeni-Platonculuk’ta hakikatin birliği anlayışından dolayı Platon ve Aristoteles’i uzlaştırmak ön plandadır. İskender ise Aristoteles’i merkeze almış ve felsefi sistemine uygun gördüğü ölçüde Platon’dan yararlanmışır. Bu nedenle İskender, Platoncu veya Yeni-Platoncu olarak değil, Yeni-Aristocu olarak adlandırılmalıdır.

Yorumcular silsilesi içerisinde İslam filozofları devrine kadar Aristoteles’in en önemli temsilcisi İskender olmuştur. Öyle ki Aristoteles’in mantık, fizik, psikoloji, metafizik ve ahlakla ilgili eserlerini çok dikkatli ve zekice yorumlamasından dolayı, Ortaçağ süresince model yorumcu olarak tanınmıştır. İslam filozoflarına kadar İkinci Aristoteles ve Şârih olarak anılmış ise de daha sonra bu unvanlardan İkinci Aristoteles unvanını *Muallimi Sâni Fârâbî*’yle, *The Commentator* unvanını ise Şârih İbn Rüşd’le paylaşmıştır.

13 Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, AÜF Y., Ankara 1988 s. 38, 59.; Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Y., İstanbul 1997 s. 38.; En-Neşşâr, Ali Sami, *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu 1*, çev. Osman Tunç. İnsan Y., İstanbul 1999 s. 220. Ülken, En-Neşşâr ve Bayraktar İskender Afrodisi’yi Yeni Platoncu olarak zikretmektedir. Adamson ve Taylor ise bu konuda şöyle demektedir; Arapça felsefe geleneği üzerindeki etkileri açısından Aristotelesçilik ve Yeni Platonculuk arasına kesin bir çizgi çizmek imkânsızdır. Aristotelesçi geleneğin içinde her zaman yerleşik bir Yeni Platonculuk olmuştur. Öyle ki *İskender Afrodisi dışında* Aristoteles üzerine şerh yazan bütün önemli Yunanlı şarihler Yeni-Platoncudur. Adamson, Peter and Taylor, Richard C., *Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Y., İstanbul 2007 s. 5.

I. BÖLÜM

İSKENDER AFRODİSİ’NİN HAYATI VE ESERLERİ

Bu bölümde İskender’in hayatı ve eserlerini inceledik. Hayatıyla ilgili olarak ulaşılabildiğimiz kaynaklar çerçevesinde hayat tarihçesine, öğretmenlerine, çağdaşlarına, yorumculuğuna, felsefe tarihindeki önemine ve etkisine değindik. Eserleriyle ilgili olarak da şerhlerini, küçük ilmi eserlerini, şüpheli eserlerini, makalelerini ve risalelerini, günümüze ulaşan eserlerini ve eserlerinin de felsefe açısından önemini ele aldık.

1. HAYATI

İskender, Afrodimesenli’dir.¹⁴ Doğduğu şehir muhtemelen küçük Asya’nın (Batı Anadolu’nun) güney batısının iç kısımlarında bulunan *Aphrodisias* kasabasıdır. İskender’in “Afrodîsî” formunun imparatorluk çağı boyunca Yunan kültür ve felsefe merkezlerinden birisi olan *Aphrodisias* şehrine işaret etmesi gayet mantıklı bir tahmindir. Öyle ki bu şehrin son yıllardaki kazılarda ortaya çıkan ve kültürel hayatı çok gelişmiş olan Büyük Karya (Caria) şehri olabileceği ifade edilmiştir.¹⁵ Kneaeie’e ve Bayladî’ya göre *Aphrodisias*, bugün bilinen adıyla Aydın ilinin Karacasu İlçesinin Geyre Köyü’dür.¹⁶

İskender Afrodîsî’yle ilgili olarak Afrodîsî nispesinden sonra İbn Ebî Usaybia’nın *Uyun el-Enbâ*’sında “ed-Dîmeşkî (Şamlı)” nispesi de geçmektedir. Bu nispe onun Şam’la bir ilgisinin olacağı anlamına gelebileceği gibi, Alexander of Damascus’la Alexander of Aphrodisias’ın karıştırılması anlamına da gelebilir.¹⁷ Yapmış olduğumuz araştırmalarda İskender’in Şam’la ilgisinin olduğuna dair herhangi bir bulguya rastlayamadık. Ancak iki filozofun da MS II. yüzyılda yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda İbn Ebî Usaybia tarafından iki düşünürün karıştırılmış olması kuvvetle muhtemeldir.

14 Şehrazûrî, Şemseddin, *Târîhu’l-Hükemâ (Nüzhetü’l-Ervâh ve Ravzatü’l-Efrâh)*, thk. Abdülkerim Ebû Şurayb, Trablus 1988 s. 181.

15 Flannery, Kevin L., Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias, E. J. Brill, Leiden 1995 s. XIX.; D’ancona, Cristina, *Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras; Tercüme Edilen Yeni – Eflatunçuluk*, ed. Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Y., İstanbul 2007 s. 11.; Todd, age., s. 1.

16 Kneaeie, William and Martha, *The Development of Logic*, Oxford University Press, New York 1984 s.186.: Bayladî, Derman, *Felsefenin Beşiği Anadolu*, Say Y., İstanbul 2007 s. 134.

17 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnül-Enbâ fî Tabakâti’l-Etbbâ*, Vehbiyye Matbaası, Kahire 1882 c.1 s. 69.

İskender'in hangi tarihte doğduğuna dair herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Ancak Arapça kaynaklar İskender'in Kral İskender'den sonra gelen Prenslikler döneminde yaşamış olduğunu vurgulamışlardır.¹⁸ Yine Arapça kaynaklar Galen'le İskender'in sık sık karşılaştığından söz etmiştir ki Galen, 129–199 yılları arasında yaşamıştır. Galen'in Prenslikler zamanında yaşadığını ve İskender'le sık sık karşılaştığını göz önüne aldığımızda, İskender'in MS II. yüzyılda yaşamış olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹ Ross'a göre İskender, MS II. yüzyılın sonlarıyla III. yüzyılın başlarında yaşamıştır.²⁰

İskender'in hayatına ilişkin en önemli biyografik bilgi, *On Fate* isimli makalesinin giriş bölümünde yer alır. İskender, orada Roma İmparatorları Septimus Severus ve oğlu Marcus Aurelius Caracalla (188–217)'dan ve Caracalla'nın onu felsefe başkanı olarak atadığından ve ona karşı minnettarlığından bahsetmiştir.²¹ Flannery'ye göre eserinde Caracalla'dan bahsedip, ondan sonra imparator olan Geta'dan söz etmemesi, İskender'in Severus ve Caracalla zamanında MS 198-209 yılları arasında bir süre felsefe başkanlığı yaptığını göstermektedir. Öyle ki Severus ve Caracalla 198 yılından 209 yılına kadar imparatorluk yapmış, Geta ise, Caracalla'dan sonra 209 yılında imparator olmuştur.²²

İskender, *On Fate* adlı eserini 198–209 yılları arasında imparatorluk yapan İmparator Septimus ve Marcus Aurelius'a ithaf etmiştir Ancak Todd'a göre İskender'in eserinde 211 yılı geçmektedir. Bu tarih yanlış olabilir. Çünkü Geta 209 yılının ağustos ayında imparator olmuştur. Onun imparator olduğu haberleri ise Atina'ya 209 Aralık veya 210 Ocakta ulaşmıştır. İskender, 211 yılına kadar başkanlık yapmış olsaydı, onun bu eseri İmparator Geta'ya ithaf etmemesi için bir sebep yoktu.²³

Flannery'nin ve Todd'un akıl yürütmesine baktığımızda, görülen o ki, eserini Geta'ya ithaf etmemesinden İskender'in başkanlığını 209 yılıyla sınırlamışlardır. İskender'in Geta'ya eserini ithaf edip etmemesi, doğrudan onun o anda felsefe başkanlığı yapmadığına dair malumat edinecek kadar güvenilir bilgi verebilecek bir akıl yürütme değildir. Zira

18 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Şeyh İbrahim Ramazan, Daru'l-Marifet, Beyrut 1984 s. 312.; İbn Ebî Usaybia, age., s. 69.

19 Bkz. İbn Nedîm, age., s. 312.; İbn Ebî Usaybia, age., s. 69.; Kneae'ya göre İskender Afrodisi MS III. yüzyılın başlarında yaşamıştır. Kneae, age., s. 186.

20 Bkz. Ross, age., 346.

21 Aphrodisias, Alexander, *On Fate*, tr. R. W. Sharples, Duckworth, London 2003 s. 41.

22 Todd, age., s. 5-7.

23 Bkz. Todd, age., s. 1 d. 3.; Aphrodisias, age., s. 164.

eseri önceden yazmış olabilir veya eserde 211 yılı geçtiğine göre 211 yılına kadar başkanlık yapmış olmasına rağmen eserini tekrar bir de Geta'ya ithaf etmemiş olabilir. Öyle ki eseri bir kişiye ithaf etmesinden dolayı bir veri ortaya konabilir, ancak eserde Geta'nın ismi ve ona ithaf etmediğine dair en ufak bir bilgi geçmediğine bakılarak güvenilir bir sonuç ortaya konamaz.

Roma imparatorlarından Septimus Severus ve oğlu Marcus Aurelius, İskender'i Peripatetik felsefeyi okutmak üzere görevlendirmişti. Ancak felsefe tarihçileri açısından derslerini Atina'da mı İskenderiye'de mi yoksa Roma'da mı verdiği hususu tartışmalıdır.²⁴ Lynch'e göre, İskender, Roma'da çalışmış, ancak Atina dışında başka bir yerde de çalışmış olabilir.²⁵ Flannery'ye göre İskender'in Atina'da olmasa da Roma gibi başka bir yerde öğreticilik yapmış olması mümkündür.²⁶ Todd'a göre İskender, 176 yılında Marcus tarafından kurulan Atina'daki Peripatetik felsefe okulunun, 198-209 yılları arasındaki başkanıdır.²⁷ Ravaisson'a göre Roma İmparatoru Severus ve Marcus Aurelius zamanında Atina'daki Aristoteles kürsüsünü İskender idare etmiştir.²⁸ Corbin'e ve Copleston'a göre MS 198–211 yılları arasında Atina'da Aristoteles felsefesini öğretmiştir.²⁹ Sharples da İskender'in Atina'da öğreticilik yaptığı görüşündedir.³⁰ Görüldüğü üzere kesin olmamakla birlikte temel felsefe kürsüleri Atina'da olduğundan dolayı, onun Atina'da öğreticilik yapmış olması daha kuvvetli görünmektedir.

Bu felsefe kürsüsü Marcus Aurelius tarafından 176 yılında Atina'da kurulan dört felsefe kürsüsünden birisidir. Diğerleri Platoncu, Stoacı ve Epikürcü kürsülerdir. Galen'in bir pasajına dayanarak da İskender'in Atina'da öğreticilik yaptığı kabul edilmiştir. Fakat Flannery'ye göre o pasaj Alexander of Damascus'a işaret etmektedir.³¹ Halbuki Alexander of Damascus'un, 176 yılında Marcus'un Atina ziyaretinde kurduğu felsefeye ait dört kürsünün ilk başkanı olduğu göz önüne alındığında, Galen'in

24 İbn Fâtik, *Muhtârul-Hikem ve Mehâsinü'l-Kelîm*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Beyrut 1980 s. 291.

25 Lynch, John P. *Aristotle's School; A Study of a Greek Educational Institution*. Berkley- Los Angeles, London 1972 s.193.

26 Flannery, age., s. XIX.

27 Todd, age., s. 1.

28 Aktaran: Ülken, age., s. 40.

29 Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Y., 2. Basım, İstanbul 1994 s. 282.; Copleston, Frederick, *Helenistik Felsefe*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Y. İstanbul 1990 s. 49.

30 Sharples, R. W. *Introduction, Alexander Aphrodisias, On Fate*, Duckworth, London 2003 s. 15.

31 Flannery, age., s. XIX.

pasajının Alexander of Damascus'a değil de Alexander of Aphrodisias'a işaret etmesi daha doğru görünmektedir.³²

İbn Fatik'e göre Galen Roma'ya gidince Peripatetik bir filozof olan Eudemus ve Atina'da peripatetik felsefeyi okutmakla görevlendirilen İskender'le birlikte olurlar. Bu toplantılara imparator Marcus Aurelius da katılır.³³ Bu bilgi, Kaya'ya göre İskender'in 163'de Roma'ya gittiğine dair rivayeti teyit ettiği gibi, Atina'da Aristoteles'in kurmuş olduğu Lise'de 198–211 yılları arasında, bu okulun başkanı olarak ders verdiği görüşünü de destekler mahiyettedir.³⁴

İskender'in ölüm tarihiyle ilgili olarak Karlığa, MS 205 yılında öldüğünü ifade etmiş,³⁵ Von Aster ise daha da farklı bir şekilde MÖ III. ve II. yüzyılda yaşadığını belirtmiştir.³⁶ Ross ise tutarlı bir şekilde İskender'in yaklaşık olarak 205 yılında çevresi tarafından tanındığını ileri sürmüştür.³⁷ Tabakat kitaplarında ise bu konuda herhangi bir malumat mevcut değildir. Buna göre İskender'in ölüm tarihiyle ilgili elimizde net bir bilgi yoktur. Ancak 211 yılına kadar kürsü başkanlığı yaptığına göre, 211 yılından sonra vefat etmiş olması muhtemel gözükmektedir.

1.1. ÖĞRETMENLERİ

Latinlerin Alexander Aphrodisias olarak tanıdıkları İskender, Flannery'ye göre dönemin önde gelen filozoflarından Herminus ve Sosigenes'ten felsefe dersleri okumuştur.³⁸ Ancak Todd'a göre İskender'in üç öğretmenin olduğu bilinmektedir. Bunlardan en önemlisi Sosigenes (100 civ.)'tir. Sosigenes çok geniş çaplı bir bilgindir. Klasik bir Peripatetik olarak mantıkla ilgilenmiş ve mantığın sekiz kitabı hakkında düşüncelerini içeren bir eser yazmıştır. O, mantık, optik ve astronomiye dair araştırmalar yaparak monografiler yazmıştır. İskender, muhtemelen onun vasıtasıyla yorum yazma geleneğine bağlanmıştır. Ayrıca Sosigenes, İskender'in Stoacıları anlaması için iyi bir başlangıç noktası da olmuştur. İskender'in diğer öğretmeni Herminus'tur. O, Herminus'tan da mantık alanında

32 Bkz. Todd, age., s. 5-7.

33 İbn Fâtik, age., s. 291.

34 Kaya, Mahmut, "İskender Afrodisi" Mad. TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Y., İstanbul 2000 c. 22. s. 560.

35 Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Y., İstanbul 2004 s. 382.

36 Aster, age., s. 234.

37 Ross, age., s. 346.

38 Flannery, age., s. XX, XXI.

etkilenmiştir. Herminus'un ve Sosigenes'in bu konudaki etkisi İskender'in *Birinci Analitikler*'inde görülür. İskender, karma kipsel tasımlar yaklaşımını çok büyük oranda Sosigenes'ten almıştır.³⁹

Son zamanlarda İskender'in üçüncü öğretmeni olarak Aristotle of Mytilene'den söz edilmiştir. Aristotle of Mytilene, Stagirite'lidir. Galen, 190'lı yıllarda yazdığı bilimsel bir eserde, onun seçkin çağdaş Peripatetiklerden biri olduğunu belirtmiştir. Öyle ki farklı metinlerde de Aristotle'nin İskender'in öğretmeni olduğuna işaret edilmiştir. Ancak bazı eserlerde Aristotle ismi Aristocles olarak geçmiştir. Aristotle ve Aristocles farklı kişilerdir. Zira Aristocles of Messenia, ikinci yüzyıl Peripatetiklerinden önemli bir simadır. Eğer Aristocles'in İskender'in öğretmeni olduğu doğru ise, buna göre İskender'in başka bir hocası da Aristocles of Messenia olmalıdır. Nitekim İskender, onun felsefi görüşlerine, 'maddî akıl' doktrini ele aldığı bir pasajında değinmiştir. Hıristiyanlığa ait Ortodoksluk bilgisine ve şüphecilik karşıtı Platoncu görüşe sahiptir. Onun düşünce kökenleri Antiochus of Ascalon'un ilk sentezlerine dayanır. Moraux, Aristocles of Messenia'nın da İskender'in öğretmenlerinden biri olduğuna dair ileri sürülen geleneksel bilgiyi şüpheli görmüş ve onun 169–182 yılları arasında İskender'in çeşitli metinlerini ve notlarını düzeltmek suretiyle ona öğretmenlik yaptığını ifade etmiştir. Ancak geleneksel bilgide Aristocles'in 170–200 yılları arasındaki bir dönemde, "Alexander of Damascus'un geliştirdiği bir zamanda," İskender'in öğretmeni olduğu belirtilmiştir.⁴⁰

İskender'in hocası Aristocles of Messenia döneminin filozofları hakkında çok fazla yazı yazan, özellikle retorik ve problematik tarzda felsefi yazıları tercih eden Eusebius'tan yoğun bir şekilde alıntı yapmıştır. Bununla birlikte Aristocles, geniş bir şekilde, Theophrastus'tan aktarılan temel tezleri ve Pyrrhonizmi olduğu kadar Protagoras'ın şüpheciliğini de eleştirmiştir. Aristocles'in de içinde bulunduğu bu eklektisizme Alexander of Damascus'un şüpheci Platonizm'inin neden olduğu varsayımsal bir durumdur. Ancak onun eklektisizmi sistemattir. Aristocles'in Aristoteles'e dair herhangi bir yorum veya bilimsel bir eser yazdığına rastlanmamıştır. Bu durum sürpriz değildir. Çünkü Aristocles, gerçekte Antiochus'tan etkilenmiştir. Antiochus ise skolastik zorluklardan dolayı Aristocu metinlere yaklaşmamıştır.⁴¹ Copleston'a göre İskender'in büyük ihtimalle hocası

39 Bkz. Todd, age., s. 3-14.; Flannery, age., s. XX, XXI.; Lynch'e göre Herminus ve Sosigenes Stoacı olabilir. Lynch, age., s. 215.

40 Bkz. Todd, age., s. 3-12.

41 Todd, age., s. 10-11.

olan Aristoteles of Messenia 180'li yıllarda yaşamıştır.⁴² Bu çerçevede İskender'in hocaları ile ilgili verilen bilgilerden, onun 169–198 yılları arasındaki bir dönemde öğrencilik yaptığını düşünebilmekteyiz.

Görüldüğü üzere İskender'in dört öğretmeninden söz edilmektedir. Bunlar, Herminus, Sosigenes, Aristotle of Mytilene ve Aristocles of Messenia'dır. Aynı zamanda öğretmenlerinin etkilerinin olduğunu düşünmekle birlikte, esas anlamda İskender'in Aristoteles'ten etkilendiği ve Peripatos okulunun bir yorumcusu olduğu görülmektedir.⁴³

İbn Ebî Usaybia'nın verdiği bilgilerden İskender'in iyi bir filozof olduğunu, Aristoteles'in kitaplarını yorumladığını, herkese açık bir meclisinin olduğunu ve orada felsefe dersleri verdiğini, yani Lise'nin başkanı ve öğreticisi olduğunu anlıyoruz.⁴⁴

Buraya kadar hayatına dair anlatılanlar dışında İskender'in doğumu, ailesi, yaşam koşulları, öğrenciliği, mesleği ve öğrencileriyle ilgili olarak neredeyse hiçbir malumata sahip değiliz. Zira İskender'in hayatının tam olarak ortaya konulamamasının nedenleri İskender'den önceki Peripatetikler, özellikle Aristocles of Messenia ve Herminus hakkında elde edilen bilgilerin eksikliği; bir kısım eserlerinin ve özellikle kendisinden sonra yaşayan Peripatetiklerin onun eserlerinden yaptıkları alıntılarının kaybolmuş olmasıdır.⁴⁵

1.2. ÇAĞDAŞLARI

İkinci yüzyılda Aspasius Atina'da Peripatos okulunun felsefe kürsüsü başkanırken, diğer önemli Peripatetikler Adrastus, Herminus, Achaicos ve Aristocles'tir.⁴⁶ Bu yüzyılda Peripatos okulunun diğer bir karakteri de Eudemos'tur. Eudemos, Galen'in babasının arkadaşı ve akıl hocasıdır. Galen 161 yılında Roma'yı ziyaret ettiğinde onun misafiri olmuştur. Ayrıca Galen'in Roma'daki aristokratik gruplara girmesine de aracılık yapmıştır.

MS II. yüzyılda yaşayan, yer yer İskender'le de adı karıştırılan çağdaş bir düşünür Alexander of Damascus'tur. Marcus Aurelius, 176 yılında Atina'yı ziyaret ederek imparatorluğa ait dört tane felsefe kürsüsü kurduğunda, Alexander of Damascus, Marcus tarafından ilk başkan olarak; bir rivayete

42 Copleston, *Felsefe Tarihi 1*, s. 50.

43 Flannery, age., s. XXI.

44 Bkz. İbn Ebî Usaybia, age., s. 69.

45 Bkz. Todd, age., s. 1, 2.

46 Bkz. Ross, age., s. 346.

göre rhetoric (hitabet) felsefesinin bölüm başkanlığına, başka bir rivayete göre de dört felsefe kürsüsünün tamamının başkanlığına atanmıştır. Daha önceden Sofistik felsefenin başkanlığını da yapmıştır. Atina'da felsefe müdürlüğü yapan ve İskender'den önce aristokratik gruplara giren ilk Peripatetiktir. O, Platonizm'i bilen ancak özellikle Peripatetik eğilimi fazla olan bir filozoftur. Alexander, Aristocu eserler konusunda deneyimlidir. Adrastus ve Aspasius gibi üretken bilgili öncüllerinin yorumlarına bağlı kalmıştır. *Platon'un ve Aristoteles'in Eserlerinin Bilgisi ve Şüpheliğin Bazı Genel Formları* adlı felsefi eserleri vardır. Ortodoks bir peripatetik ve bir dereceye kadar da şüphecidir. Ancak İskender'in döneminde şüpheliğin en iyi temsilcisi Stoacı Sextus of Empiricus'tur.

İskender Afrodîsî'nin önemli çağdaşlarından birisi de Peripatetik filozof Galen (129–199)'dir. O, Aristoteles'in görüşleri doğrultusunda mantıkla ilgili eserler yazmış ve bu alanda yoğun bir şekilde inceleme ve araştırmalarda bulunan filozofların dikkatini çekmiştir. İskender'in mevcut eserlerinde aralarında ilginin varlığına dair bilgiler mevcuttur. İskender sadece *Topikler* isimli eserinde açıkça Galen'e işaret etmiştir. Ancak Galen'le İskender'in aynı konuları incelediğine dair, özellikle nefis, nefsin fiziksel birleşik cisimlerle ilişkisi, nefsin yönetici ilkesinin konumu gibi aralarında birçok ortak konu örnekleme vardır.⁴⁷

İbn Ebî Usaybia tabakat eserinde Galen'in İskender'in hocası Herminus'a karşıt olarak ilk hareket ettirici konusunda bilimsel bir eser yazdığına dair bir bilgi mevcuttur. Bununla birlikte, İskender de Galen'e atfedilen *İlk Hareket Ettiriciye Dair* Aristocu kısa bir bilimsel incelemeyi eleştirmiştir.⁴⁸ Flannery'ye göre İskender, Galen'in görüşlerini reddetmiş, mantıkçı olarak değil de ona bir bilim insanı olarak değer vermiştir.⁴⁹

Tabakât kitaplarında verilen bilgilere göre İskender, çoğu zaman Galen'le bir araya gelmiş ve tartışmalar yapmıştır. Tartışmalardan dolayı aralarında düşmanlık meydana gelmiş ve İskender, inatçılığından ve kafasının büyüklüğünden dolayı onu "katır kafalı" diye isimlendirmiştir. Nitekim İskender'le Galen arasındaki ilişki Arapça kaynaklarda genel

47 Bkz. Todd, age., s. 3–14.

48 İbn Ebî Usaybia'ya göre İskender, hocası Herminus'a reddiye yazan Galen'e *Hareket Eden Her Şey Bir Hareket Ettirici Tarafından Hareket Eder Sözü*nü Yanlış Bulan Galen'e Reddiye adlı bir eser yazmış ve bu eseriyle İskender, Herminus'u savunmuştur. İbn Ebî Usaybia, age., s. 70.

49 Flannery, age., s. 101.

olarak bu ifadelerle geçmiştir.⁵⁰ Sharples'e göre İskender'le Galen arasında vuku bulduğu kabul edilen bu hikayede Alexander of Aphrodisias ile diğer peripatetik filozof Alexander of Damascus karıştırılmış olabilir. Çünkü Galen çoğu zaman Alexander of Damascus'la karşılaşmış ve bir araya gelmiştir.⁵¹ Ancak İbn Fatik'e göre Galen Roma'ya gidince, Eudemus ve Atina'da Peripatetik felsefeyi okutmakla görevlendirilen İskender'le birlikte olurlar ve bu toplantıya Marcus Aurelius da katılır.⁵² Buna göre rahatlıkla İskender'le Alexander of Damascus'un karıştırılmadığını, Galen'le tartışan kimsenin İskender olduğunu ifade edebiliriz.

1.3. YORUMCULUĞU

Felsefe tarihinde Aristoteles'in yorumcuları üç gruba ayrılmıştır; konumuzu ilgilendiren yönüyle birinci grup, MÖ II-MS IV. yüzyıllar arasında yaşayan peripatetikleri kapsar. Bu uzun dönemde en fazla göze çarpan yorumcu İskender Afrodisi'dir.⁵³

İskender'den önceki felsefi yorumların tam şekli bilinmemekle birlikte iki yorum tarzı göze çarpmaktadır. Birinci yorum tarzı Aspasius tarafından *Nikomakhos'a Etik'e* yapılan yorumda görüldüğü üzere, şerh tarzı yorumdur. Bu teknik (şerh) Platoncu ve Aristocu okullarda denenmiştir. Ancak MS I. ve II. yüzyıllara kadar herhangi bir gelişme göstermemiştir. Bu dönemde Peripatetiklerin eserleri kadar, Platoncular tarafından *Timaeus'a* yapılan çeşitli yorumlar da mevcuttur. Yorumların formları belli değildir. Ancak özetler, ayrıntılı paragraflar veya İskender'in eserlerinin çoğu gibi metinli yorumlar da olabilir. İskender, bu geleneğe öğretmenleri Herminus ve Sosigines aracılığı ile bağlanmıştır. İkinci yorum yazma geleneği ise Alexander of Damascus ve Aristocles of Messenia tarafından daha az titizlikle temsil edilen gelenektir. Bu gelenek felsefi eklektisizmdir. Zamanla felsefi eklektisizm Aristocles'in kültürel eserleriyle birleştirilmiştir. Çağdaşı iki düşünürden ziyade İskender'in katkısı tamamen birinci geleneği devam ettirmesidir. Öyle ki onun Aristoteles'in eserlerine yazdığı yorumlar

50 Bkz. İbn Nedîm, age., s. 312.; İbnü'l-Kiftî, *İhbarü'l-Ulemâ bi Ahbârü'l-Hükemâ*, Saadet Matbaası, Mısır H. 1326 s. 40-41.; İbn Ebî Usaybia, age., s. 69.; Şehrazûrî, age., s. 181-182.

51 Bkz. Sharples, R. W., *Alexander of Aphrodisias; Scholasticism and Innovation*, Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt 1987 s. 1176-1243.

52 İbn Fâtik, age., s. 291.

53 D., J. M., "Commentaries on Aristotle" Mad., Gen. Ed. Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Second Edition, London 1999 s. 159.

dizisinin birleşimiyle ilk geleneğin durumu zirveye taşınmıştır.⁵⁴

Lloyd'a göre Atina'da öğreticilik yapan İskender, yüzyıllarca Aristoteles'in otoriter yorumcusu (The Commentator) olarak tanınmış ve Aristoteles'in aklın eylemleri gibi bazı müphem bıraktığı meselelerde kesinlik ifade eden düşünceleri ileri sürmüştür. İskender'in en çok bilinen doktrinleri ise nefis ve akıl hakkındaki düşünceleridir.⁵⁵

Felsefe tarihinde İskender'in etkisinin çok büyük olduğunu görmekteyiz. Zira o, Simplicius, Philoponus ve Ammonius gibi Grekçe yazan Aristocular tarafından geniş bir şekilde ıktibas edilmiştir. Zaten onun kaybolan şerhlerinin bazıları onların eserlerinden ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca İskender'in yorumları Plotinus, İbn Rüşd, Fârâbî ve Thomas Aquinas tarafından da tanınmıştır. Öyle ki onun nefis konusundaki öğretisinin Roma'da düzenlenen **Beşinci Lateran Konsili** tarafından kınanması, onun yorumlarının etkinliğini ve tanınırlığını bariz bir şekilde göstermektedir.⁵⁶

İskender, gerek yorumları gerekse kendine özgü eserleriyle Aristoteles'le İslam filozofları arasında arabuluculuk yapmış ve özellikle Meşşâîlerin Aristoteles'i tanınmasına vesile olmuştur. Nitekim Meşşâîlerden Fârâbî, İskender'i şöyle anlatmıştır; *"İskender'i inanç yönünden yüceltiriz. Dirayet ve bilgi yönünden bilginlerin büyüklerindedir. Yazısı çok sağlam, konuşması çok dayanıklı ve düşüncelerinde Aristoteles'e çok uygundur. Nitekim bazı yorumlarında, Tanrı'nın bilgisel niteliği meselesinde olduğu gibi, Aristoteles'in düşüncelerine ilaveler de yapmıştır."*⁵⁷

İskender'in Aristoteles'in eserine yazdığı şerhleri çok şöhret kazanmış olup İslam felsefesinde Aristoteles'in fikirlerinin yayılmasına başlıca sebep olan amillerdendir. Sözelimi İskender'in Aristoteles'in *De Anima*'sına yazdığı şerhi, Aristoteles psikolojisi ve özellikle onun akıl nazariyesiyle ilgili yorumları İslam filozoflarının bu konudaki düşüncelerinin gelişmesinde kesin bir rol oynamıştır.⁵⁸

İskender'in yorumlarında başat rakipleri Stoacılar, özellikle Stoacı Chrysippus'tur. İskender, yorumlarının bazısında aynı tarz üzere Stoacılarla

54 Bkz. Todd, age., s. 12,13.; Copleston, age., s. 49–50.

55 Lloyd, A.C., "Alexander of Aphrodisias" Mad. ed. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, Mucmillan Reference, USA New York 1996 c.1 s. 73.

56 Bkz. Flannery, age., s. XX.

57 Şehrazûri, age., s. 182.

58 Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Y., İstanbul 1992 s. 15.; Aktaran: Ülken, age., s. 40.

tartışırken, paganlar ve Hıristiyanlar tarafından saldırılan Peripatetikleri de çok geniş bir şekilde savunmuştur. Bu özellik çağının felsefi kültürünün genel görüntüsüdür. Bu husus, inâyete dair eserinde, mantık ve ahlak felsefelerinde, nefis ve akıl doktrinindeki açıklamalarında göze çarpmaktadır.⁵⁹

Balkanlar'da yayılan Yeni Aristotelesçilik, Aristoteles yorumcusu Cremonî'nin yorumu değil, İskender Afrodîsî ile başlayan ve Yunan Dili çalışmalarına dayanan Aphrodisias yorumudur.⁶⁰ Öyle ki Lloyd'a göre XV. yüzyılda İskenderci olarak bilinen İtalyan filozofları, - İskender'in Aristoteles'i yorumladığı şeklindeki Aristoteles'in psikoloji yorumunu - hem İbn Rüşd'ün hem de teolojik Ortodoks olan Themistius ve Aquinas'un versiyonlarına karşı İskender'in yorumunu savunmuşlardır.⁶¹ Eskiçağ'da Aristoteles'in en önemli yorumcularından olan İskender, daha sonraki Yunan, Arap ve Latin felsefesini, Rönesans'ın sonuna kadar büyük oranda etkilemiştir.⁶² Nitekim günümüzde İskender, yorum alanında hala ön plandadır.

1.4. FELSEFE TARİHİNDEKİ ÖNEMİ VE ETKİSİ

İskender, çok verimli bir filozof olarak Aristoteles'in eserlerinin ekseriyetini yorumlamıştır. Onun bu yorumları günümüze kadar Rumların, Müslümanların ve felsefeyle ilgilenenlerin dikkatini çekmiş ve onlar için faydalı olmuştur.⁶³ Afrodîsî bir düşünürdür, fakat daha ziyade bir Aristoteles yorumcusu olarak İskender'in öneminin büyüklüğü, onun Ortaçağ felsefesine yani gerek İslam ve gerekse Hıristiyan felsefesine yapmış olduğu etkiden kaynaklanır. O, Grek felsefesinin ama özellikle de Aristoteles felsefesinin Ortaçağa intikalinde en önemli araç olmuştur. İskender'in Arapçaya çevrilen eserleri, sadece kendi felsefesi olan Yeni-Aristoculuğun yayılmasını sağlamadı, aynı zamanda çoğu kez tenkit ettiği Stoacılığın ve Epikürcülüğün de tanınmasına neden oldu.⁶⁴

İskender, iyi bir yorumcu ve filozof olduğu gibi, iyi bir felsefe tarihçiliği örneği de sergilemiştir. Bu yönü en güzel şekilde *On Aristotle's Metaphysic 1* adlı eserinde görülür. Orada Aristoteles'in *Metafizik*'in birinci kitapçığında yaptığı gibi nedenler konusunu ele alırken Thales'ten başlayarak

59 Bkz. Todd, age., s. 14–17.

60 Demir, Remzi, *Philosophia Ottomanica*, Lotus Y., Ankara 2005 c.2 s. 200.

61 Lloyd, age., s.73.

62 Flannery, age., s. XX.

63 İbn Ebî Usaybia, age., s. 69.; İbnü'l-Kıftî, age., s. 41.

64 Bayraktar, age., s. 59.

Aristoteles'e kadar filozofların nedenler hakkındaki düşüncelerini aktarmış, bunu yaparken de sadece neden hakkındaki düşünceleriyle sınırlı kalmamış ve filozofların felsefesini tartışarak haklarında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Tartışmasında özellikle Platon'un *İdea* anlayışına büyük bir yer ayırmıştır. Diğer eserlerindeki Stoacılığı ve Epikürcülüğü eleştirilerini de dikkate aldığımızda yorumculuğunun içerisinde önemli bir renk olarak felsefe tarihçiliğinin de olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim Stoacı filozofların hiçbir eseri Arapçaya çevrilmemişinden, onların İslam felsefesinin oluşumuna ve genelde İslam düşüncesine doğrudan ve sürekli etkilerinden bahsedilemez. Sözelimi Stoacılar ve Epikürcüler var olan her şeyin hatta nefis ve Tanrı'nın bile maddî olduğunu savunmuşlardır. Onların bu materyalizmlerinin bazı İslam kelimalarına ve düşünürlerine etki ettikleri görülür. Ahlaki konularda ve kader konusunda da Stoacıların muhtemel tesirlerinden söz edilebilir. Stoacılar ve Epictetus, bilhassa ölüm korkusu ve tedavisi hakkındaki psikolojik telkin çeşitleri konusunda Kindî, Ebu Bekir Râzi ve İbn Miskeveyh'i; determinizm konusunda ise Ebu Süleyman es-Sicistânî'yi etkilemişlerdir.⁶⁵ Buna göre Stoacılığın ve Epikürcülüğün İslam felsefesine girişi İskender'in şerhleri ve yorumları sayesinde olmuş; fizik, mantık, metafizik ve ahlak felsefesinde yazdığı şerhler ve bu şerhlerde Stoacılığı ve Epikürcülüğü eleştirmesi kendi fikirlerinin yanında onların düşüncelerinin de İslam felsefesinde yayılmasını sağlamıştır.⁶⁶

İskender'in spesifik olarak kimleri etkilediğine baktığımızda, Plotinus (ö. 270)'un eserlerinin neşrine önsöz olmak üzere Porphyrius tarafından kaleme alınan biyografiden öğrendiğimiz kadarıyla Plotinus'un okulunun günlük oturumlarında, Plotinus derslerini takrir etmeden önce şerhlerle, özellikle İskender'in şerhleriyle birlikte Aristoteles'in risalelerini okuturdu.⁶⁷ Syrianus (ö. 450?), Aristoteles'in *Metafizik*'i üzerine uzun uzadıya şerh yazan ilk Platoncudur. Syrianus, şerhinde sistematik olarak İskender'in şerhlerine müracaat etmiştir.⁶⁸ Yeni-Eflatuncu Sergius of Resh'aynâ (ö. 536) ise İskenderiye'de eğitim görmüş bir hekim ve filozoftur. İskender'in *Mebâdü'l-Küll* adlı risalesini Süryaniceye tercüme etmiştir.⁶⁹

Yahudi felsefesine Musa b. Meymûn (1138–1204) şekil vermiştir.

65 Bayraktar, age., s. 65-66.

66 Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2008 s. 44, 174.; Bayraktar, age., s. 64.

67 D'ancona, agm., s. 12.

68 D'ancona, agm., s. 30.

69 D'ancona, agm., s. 21.

Meymûn, hangi filozofların okunması gerektiğini vurgularken özellikle Aristoteles'in en önemli filozof olduğunu, ancak onun sadece İskender, Themistius ve İbn Rüşd'ün şerhleri aracılığıyla tam olarak anlaşılabileceğini ifade ederek⁷⁰ İskender'in önemini ortaya koymuştur.

İskender'in eserlerini Huneyn b. İshak (ö. 873), oğlu İshak (ö. 911) ve yeğeni Hubeyş Arapçaya tercüme etmişlerdir. Bu vesile ile İskender, İslam filozofları tarafından İslam felsefe tarihinin daha ilk evrelerinden beri tanınmıştır. Nitekim İskender, Bağdat mantık Rönesansının önemli kişilerindendir. İskenderiye'deki dillere destan Aristoteles okuluyla ilgili manevi bağı gereğince, bütün Grek Aristocular "İskenderci" geleneğin temsilcileri kabul edilmiştir.⁷¹ İskender'in açıklamaları Bağdatlı Hıristiyan filozoflar tarafından da takip edilmiştir.⁷² Öyle ki Mısır'da yetişen ünlü yorumcu İbn Rıdvan,⁷³ İbn Sînâ,⁷⁴ Sicistânî,⁷⁵ Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib⁷⁶ ve Abdüllatif Bağdâdî gibi İslam düşünürleri çeşitli yönlerden İskender'den etkilenmişlerdir.⁷⁷

Şehrazûrî'ye göre Themistius, Fârâbî ve İbn Sînâ İskender'in önemini belirtmiştir. Gerçi Meşşâîlerin tamamı onun önemini ortaya koymuşlardır.⁷⁸ İbn Rüşd'ün *Metafizik*'in Lamda bölümüne yazdığı *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa* adlı büyük şerhine baktığımızda İskender'e çok büyük sayıda atıf yaptığını⁷⁹ da dikkate alırsak İslam filozoflarının bu şarihe ne kadar çok değer verdiklerini ve İskender'in onlar için ne kadar önemli olduğunu anlamak mümkündür.

2. ESERLERİ

İskender'in, Aristoteles'in eserlerinin çoğuna uzun veya kısa şerhler yazmasının yanında, yorum olmayan kısa felsefî risaleleri ve özel konularla

70 Harvey, Steven, *İslam Felsefesi ve Yahudi Felsefesi*, çev. M. Cüneyt Kaya, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Y., İstanbul 2007 s. 389.

71 Street, Tony, *Arabic Logic*, ed. Dov M. Gabbay and John Woods, *Handbook of the History of Logic*, Elsevier, North Holland 2004 c.1. s.534–535.

72 Kutluer, İlhan, *Felsefe Tasavvuru*, İz Y., 2. Basım, İstanbul 2001 s. 69.

73 Ülken, age., s. 117.

74 Street, agm., s. 535.554.

75 Bkz. Taş, İsmail, *Ebu Süleyman es-Sicistani ve Felsefesi*, Kömen Y., Konya 2006 s. 90, 104.

76 Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Y., İstanbul 2004 s. 138.

77 Bkz Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, Ülken Y., 5. Basım, İstanbul 1998 s. 197.; Bedevî, Abdurrahman, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslamın Rolü*, çev. Muharrem Tan, İz Y., İstanbul 2002 s. 210.

78 Şehrazûrî, age., s. 182.

79 Bkz. İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a*, nşr. M. Bouyges, Beyrut 1973.

ilgili bağımsız kompozisyonları da vardır. Onun eserlerinin çoğu günümüze kadar gelemediğinden bunların sayısı hakkında kesin bir şey söylemek zordur. İbn Nedim'e göre İskender'in on kitabı ve on beş makalesi,⁸⁰ İbnü'l-Kiftî'ye göre beş kitabı, on bir makalesi,⁸¹ İbn Ebî Usaybia'ya göre on iki şerhi ve kırk tane risalesi vardır.⁸²

2.1. ŞERHLERİ

İskender'in büyük eserleri Aristoteles'in yorumlarından oluştuğu için eserlerine genel olarak şerhler veya yorumlar denmiştir. Aristoteles'in eserleri ilim anlayışına uygun olarak mantık, fizik, psikoloji, metafizik ve ahlak konularına göre incelenmiştir. Biz de Aristoteles yorumcusu olmasından dolayı İskender'in eserlerini bu çerçevede ele alacağız. İlk önce mantıkla ilgili şerhlerinin ve eserlerinin neler olduğuna ve Aristoteles'in mantık eserlerinin tamamını kapsayıp kapsamadığına bakacağız.

2.1.1. Mantıkla İlgili Şerhleri

Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerinin tamamına Organon denmiştir. Organon; *Kategoriler*, *Önerme*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Cedel ve Sofistik Delillerin Çürütülmesi* adlı eserlerden müteşekkildir. Bazı felsefe tarihçileri Organona *Hitabet* ve *Şiir* adlı eserleri de eklemiştir. İbn Ebî Usaybia'ya göre İskender, Aristoteles'in *Kategoriler*, *Önerme*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Cedel*, *Hitabet* ve *Şiir* adlı eserlerine yorum yazmıştır.⁸³ Nitekim İskender'in mantık görüşlerine dair *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias* adlı eseri yazan Flannery'ye göre İskender, Organonu meydana getiren bütün parçalara yorum yazmıştır.⁸⁴

Ebu Zekeriya Yahya b. Adî (893–974), İskender'in *Kategoriler* yorumunun yaklaşık olarak üç yüz varak olduğunu belirtmiştir. Bu kitabı Fârâbî ve Mettâ b. Yunus yorumlamıştır. Bu esere ait olmak üzere İbnü'l-Mukaffa, İbn Behriz, Kindî, İshak b. Huneyn ve Râzî kısa veya uzun özetler yazmışlardır.⁸⁵ İskender'in *Kategoriler* yorumuna İslam filozoflarından

80 İbn Nedîm, age., s. 308–324.

81 İbnü'l-Kiftî, age., s. 41.

82 İbn Ebî Usaybia, age., s. 106,107.; İbn Ebî Usaybia, İskender'in Aristoteles'e ait 12 kitabın şerhini yaptığını söylemiştir. İbn Ebî Usaybia, age., s. 70. Bedevî ise yanlışlıkla 12 kitap yerine "İbn Ebî Usaybia'nın İskender'in Aristoteles'e ait dokuz kitabın şerhini yaptığı ifadesini vermiştir. Bedevî, Abdurrahman, *Aristû Inde'l-Arab*, Mektebetü'n-Nahdiyyeti'l-Misriyyeti, Kahire 1947 s. 55.

83 İbn Ebî Usaybia, age., s. 70.

84 Flannery, age., s. XIX-XX.

85 İbn Nedîm, age., s. 308.

Ebu'l-Ferec b. Tayyib es-Serahsî (ö. 889) ise tam anlamıyla onun tekrarı niteliğinde bir şerh kaleme almıştır.⁸⁶

İskender'in *Önerme*'ye yazdığı yorum bulunamamıştır. *Birinci Analitikler*, İskender'in en güzel şekilde yorumladığı bir eserdir. Bu konuda iki farklı yorumu vardır. Birinci yorumu ikincisinden daha tamdır. *İkinci Analitikler*'i de şerhetmiştir ancak eser mevcut değildir. *Cedel*'in birinci makalesinin bir kısmı, beşinci, altıncı, yedinci ve sekizinci makalelerinin ise yorumu mevcuttur.⁸⁷ Ülken'e göre *Birinci Analitikler* isimli Aristoteles'in eserini İskender *el-Eşkâlü'l-Hamliyye* bölümüne kadar tefsir etmiştir. Ondan sonrasının yorumlanması Hıristiyanlarca menedildiğinden, kalan kısma şerh yazmamıştır.⁸⁸ Bu da İskender'in Hıristiyanların baskısına maruz kaldığını göstermektedir.

Yahya b. Adî, *Cedel* hakkındaki tefsirinin ilk kısımlarında şöyle demiştir; *"Bu kitabın tefsirleri içerisinde İskender'den evvel bu kitabı yorumlayan başka bir kimsenin yorumuna rastlamadım. Ammonius'un şerhleri Cedel'in ilk dört makalesine ait, İskender'in şerhleri ise son dört makaleye aittir. İskender'in ve Ammonius'un yapmış oldukları tefsirler ise Süryaniceye İshak tarafından nakledilmiştir."*⁸⁹

Todd'a göre İskender, *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* dışındaki Aristoteles'in mantıkî eserlerinin tamamını yorumlamıştır. *Birinci Analitikler*'in Birinci Kitabına ve *Topikler*'e yaptığı yorum bugün mevcuttur. İskender'in eserlerinin seleflerinin eserlerinden hacimce fazla olup olmadığını değerlendirmek ise zordur. Çünkü ilk yorumcular atf yapmaksızın ardılları tarafından sık sık tekrar edilmiştir.⁹⁰ Todd'a göre İskender, Aristoteles'in *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* isimli eserine yorum yazmamıştır, ancak Ebbesen'e göre yorum yazmıştır.⁹¹ Halbuki İbn Nedîm'in verdiği bilgilere göre İskender'in bu yorumu Musul'a kadar ulaşmıştır.⁹² Nitekim İlk İslam filozofu Kindî, *Sofistika (el-Mugâlitîn)* isimli bir tefsir kitabı yazmış, bu tefsiri yazarken Afrodîsî'nin tefsirini esas

86 Gutas, age., s. 138.

87 İbn Nedîm, age., s. 308.; İbn Ebî Usaybia, age., s. 70.

88 Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 132.

89 İbn Nedîm, age., s. 309.

90 Todd, age., s. 14. Todd'un aksine, biraz önce ifade edildiği üzere, İslamî kaynaklarda İskender'in Aristoteles'e ait *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* adlı esere de yorum yazmış olduğu nakledilmektedir.

91 Ebbesen, Sten, *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi*, Leiden 1981 s. 242.

92 İbn Nedîm, age., s. 309.

almıştır.⁹³ Tabakat eserlerinden İskender'in *Hitabet* ve *Şiir* adlı eserlerinin de olduğunu öğrenebilmekteyiz.⁹⁴ Bu bilgilerden hareketle İskender'in Organonun tamamını içeren şerhler yazdığını ve ayrıca bu eserlerin İslam dünyası tarafından da tanındığını ifade etmemiz mümkündür.

2.1.2. Fizikle İlgili Şerhleri

Aristoteles'in tabiatla ilgili eserleri içeriği az olan eserlerle birlikte başat olarak *Fizik (Physica)*, *Gökyüzü ve Yeryüzü (De Caelo et Mundo)*, *Oluş ve Bozuluş (De Generationa et Corruptione)* ve *Meteoroloji (Meteorologica)*'den oluşur. İskender'in *Fizik* yorumu, Aristoteles'in sekiz makaleden oluşan eserinin⁹⁵ tamamını kapsamaktadır.

Muhammed b. İshak, İskender'in sekiz bölümden oluşan *Fizik* adlı yorumun her bir bölümünü farklı bir mütercimmin tercüme ettiğini ifade etmiştir.⁹⁶ Aristoteles'in *Gökyüzü ve Yeryüzü* isimli eseri dört makaleden ibarettir. İskender, birinci makalenin bazı kısımlarını şerh etmiştir.⁹⁷ Aristoteles'in tabiatla ilgili olan diğer bir eseri de *Oluş ve Bozuluş*'tur. İskender, bu kitabın tamamını yorumlamıştır.⁹⁸ İskender, *Meteoroloji*'ye de bir şerh yazmıştır. Bu şerh Süryaniceden önce doğrudan Yunancadan Arapçaya çevrilmiş, fakat daha sonra Yahya b. Adî, Süryanice bir tercüme bularak, ondan yeniden Arapçaya tercüme etmiştir.⁹⁹ Aristoteles'in *Meteoroloji* isimli kitabını tahkik eden Guilelmus Stüve iki yazmaya itimat etmiştir. İlk yazma iç içe girmiş üç şerhten oluşmuştur. Sayfanın ortasındaki şerh İskender'e aittir.¹⁰⁰

Buna göre İskender, Aristoteles'in *Fizik*, *Gökyüzü ve Yeryüzü*, *Oluş ve Bozuluş* ve *Meteoroloji*'den oluşan dört başat fizikî eserine yorumlar

93 Ülken, age., s. 133.

94 İbn Ebî Usaybia, age., s. 69–70. İbnü'l-Kiftî, aynı olayı rivayet etmekle birlikte *Şiir* kitabının yerine *Şairler* isimli bir kitaptan da bahsetmektedir. İbnü'l-Kiftî, age., s. 41. İbn Cülcül, Aristoteles'in *Hatipler* ve *Şairler* isimli bir eserinin olduğunu söylemektedir. İbn Cülcül, *Tabakatü'l-Etbbâ vel-Hükemâ* nşr. Fuad Seyyid, Kahire 1955 s. 25. Buna göre İskender, Aristoteles'in *Hitabet* ve *Şiir* isimli eserinin, dışında eğer ona ait *Şairler* ve *Hatipler* isimli ayrı bir eser varsa ona da yorum yazmış olabilir.

95 Bkz. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, KBY., 2. Basım, İstanbul 2001.

96 İbn Nedîm, age., s. 309–310. Kaya'ya göre İbn Nedîm'in bu rivayetindeki tercüme etmek anlamına gelen nakl sözü kapalı bir ifade olduğundan, bazı yerlerde naklin Grekçe'den Süryanice'ye mi, Süryanice'den Arapçaya mı olduğunu kestirmek mümkün görünmemektedir. Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 144.

97 İbn Nedîm, age., s. 310.; İbn Ebî Usaybia, age., s. 70.

98 İbn Nedîm, age., s. 310, 324.; Fahri, age., s. 20.

99 İbn Nedîm, age., s. 311.

100 Bkz. Bedevî, Abdurrahman, *Şurûhun alâ Aristû Mefkûdetün fil-Yûnâniyyet ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Mağrik, Beyrut 1971 s. 12.

yazmıştır. *Fizik, Gökyüzü ve Yeryüzü* isimli eserlerinin yorumunun büyük bir kısmı İskender'den yararlanan Simplicius'un, bir kısmı da Philoponus'un yorumundan meydana çıkarılmıştır.¹⁰¹

2.1.3. Psikolojiyle İlgili Şerhleri

Aristoteles'in psikolojik eseri olan *De Anima (Nefse Dair)* üzerine kadim devirde birçok şerh yazılmıştır.¹⁰² İskender'in *Nefse Dair* isimli bir yorumu vardır. İbn Nedim, bu yorumu İskender'in kitapları içerisinde ele almış, ancak parantez içerisinde bunun bir makale olduğunu belirtmiştir. İbn Ebî Usaybia da *Nefs* isimli araştırmanın bir makale olduğunu, ayrıca Aristoteles'in *Nefs* kitabındaki ikinci makeden bir bölümü de İskender'in makale şeklinde yorumladığını ifade etmiştir.¹⁰³

Todd'a göre Aristoteles'i psikolojik eserleriyle geniş bir şekilde ele alan ilk peripatetik İskender'dir. O, *De Anima* hakkında büyük bir yorum yazmıştır. Ancak bugün *De Anima* adlı eserden var olan kısımlar Philoponus'tan alıntılanmıştır. Bu eserinde İskender, nefsin oluşumuna dair karşıt görüşleri ve aynı tarzdaki aklın tabiatını ortaya koymuştur. Bu konuda mevcut olan diğer eseri ise; *De Sensu*'dur. İskender, bu konuda yorum yazmaya, *On Vision* isimli bir eser yazan öğretmeni Sosigines tarafından yönlendirilmiştir.¹⁰⁴

Todd, her ne kadar bugün mevcut olan İskender'in *De Anima*'sının Aristoteles'in *De Anima*'sının yorumu olduğunu ifade etse de, Sharples'e göre mevcut *De Anima* Aristoteles'in *De Anima*'sının yorumu değil, kendine özgü bir eserdir.¹⁰⁵ İskender'in *De Anima*'sı, Aristoteles'in psikolojisi ve özellikle onun akıl nazariyesiyle ilgili olarak İslam filozoflarının düşüncelerinin gelişmesinde kesin bir rol oynamıştır.¹⁰⁶ Nitekim Fârâbî, İskender'in *Makale fi'n-Nefs*'inin tercümesini şerh etmiştir.¹⁰⁷

2.1.4. Metafizikle İlgili Şerhleri

Aristoteles'in *Metafizik* adlı eseri *Harfler ve İlahiyat* olarak meşhurdur.

101 Todd, age., s. 14.

102 Bkz. Medkür, İbrahim, *Fârâbî*, çev. Osman Bilen, ed. M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe Baskının Ed. Mustafa Armağan, İnsan Y., İstanbul 1990 c. 2, s. 77.

103 Bkz. İbn Nedim, age., s. 313.; İbn Ebî Usaybia, age., s. 70–71.

104 Todd, age., s. 14–16.

105 Bkz. Sharples, R. W., *Introduction, Supplement to on the Soul Alexander of Aphrodisias*, Cornell University Press, **Duckworth, Ithaca and London 2004** s. 1–3.

106 Fahri, age., s. 15.

107 Ülken, age., s. 104.

İskender, bu eserin Nu ve Lamda bölümünü yorumlamıştır. Nu bölümü Grekçe olarak mevcuttur. Lamda bölümünü ise Ebu Bişr Metta tercüme etmiştir. Bu, Arapçaya tercüme edilen ikinci bölümdür.¹⁰⁸ *Metafizik*'in Yunan şerhlerinin gerek metnin tesisi, gerekse yorumu ile ilgili olarak en önemlisi İskender'inkidir. İskender'in Aristoteles'in *Metafizik*'inin tamamına yorum yaptığı söylenilmektedir. Ancak sadece A-Δ (ilk beş) kitapçıkların şerhi onun elinden çıkmış görünmektedir.¹⁰⁹

Bugün elimizde İskender'in Aristoteles'in *Metafizik*'inin ilk beş kitapçığına yazmış olduğu yorum mevcuttur. Bu yorumların her biri ayrı ayrı ve açıklamalarıyla birlikte yayımlanmıştır. Aristoteles'in *Metafizik*'inin beşinci kitabından sonraki bölümlerinin yorumları muhtemelen İskender'e ait değildir, Michael of Ephesos'a (XI. yüzyıl) izafe edilmektedir. Michael'a verilen Pseudo-Aleksandros (Sahte-İskender) adının nedeni de budur.¹¹⁰

2.1.5. Ahlakla İlgili Şerhleri

İskender'in ahlak felsefesiyle ilgili düşüncelerine baktığımızda, Todd'a göre otantikliği şüpheli *Quaestiones* adlı derleme eserin dördüncü bölümünde, *Problem in Ethics* başlığı altında bulunmaktadır.¹¹¹ Sharples'e göre bu eser orijinaldir ve ismi *Ethical Problems*'dir. Özellikle Aristoteles'in ahlak konusundaki düşüncelerini yansıtmaktadır.¹¹²

2.2. KÜÇÜK İLMİ ESERLERİ

Özel metinlere yoğunlaşma problematik konuların yeterli bir şekilde tartışılmasını veya karşıt görüşlerin geniş ve yeterli bir şekilde işlenmesini engelleyebilmektedir. Hatta bu tarz yorum, sentezlerden oluşan çeşitli ilmi eserlerden elde edilen metinlerdeki geniş çaplı sorunların anlaşılmasını da sınırlar. Bu eksiklikleri karşılamak için İskender çeşitli monografiler yazmıştır. *De Providentia*, *De Fato* ve *De Mixtione* isimli eserleri İskender'in monografileridir. Bunlar, zamanındaki felsefi kültürdeki sıkıntılara verilen cevapları içerir. Ayrıca bu araştırmalarda kuvvetli polemik unsurlar vardır. *De Providentia* kaybolmuş ilmi bir eserdir. İskender, bu eserde Aristoteles'in dolaylı olarak ele aldığı sorunları ele almıştır. *De Providentia* ilâhî inâyettele

108 İbn Nedîm, age., s. 311.; Fahri, age., s. 22.

109 Tricot, John, *Giriş*, Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Y., 2. Basım, İstanbul 1996 s. 7, 8.; Todd, age., s. 14–15.

110 Tricot, age., s. 30.; Lloyd, age., s.73.

111 Todd, age., s. 19.

112 Sharples, R. W., *Introduction, Alexander of Aphrodisias; Ethical Promlems*, Cornell University Press, London 1990 s. 5–6.

ilgili Peripatetik şüpheciliğin standart Hıristiyan eleştirilerinin cevabıdır. Ayrıca bu eser yeni yöntemlerdeki İskender'in gerekli olan doktrinlerinin gelişimini de içermiştir.¹¹³

De Fato, Stoacı kader öğretisinin uzun bir eleştirisini ve buna paralel olarak Peripatetik teorinin temellerini içerir. İnâyet konusuna dair bir eserdir. Bu eserde inâyet teorisiyle Aristotelyen kozmolojinin birleştirilmesi denenmiştir. *De Fato* sorunlara dair uzun süreli devam eden tartışmaları kapsar.¹¹⁴ İskender, imparatora *De Fato* isimli eserinde şöyle der: “*Bu kitap kader ve sorumlulukla ilgi Aristoteles’in ele aldığı doktrinlerden oluşmaktadır.*”¹¹⁵

Bugün tamamı var olan *De Mixtione*, stoacı Tanrı, kader, inâyet ve nefis doktrinlerinin temelini oluşturan fiziksel teorinin kritiklerini içerir. Bu yorumunda İskender, Aristoteles’in fiziğe ait eserlerinin bir kısmını ele almıştır. Karışım ve organik büyüme konusuna dikkat çekmesinin yanında Aristotelyen problematiğin özel tartışmalarını da incelemiştir. Bu yorumlarında Stoacılara cevap verirken, paganlar ve Hıristiyanlar tarafından saldırılan Peripatetikleri de çok geniş bir şekilde savunmuştur.¹¹⁶

De Mixtione, içerik olarak Philoponus’un eserinden çıkarılmıştır. İskender’in felsefi olarak ele aldığı, fiziksel cisimlerin karışımını içeren daha az önemli bir araştırmadır. Bu eser hem Aristoteles’in doğa felsefesiyle ilgili düşüncelerinin izahını hem Aristoteles felsefesinde gelişen fikirlerle yüzleşmede Peripatetik skolastiğin gelişimini hem de Stoacı fiziğin geniş bir tartışmasını sunmuştur. Bu yönden İskender’in Grek felsefi geleneğine çok büyük katkısı olmuştur. Ancak bugün İskender’in bu konudaki önemi ihmal edilmiş ve geniş bir şekilde göz ardı edilmiştir.¹¹⁷

2.3. ŞÜPHELİ ESERLERİ

İskender’in başarılı yorumlar ve monografilerinin yanında ona atfedilen otantikliği şüpheli birkaç eseri daha vardır. Bunların çoğu sahte zannedilerek ihmal edilmiştir: *De Febribus*, *Physici et Medici Graeci*, *Problemata*’nın dört bölümü, *Aristoteles*, *Opera Omnia*. Bunlarla birlikte şüpheli görülen iki derleme eseri daha vardır ki bunlar büyük eserlerinin

113 Bkz. Todd, age., s. 16–17.

114 Todd, age., s. 16.

115 Bkz. Aphrodisias, age., s. 41.

116 Bkz. Todd, age., s. 17.

117 Todd, age., s. XI.

konularıyla yakından ilgilidir. Bunlardan birincisi *The Mantissa*'dır. Bu eser, gerçekte, ikinci kitap olarak *De Anima*'nın sonuna eklenmiştir. Giriş kısmında psikolojiyle ilgili beş konuyu içeren özel metinler dizgesinden oluşmuştur. İlk yirmi bölüm çeşitli konuların incelenmesidir. Diğer kısımlar fizik ve ahlak problemlerini kapsar. Son dört bölüm ise Peripatetik kader ve inâyet öğretisine ayrılmıştır.¹¹⁸ Polemik tarzda yazılan bu eserde de İskender'in esaslı rakipleri stoacılar. Bu tekstlerin çoğunluğunda anti-materyalist bir tutum vardır ve bu tutum metinlere temel bir birliktelik vermiştir. Öyle ki anti-materyalist form temel olarak İskender'in Stoacı karışım teorisinin büyük eleştirisinden alınmıştır.¹¹⁹

The Mantissa bugün mevcuttur ve Sharples tarafından *Supplement to on the Soul* adıyla yayımlanmıştır. *Supplement to on the Soul*'un otantikliğiyle ilgili şüpheler olmakla birlikte, bu eserin doğrudan İskender tarafından tamamlandığına dair güçlü kanılar da vardır. Galen'in bu eseri "İskender'in eseri" diye eleştirmesi, bu eserin İskender'e ait olduğunu gösteren en önemli veridir. Ayrıca içerik olarak İskender'in kendi eseri *De Anima*'sının ve Aristoteles'in *De Anima*'sının yorumu ile çok yakın düşünceler bağıntısına sahip olması ve içeriklerinin çoğunlukla aynı olması da bu eserin İskender'in eseri olmasına yönelik başka bir kanıttır. Sharples'e göre aslında *Supplement to on the Soul*, İskender'in kendi eseri olan *De Anima*'sının özetidir.¹²⁰

İkinci önemli şüpheli derleme eser, *Quaestiones* olarak bilinen metinlerin heterojen bir grubudur. Dört bölüm olarak düzenlenmiştir. Dördüncü bölüm *Problem in Ethics*, doğrudan eserin başlığını yansıtan bir isimdir. *Fizikî Sorunların Problemleri ve Çözümleri (Problems and Solutions of Physical Quaestions)* olarak isimlendirilen diğer üç bölüm, aslında sorunlarla ilgisi olmayan 69 başlık içerir. 24 başlık fizikle, 17 başlık psikolojiyle, 11 başlık mantık ve metafizikle, 6 başlık ise kader ve inâyet

118 Sharples, İskender Afrodisi'nin nefse ilgili en önemli düşüncelerini koleksiyon olarak bir araya getirmiş ve *Mantissa* diye meşhur olan esere *Supplement to on the Soul* ismini vermiştir. *Supplement*'teki 3, 4, 6, 8, 14 ve 20. sorunlar Stoacılar karşı, 7. sorun Numenius'a karşı, 9 ve 13. sorun Peripatetik görme teorilerini eleştirenlere karşı yöneltilmiştir. 5 ve 21. sorunda Aristocu doktrinin bazı özel noktadaki yorumu ele alınmıştır. 21. sorun Aristoteles'in *Metafizik*'iyle ilgilidir. 24. sorunda Aristocu şans kavramı ele alınmıştır. 9. sorun İskender'in kaybolan eseri *Nasıl Görürüz* ve hocası Sosigenes'in *Görmeye Dair* adlı eserinin incelenmesidir. 17–20 ve 22–25. sorunlar ise ahlakla ilgilidir. İskender'in *Supplement*'inde psikoloji, metafizikle ve ahlakla ilgili sorunların yanında renk ve görme gibi teoriler de bulunmaktadır. Bkz. Sharples, *Supplement to on the Soul Alexander of Aphrodisias*, s. 1–3.; Todd, age., s. 18.

119 Sharples, age., s. 1-8.; Todd, age., s. 19.

120 Bkz. Sharples, age., s. 1–5.

sorunlarıyla ilgilidir. Bu özelliklerle birlikte eserin bir kısmı pedagojik yöntemlerle, bir kısmı da İskender'in otantik eserlerinin temel düşünce tarzlarıyla çok yakın ilişkiye sahiptir. Eserin bu karmaşık düzeninde bazı konular ayırt edici olmuştur. Psikoloji ile ilgili metinler İskender'in *De Anima*'sının yorumuna ilişkin notların sistematize edilmesi olabilir. Fizikle ilgili bölümlerinin *De Generatione et Corruptione*'daki konularla benzerlikleri vardır. Ayrıca bu eser, bir kısmı öğrencilerinin notları olduğu fikrini uyandıran basit özelliklere de sahiptir.¹²¹

2.4. MAKALELERİ VE RİSALELERİ

İbn Nedim, mütercimine işaret etmeksizin İskender'e ait 15 risalenin ismini, İbnü'l-Kiftî 11 risalenin ismini, İbn Ebî Usaybia ise Aristoteles'in eserlerine yazdığı şerhlerden, Galen'e reddiyeden ve bağımsız konulardan oluşan kırk adet risalenin ismini zikretmiştir.

İbn Nedim'e göre İskender'in risalelerinin ve makalelerinin isimleri şunlardır; *Kitâbü'n-Nefs, Kitâbü'r-Reddi alâ Câlînûs fi't-Temekkün, Kitâbü'r-Reddi Aleyhi (Câlînûs) Fi'z-Zamân ve'l-Mekân, Kitâbü'l-Ebsâr, Mebâdiü'l-Küll, Kitâbü Aksî'l-Mukaddemât, Kitâbü Usûli'l-Âmmiyeh, Fi Enne'l-Mevcûde Leyse Mücennisün li'l-Mâkûlâtî'l-Aşer, Kitâbü'l-Înâyeh, Kitâbü'l-Farkı Beyne'l-Heyûlâ ve'l-Cins, Kitâbü'r-Reddi alâ men Kâle, İnnehû lâ Yekûnü Şey'ün İllâ min Şey, Fi Enne'l-Ebsâra lâ Tekûnü İllâ Bişüââtin Tünbitü Mine'l-Ayn, Ve'r-Reddü alâ men Kâle bi İnbisêsi'ş-Şüâ, Kitâbü'l-Levn, Kitâbü'l-Fasl, Kitâbü'l-Malîhulyâ.*¹²²

İbnü'l-Kiftî'ye göre İskender'in makaleleri şunlardır; *Kitâbü'n-Nefs, Kitâbü'r-Reddi ala Câlînûs fi't-Temekkün, Mebâdiü'l-Küll, Kitâbü Aksî'l-Mukaddemât, Kitâbü'l-Înâyeh, Kitâbü'l-Farkı Beyne'l-Heyûlâ ve'l-Cins, Kitâbü'r-Reddi alâ men Kâle: İnnehû lâ Yekûnü Şey'ün İllâ min Şey, Er-Reddü alâ men Kâle Fi Enne'l-Ebsâra lâ Tekûnü İllâ Bişüââtin Tünbisü mine'l-Ayn, Kitâbü'l-Kevn, Kitâbü Esâülücyâ, Kitâbü'l-Fasl.*¹²³

İbn Ebî Usaybia ise İskender'e ait kırk adet makaleden ve risaleden söz etmiştir. Bunlar; *Kitâbü'n-Nefs, Fi'l-Fasli Hâssaten mâ Hüve alâ Ra'yi Aristûtâlîs, Fi'Reddi ala Câlînûs fîmâ Taane ala Kavli Aristutalis inne Külle mâ Yeteharrakü fe İnnemâ Yeteharrakü an Muharrik, Fi'l-Akl alâ Ra'yi Aristûtâlîs, Mebâdiü'l-Küll, Fi Tefsîri Makâlehü Aristutalis fi Tarîkı'l-Kismeti*

121 Todd, age., s. 19.

122 İbn Nedîm, age., s. 313.

123 İbnü'l-Kiftî, age., s. 41.

alâ Ra'yi Eflâtun, Fi'l-Ezdâdi ve Ennehâ Evâilü'l-Eşyâi alâ Ra'yi Aristûtâlîs, Fi Enne'l-Kuvvete'l-Vâhidete Takbelü'l-Ezdâde Cem'ian alâ Ra'yi Aristûtâlîs, Fimâ İstahracehû min Kitâbi Aristûtâlîsi'l-İezî Yeddeî Birrûmiyyeti Sûlûciyen ve Ma'nâhü el-Kelâmü fî Tevhîdî'l-İllâh, Makâleten Tetedammenü Faslen mine'l-Makâleti's-Sânîyeti min Kitâbi Aristûtâlîs Fi'n-Nefs, Fil-farkı Beyne'l-Heyûlâ ve'l-Cins, Fi'l-mâddeti ve'l-Ademi ve'l-Kevni ve Halli Mes'eleli Linâsin mine'l-Kudemâi Ebtalü bihâ'l-Kevne min Kitâbi Aristûtâlîs fî Sem'ül-Kiyân, Kitâbü'n-Nefs, Fî Aksil Mukaddemât, Kitâbü'l-İnâyeh, Fi'l-Farkı Beyne'l-Mâddeti ve'l-Cins, Kitâbü'r-Reddi alâ men Kâle; İnnehû lâ Yekûnü Şey'ün İllâ min şey, Er-Reddü alâ men Kâle fî Enne'l-Ebsâra lâ Yekûnü Bişûââtin Tünbisü mine'l-Ayn, Fi'l-Levni ve eyyi Şey'in Hüve ala Ra'yi'l-Feylasûf, Malîhulyâ, Fi'l-Ecnâsi ve'l-Envâ, Fi'r-Reddi alâ Câlînûs fil-Makâleti's-Sêmineti min Kitâbihi fi'l-Buhân, Fi'r-Reddi alâ Câlînûs fî Mâddeti'l-Mümkün, Fi'l-Füsûlî'l-letî Tükassemü bihâ'l-Ecsâm, Fi'l-Âlemi ve eyyi Eczâihi Tahtêcü fî Sebâtihâ ve Devâmihâ ilâ Tedbîri Eczâin Uhrâ, Fi'tTevhîd, Kitâbü Ârâi'l-Felâsifeti fi'tTevhîd, Fî Hudûsi's-Suveri lâ min Şey, Fî Kıvâmi'l-Umûri'l-Âmmiyeh, Fî Ennel Keyfiyyâti Leyset Ecsâm, Fi'l-İstitâat, Fi'z-Zamân, Fi'l-Heyûlâ ve Ennehâ Ma'lûletün Mef'ûleh, Fi'l-İleli'lletî Tühaddisü fî Femi'l-Mi'deh, Fî İsbâtî's-Sûvari'r-Rûhâhiyyeti'l-letî lâ Heyûlâ lehâ, Fî enne Külle İlletin Mübâyetinin fe Hiye fî Cem'ül'l-Eşyâi ve Leyset fî Şey'in mine'l-Eşyâ, Fi'l-Umûri'l-Âmmiyeti ve'l-Külliyeti ve Ennehâ Leyset 'Ayânen Kâimeh, Fi'Reddi alâ men Zeame Enne'l-Ecnâse Mürekkebetün mine's-Suveri izâ Kâneti's-Suveru Tenfesilü Minhâ, Fî Enne'l-Füsûle'l-letî bihâ Yengasimü Cinsün mine'l-Ecnâsi Leyse Vâcibün Zarûraten en Tekûne İnnemâ Tücedü fî Zâlike'l-Cinsi Vahdehü'l-iezî İyyâhü Tükassemü bel kad Yümkünü enYükassime bihâ Ecnâsen Eksera min Vâhidin Leyse Ba'duhâ Müretteben Tahte Ba'd, Fi'l-Cins, Fi'l-Kuvveti'l-Âtiyeti min Haraketi'l-Cirmi's-Şerîfi'l-Vâkiati Tahte'l-Kevni ve'l-Fesâd isimli makalelerdir.¹²⁴ Tabakat eserlerindeki makalelerin isimlerini birbirleriyle karşılaştırdığımızda İskender'in birbirinden farklı kırk dört adet risalesinin mevcut olduğunu görmekteyiz.

Bedevi Grekçe asılları kaybolup İslam felsefesine ait yazmalar vasıtasıyla Arapçaları günümüze intikal eden on makaleyi *Aristu Inde'l-Arab* isimli eserinde yayımlamıştır.¹²⁵ Bunları, *La Tranmission de la Philophie Grecque Aumonde Arabe* başlığıyla Fransızcaya çevirdiği eser içinde de neşretmiştir.¹²⁶ Daha sonra bulduğu on iki makaleyi de *Şuruhun*

124 İbn Ebî Usaybia, age., s. 70–71.

125 Bedevî, *Aristu Inde'l-Arab*, s. 253–308.

126 Bedevî, Abdurrahman, *La Tranmission de la Philophie Grecque Aumonde Arabe*, Vrin, Paris 1968 s. 121–165.

alâ Aristû Mefkûdetün fi'l-Yunaniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ adlı kitabında yayımlamıştır.¹²⁷

Bedevî, İskender'e ait 794 numaralı Escorial yazmasında en az 17 risalenin olduğunu söylemiş, sonra da Schneider'in zikrettiği risalelerin ilavesiyle 22 risalenin ismini zikretmiştir.

1. *Fi'r-Reddi ala Calinus fi Mâddeti'l-Mümkün* 2. *Fi'l-Levni ve Eyyi Şey'in Hüve alâ Ra'yi'l-Feylasûfi, ey Aristû* 3. *Fi'r-Reddi alâ men Yekûlü İnnel-Ebsâra Yekûnü bi'ş-Şüââti'l-Hâriceti Inde Hurûcihâ mine'l-Basar* 4. *Fi'l-Hissi ve'l-Masûs ala Ra'yi Aristûtâlîs*: Bu makale İbn Ebî Usaybia'nın *Makâleten Tetedammenü Faslen mine'l-Makâleti's-Sâniyyeti min Kitâbi Aristûtâlîs Fi'n-Nefs* ismiyle işaret ettiği risale olabilir. 5. *Fî Te'sîri'l-Ecrami's-Semâviyyeti ve Tedbîrihâ*: Bu risalenin Aristoteles'in *Meteoroloji* isimli eserinin şerhi olduğu düşünülmüştür. Ancak burada Aristoteles'in *İnahay* kitabı da kastedilmiş olabilir. Bedevî'ye göre İbn Ebî Usaybia'nın *Fi'l-Âlemi ve eyyi Eczâihî Tahtecü fi Sebâtihâ ve Devâmihâ ilâ Tedbîri Eczâin Uhrâ* ismiyle ifade ettiği risaleye veya *Fi'l-Kuvveti'l-Atiyeti min Hareketi'l-Cirmi's-Şerîfi'l-Vâkiati Tahte'l-Kevni ve'l-Fesâd* adlı risaleye işaret etmiş olabilir. Veyahut da İbn Ebi Usaybia'nın eserinde ismi geçmeyen bir risale olabilir. 6. *Kitabü'r-Reddi ala men Kale; İnehû la Yekûnü Şey'ün İllâ min Şey* 7. *Fî Kivâmi'l-Umûri'l-Âmmiyeh*: Bu risale İbn Nedim'in *Kitabü Usulü'l-Âmmiyeh* adıyla işaret ettiği risale olabilir. 8. *Fi'l-İnâyeh*: Bu risale Democritos, Epüküros ve diğer filozofların düşünceleri çerçevesinde ele alınmıştır. Belki Musa b. Meymun'un *Tedbîr* ismiyle işaret etmiş olduğu risale olabilir. Bedevî, İbn Ebî Usaybia'nın *Fi'l-Umûri'l-Âmmiyeti ve'l-Külliyeti ve Ennehâ leyset A'yânen Kâimeh* ismiyle ifade ettiği risale olduğunu tercih etmiştir. 9. *Fî İsbâti's-Suveri'r-Rûhâniyyeti'l-letî lâ Heyûlâ lehâ* 10. *Fî Enne'n-Neşûe ve'n-Nemâe İnnemâ Yekûnâni fi's-Sûreti lâ fi'l-Heyûlâ*: Tabakat kitaplarında bu risale veya buna benzer bir risale bulanamamıştır. 11. *Fi'l-Mâddeti ve'l-Ademi ve'l-Kevni ve Halli Mes'eleti Ünâsin mine'l-Kudemâi Ebtalü bihâ'l-Kevne min Kitabi Aristutalis fi Sem'i'l-Kiyân* 12. *Fî Mebdâii'l-Küllî alâ Ra'yi Aristûtâlîs* 13. *Fi'l-Akl alâ Ra'yi Aristûtâlîs* 14. *Fi'l-Ezdâdi ve Ennehâ Evâilü'l-Eşyâi alâ Ra'yi Aristûtâlîs* 15. *Fi'l-Heyûlâ ve Ennehâ Mef'ûleh* 16. *Fî Enne'l-Kuvvete'l-Vâhidete Takbelü'l-Ezdâde Cemîan alâ Ra'yi Aristûtâlîs* 17. *Kitabü'l-Farkı Beyne'l-Heyûlâ ve'l-Cins*: İbn Ebî Usaybia bu risaleyi iki farklı şekilde *Fil-Farkı Beyne'l-Heyûlâ ve'l-Cins* ve *Fil-farkı Beyne'l-Mâddeti ve'l-Cins* şeklinde ifade etmiştir. 18. *Kitâbü'n-Nefs* 19. *Fi'z-Zamân* 20.

127 Bkz. Bedevî, *Şurûhun alâ Aristû Mefkûdetün fil-Yûnâniyyet ve Resâilü'l-Uhrâ*, s. 19–82.

Kitabü Tarihi 21. *Kavanînü'l-Firaseh (İskender'in Açıklamalarıyla Firaset'in Kanunları)*: Bu eser Mehdi'nin Büyük İskender'e atfettiği kitap olabilir. 22. *Fî't-Tevhîd*, Gerard, bu eserin ilk başlangıcında eseri İskender'e, son kısmında ise Kindî'ye nispet etmiştir. Bu eser Angelica yazmasının son kısmında da İskender'e nispet edilmiştir.¹²⁸ Buradaki 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 18, 20, 21 ve 22 numaralı makaleler Bedevî'nin yayınladığı makalelerden farklıdır. Bedevî'nin yayınladığı ve ismini zikrettiği İskender'e ait makalelerin toplam adedi 34'tür. İskender'in bu risalelerinin bazıları muhtemelen Aristoteles'in eserlerine yazdığı büyük şerhlerinden alıntılanmış olabilir.¹²⁹

İskender'in tabakat eserlerinde zikredilmeyen ancak diğer yazma ve kütüphanelerde bulunan risalelerini de tabakat eserlerinde var olanlarla düşündüğümüz zaman elli dört tane risalesinin bulunduğu ancak günümüze yirmi iki tane risalesinin ulaştığını ifade edebiliriz.

Bazısı bir veya birkaç sayfayı geçmeyen bu risaleler, İskender'in yazdığı şerhlerde yer alan önemli meselelerin sonradan makale veya risâle haline getirilmesinden ibaret olduğu sanılmaktadır. Ayrıca İskender'in bu risalelerinin bazıları muhtemelen İskender'in Aristoteles'in eserlerine yazdığı büyük şerhlerinden alıntılanmış olabilir.¹³⁰ İskender, daha sonraki Simplicius, Philoponus ve Ammonius gibi Grekçe yazan Aristocular tarafından geniş bir şekilde iktibas edilmiştir. Onların eserlerinden elde edilen bilgilere göre, onun kaybolan şerhlerinin bazıları onların eserlerinde yer almıştır.¹³¹ Afrodîsî'ye ait olduğu söylenen bu risalelerin birçok yerinde "İskender dedi ki" gibi ifadelerle cümlelere başlanması, bu ifadelerin ya mütercimler tarafından yazılmış olduğunu ya da makaleleri oluşturan cümlelerin İskender'in düşüncelerini iktibas eden başka felsefi kitaplardan alıntılanmış olma ihtimalini yükseltmektedir.

2.5. GÜNÜMÜZE ULAŞAN ESERLERİ

İskender'in eserlerinin bir kısmı ve risalelerinin çoğu günümüze kadar ulaşmıştır. Mevcut olan yirmi iki risaleyi Bedevî, *Aristu inde'l-Arab* ve *Şuruhun ala Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ* isimli eserlerinde yayımlamıştır. Onları tekrar ifade etmeye gerek yoktur. Bedevî'nin yayımladıkları risaleler haricinde İskender'in günümüze ulaşan eserleri var mıdır? Varsa nelerdir? Şimdi onlara bakalım.

128 Bkz. Bedevî, *Aristu inde'l-Arab*, s. 55–58.

129 Bedevî, *Şuruhun ala Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, s. 11.

130 Bkz. Bedevî, age., s. 11.

131 Flannery, age., s. XX.

İskender'in mevcut olan ve yayınlanan yorumları şunlardır; H. Diels, (ed.) 1882–1909, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlin: Reimer; M. Hayduck (ed.), 1891, Vol. 1. *On the Metaphysics*; M. Wallies (ed.), 1883, Vol. 2.1. *On Prior Analytics 1*; M. Wallies (ed.), 1891, Vol. 2.2. *On the Topics*; M. Wallies (ed.), 1898, Vol. 2.3. *On Sophistical Refutations*; P. Wendland (ed.), 1901, Vol. 3.1. *On De sensu*; M. Hayduck (ed.), 1899, Vol. 3.2. *On Meteorology*.

İskender'in mevcut olan ve notlarla birlikte yayınlanan yorumları şunlardır; Richard Sorabji (Gen. Ed.), London: Duckworth and Ithaca: Cornell University Press: 1989, *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Metaphysics 1*. Tr. with notes W.E. Dooley; 1992, *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Metaphysics 2 & 3*. Tr. with notes W.E. Dooley & A. Madigan; 1993, *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Metaphysics 4*. Tr. with notes A Madigan; 1993, *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Metaphysics 5*. Tr. with notes W. E. Dooley; 1996, *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Meteorology 4*. Tr. with notes E. Lewis; 1991, *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Prior Analytics 1.1-7*. Tr. with notes J. Barnes et al; 1999, *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Prior Analytics 1.8-13*. Tr. with notes I. Mueller with J. Gould; 1999, *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Prior Analytics I, 14-22*. Tr. with notes I. Mueller with J. Gould; 2000, *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's On Sense Perception*. Tr. with notes A. Towey; 2001, *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Topics 1*. Tr. with notes J. M. van Ophuisen.

İskender'in yorumlar dışındaki önemli olan eserleri şunlardır; R.W. Sharples, 1983, *Alexander of Aphrodisias On Fate*. (Text, Translation and Commentary). London: Duckworth; R. B. Todd, 1976, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics: a Study of the De Mixtione with Preliminary Essay*. (Text, translation and commentary). Leiden: Brill; A. P. Fotonis, 1980, *The De Anima of Alexander of Aphrodisias*. (Translation and commentary). Washington, D. C.: University Press of America; R.W. Sharples, 1990, *Ethical Problems*. (Translation with notes). London: Duckworth and Ithaca: Cornell University Press; R.W. Sharples, 1992, *Quaestiones 1.2–2.15*. (Translation with notes). London: Duckworth and Ithaca: Cornell University Press; R.W. Sharples, 1994, *Quaestiones 2.16–3.15*, London: Duckworth and Ithaca: Cornell University Press; N. Rescher, & M. Marmura, 1969, *The Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's Treatise on the Theory of Motion*. (Translation with introduction and notes). Islamabad: Islamic Research

Institute; A. Madigan, 1987, *Alexander of Aphrodisias: The Book of Ethical Problems*. In W. Haase (ed.), ANRW. 1260–1279.

2.6. ESERLERİNİN ÖNEMİ

Bugün elimizde mevcut olan eserlerinden ve kaybolan eserlerinin isimlerinden anladığımız kadarıyla mantık, matematik, tıp, fizik, psikoloji, metafizik ve ahlakla ilgili olarak eserler ve makaleler yazmıştır. Zamanında felsefenin bütün ilimleri kapsadığı düşünülürse felsefenin bütün alanlarıyla ilgilendiği ve o alanlarla ilgili eserler yazdığı söylenebilir. Onun eserlerinden bir kısmı Batılılar tarafından korunurken, risalelerinden büyük bir kısmı, Müslümanlar tarafından muhafaza edilerek günümüze ulaşmıştır. Bu da İslam felsefesinin İskender nezdinde felsefeye olan yadsınamayacak büyük bir katkısı sayılmalıdır.

İskender'in son dönem Grek felsefesi üzerine büyük etkisi sadece Peripatetik okul için sınırlandırılmıştır. Halbuki o, Peripatetik okulu şerhleri ve eserleriyle büyük oranda etkilediği gibi, ayrıca Aristoteles hakkında yazan Platoncu uzun yorumcular geleneğini de etkilemiştir. Nitekim İskender, Plotinus tarafından Aspasius ve Adrastus'la birlikte okunmuş ve değerlendirilmiştir. Plotinus bir dereceye kadar ondan etkilenmiştir. Yeni-Platoncu gelenek tarafından ona karşı ilgi Porphyrius'un *Kategoriler*'i yorumlaması ve ona önsöz yazmasıyla başlamıştır. Bu ilgi V. ve VI. yüzyıllarda Atina ve İskenderiye Platoncu okullarında devam etmiştir. Öyle ki bu yorumcuların eserlerinden İskender'in kaybolmuş yorumlarının çoğu yeniden elde edilmiştir.¹³²

Müslümanlar, Abbasi devleti zamanında özellikle Bağdat'ta Antik Yunan felsefi eserlerin İslam dünyasına intikaline çok büyük önem vermişlerdir. Dokuzuncu yüzyılda hekim Huneyn b. İshak'ın başkanlığında bir Nasturî zümresi Abbasi halifeleri hesabına çalışarak birçok eseri Arapçaya çevirmiştir. Huneyn, oğlu İshak, yeğeni Hubeyş vs. bu çalışanlar arasındaydı. Bu suretle Galen, Hippokrates, Dioskorides, Platon ve Aristoteles'in eserlerinden bir kısmının yanında İskender Afrodisî ve Themistius tarafından Aristoteles için yapılan yorumlar da Arapçaya çevrilmiştir.¹³³

132 Todd, age., s. 19–20.

133 Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 22.

Muhakkik'e göre İslam felsefesinin Gazali veya İbn Rüşd'den sonra sona erdiği düşüncesi yanlıştır. Onlardan sonra dört yüz yılı aşan bir zaman diliminde İslam felsefesi "aşkın hikmet" geleneği içerisinde en parlak dönemini yaşamıştır. Bu dönemde filozoflar Sokrat, Eflatun, Aristoteles ve şarihleri Themistius, İskender vb. den yararlanmışlardır.¹³⁴ *'İslam düşünürleri, Aristoteles şârihlerinden İskender'in şerhlerinden birçoğunu tanımış ve büyük bir kısmını da Arapçaya çevirmişlerdir.'*¹³⁵ Görüldüğü üzere İskender'in eserlerinin büyük çoğunluğu İslam dünyasına tercümeler yoluyla nakledilerek daha İslam felsefesinin ilk evrelerinde İslam filozofları tarafından bilinmektedir. Kısacası İskender, felsefi görüşleri açısından Grek, Arap ve Ortaçağ filozoflarını büyük oranda etkilemiştir.¹³⁶

Bugün Türkiye'de İskender'in hayatı ve çalışmaları çok az bilinmektedir. Aristotelyen doktrinle ilişkili mevcut yorumları ve kısa bilimsel eserleri bile onun felsefesiyle ilgili gerekli bilgileri sağlamaktadır. Bu elde edilen bilgilere göre İskender, sadece Antik şarihlerin önemli birisi olarak değil, aynı zamanda amacı çağındaki felsefi tartışmalarla bağlantı kurarak Aristoteles felsefesini tutarlı bir bütün olarak açıklamak ve savunmak olan önemli bir Aristoteles teorisyeni olarak kabul edilir. Daha sonraki şarihler Yeni-Platoncu düşüncenin uyumlu karışımını teşvik etmek ve Yeni-Platoncu felsefi sistem içerisinde Aristoteles'in yapıtını Platon'la bütünleştirmekle ilgilendiler. Fakat yine de İskender'in eserlerine başvurmaya ve düşüncelerini tartışmaya devam ettiler. Eserlerinin günümüze kadar gelenleri bile onun felsefe açısından değerinin büyük olduğunu ortaya koymaktadır.

134 Bkz. Muhakkik, Mehdi, *İslam Dünyasında Felsefe ve Kurtuba ve İsfahan Konferansının Düzenlenmesinin Gerekliliği*, Name-i Aşına Dergisi, Ankara 2002 Y. 2. S. 4, s. 5–14.

135 Bedevî, age., s. 19–81.

136 Bkz. Lloyd, age., s. 73.

II. BÖLÜM

İSKENDER AFRODİSİ'NİN FELSEFESİ

İskender'e göre felsefe, hakikatin bilgisidir. Öyle ki felsefenin belli bir ereği ve araştırma konusu vardır. Onun ereği, pratik bilimlerden daha çok hakikattir. Hakikat ise teorik felsefe anlamına gelir. Bu nedenle teorik bilginin ereği hakikati elde etmektir. O zaman felsefenin amacı da hakikati elde etmek anlamına gelmektedir.¹³⁷

İskender, kendine özgü düşünce ve eserleriyle birlikte, hakikati araştırmaya kendisinden önce hakikatin bulunması adına büyük gayretler gösteren Aristoteles'in düşüncelerini ve eserlerini yorumlayarak başlamıştır. Bu çerçevede Aristoteles'in eserlerinin çoğunu yorumladığı gibi, kendine özgü görüşler de ortaya koymuştur. Aristoteles yorumcusu olmasının tabii sonucu olarak da Aristoteles'in eserlerinde değindiği konuların çoğuna temas etmiştir. Felsefe alanında genel olarak mantık, fizik, metafizik ve ahlakla ilgili meselelerden söz etmiştir. Biz de felsefe konularını ele alırken Peripatetik geleneğe uygun olarak ilk önce mantıkla ilgili düşünce ve değerlendirmelerinden söz edeceğiz.

1. İSKENDER AFRODİSİ'NİN MANTIĞI

Aristoteles, mantığı ilim olarak kurmadan önce mantıkla ilgili bir hazırlık devresi geçmiştir. Bu çevre Aristoteles'in de içinde yetiştiği ve ondan takriben iki asır önce başlamış olan Antikçağ Grek fikir çevresidir.¹³⁸ Ancak bununla birlikte, mantığı tanımlamak ve dedüktif sistemi meydana getirmek Aristoteles'e nasip olmuştur.¹³⁹

Aristoteles'in bu konuda altı eseri vardır. Bunlar: *Kategoriler (Categorias)*, *Önerme (Peri Hermeneias)*, *Birinci Analitikler (Analytica Priora)*, *İkinci Analitikler (Analytica Posteriora)*, *Topikler (Topica)* ve *Sofistik Delillerin Çürütülmesi (De Sophisticis Elenchis)*'dir.¹⁴⁰ Aristoteles'in altı kitaptan oluşan bu mantık külliyyatına zamanla yine onun kitaplarından olan *Hitabet (Rhetorika)* ve *Şiir (Poetika)* adlı eserleri de ilave edilmiştir.¹⁴¹

137 Bkz. Aphrodisias, Alexander, *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*, tr. with notes W.E. Dooley & A. Madigan, (Gen. Ed. Richard Sorabji), Cornell University Press, Duckworth, Ithaca and London 1992.; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Y., 2. Basım, İstanbul 1996 s. 146.

138 Taylan, Necip, *Mantık*, Marifet Y., İstanbul 1996 s. 26.

139 Aristoteles öncesi mantık tarihiyle ilgili olarak bakınız; Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristoteles'in Mantık ve İlim Anlayışı*, AÜF Y., Ankara 1974 s. 15-57.; Taylan, age., s. 29-30.

140 Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmed İzzet, İz Y., İstanbul 1927 s. 145.

141 Bkz. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, AÜF Y., 2. Basım, Ankara 1974 s. 5.; Taylan, age., s. 31.

Aristoteles'in mantığa ait yazıları ölümünden sonra öğrencileri tarafından bir araya toplanmış, tasnif edilmiş ve gruplara ayrılmıştır. Mantık külliyatı zamanla Organon, bilimin aleti ve vasıtası olarak isimlendirilmiştir.¹⁴² Ancak Aristoteles, mantık kelimesini kullanmadığı gibi, mantıkla ilgili yazılarını da kendisi tasnif etmemiş ve eserlerini Organon ismiyle de adlandırmamıştır.

Kneale'ye göre felsefenin ilk evrelerinde Aristoteles, mantığa dahil olan konular için ilk teknik terim olarak birçok farklı anlamlara sahip olan *diyalektik* kelimesini, ikinci terim olarak da *analitik* kelimesini kullanmıştır. Fakat **mantık (logikhe)** terimini ilk defa İskender kullanmıştır.¹⁴³

İskender'e göre mantık bilimi sıradan bir bilim değildir, aksine çok önemli bir bilimdir. Zira mantık varoluşsal amacın gerçekleştirilmesinde çok büyük bir vasıta; insan, yaşamı boyunca en iyi olan Tanrı'ya benzemeyi ve onun gibi olmayı arzular. Bu arzu gerçeğin düşünülmesi ve bilgiye ulaşılması yoluyla gerçekleşebilir. Bilgiye ise kanıtlama yoluyla ulaşılır. O zaman kanıtlamaya ve böylece (tanıtlama tasımlamacı uslamamanın bir biçimi olduğu ölçüde) tasımlamacı uslamlamaya en yüksek değeri ve onuru vermemiz gerekir.¹⁴⁴ Buna göre düşünmeye, bilgiye ve akıl yürütmeye başvurmaksızın var oluşsal amacın gerçekleşmesi yani Tanrı'ya benzemenin ortaya konulması mümkün değildir.

İskender'in metafiziksel anlamda önem verdiği mantıkla ilgili düşüncelerini açığa çıkarmaya çalışırken bazı soruların cevabını bulmaya çalıştık. İskender'in mantıkla ilgili eserleri nelerdir? Hangileri günümüze kadar gelmiştir? Mantık konusunda kim veya kimlerden etkilenmiştir? Mantıkla ilgili hangi konulara değinmiştir? Mantık felsefeye giriş mi, yoksa felsefenin bir bölümü müdür?

İskender, felsefesini oluştururken ilk önce Aristoteles'in mantık külliyatına yorumlar yazmıştır. *Kategoriler*, *Önerme*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Cedel*, *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*, *Hitabet* ve *Şiir* adlı mantıkla ilgili eserlerin yorumlarını yapmıştır. Bu yorumlardan bugün mevcut olanları *Birinci Analitikler* ve *Cedel*'dir.¹⁴⁵

142 Kneale, William and Kneale, Martha, *The Development of Logic*, Oxford, Clarendon Press, New York and London 1984 s. 23.

143 Bkz. Kneale, age., s. 7, 23.; Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2007 s. 51.

144 Copleston, age., s. 50.

145 İbnü'l-Kiftî, age., s. 41.; İbn Ebî Usaybia, age., s. 70.; İbn Nedîm, age., s. 309.; Rescher, Nicholes, *Studies in The History of Arabic Logic*, Pittsburg 1963 s. 28.; Afrudîsî, İskender,

Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerini kimin tasnif ettiği, Organon ismini kimin verdiği ve Organona hangi kitapların dahil edildiği tartışmalı bir husustur. Ülken'e göre Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerini ilk defa tasnif eden ve Organon ismini veren Diogenes Laertius'tur.¹⁴⁶ Küyel'e göre İskender, Aristoteles'in mantığa ait eserlerinin tamamına yorum yazmasının yanında, mantık kitaplarının bugünkü alınan sistematik şekilde olmasında da etkisi olmuştur. Zira mantık kitaplarının *Kategoriler*, *Önerme*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Topikler*, *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*, *Retorik* ve *Poetik* şeklinde sıralanmasında Aristoteles'in payının olduğu şüphelidir. Bu sırayı tanzim eden İskender ile Aristoteles'in daha sonraki talebeleri olmuştur. Ancak İskender, *Retorika* ve *Poetika'yı* Organona dahil etmediği halde Ammonius ve Simplicius dahil etmişlerdir.¹⁴⁷

Bayraktar'a göre, Aristoteles'in mantık kitaplarını, bugünkü bilinen sırasıyla ilk defa tasnif eden İskender'dir. O, *Birinci Analitikler* ve *İkinci Analitikler'i* birbirinden ayırarak ayrı ayrı ele almış, Aristoteles'in mantığa dahil etmediği *Poetik* ve *Retorik'i* de ona ekleyerek Aristoteles mantığını sekiz bölüm ve sekiz kitaba çıkarmıştır. Bu eserlerin tamamına birden "*Organon*" adını vermiştir. Bundan sonra Aristoteles'in mantığa ait külliyatına "*Organon*" adını vermek adet haline gelmiştir.¹⁴⁸ Buna göre İskender, mantıkla ilgili eserleri tasnif ederek, eserlere *Poetik* ve *Retorik'i* de ilave etmiş ve eserlerin sayısını çoğaltmış ve tamamını bugün bilinen anlamda Organon diye isimlendirmiştir.

İskender'in mantıkla ilgili makaleleri ise şunlardır; *a Tratise on the Conversion of Propositions, On Utterances, On Hypothetical, Mixed Modal Syllogisms'dır*. Bunların yanında daha kısa mantıkî problemler ve mantıkî notlar da ele almıştır.¹⁴⁹ İskender'in mantıkla ilgili eserleri Aristoteles'in Organonunun yorumlarıdır. Makaleleri ise genel olarak Aristoteles mantığının bazı meselelerine hasredilmiş olmakla birlikte Stoacılığa ve Galen'e reddiyelerden oluşmuştur.¹⁵⁰

Mantığın felsefe sistemi ile ilgili olan münasebeti hakkında mantıkçılar

Fî İnikâsî'l-Mukaddemât, çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristû Mefkûdetün fî'l-Yûnâniyyeti*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1971 s. 59.

146 Ülken, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942 s. 32.

147 Küyel, Mübahat Türker, *Fârâbî'nin Şera'itul-Yakini*, Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 1963'ten Ayrı Basım, Ankara 1984 c. I s. 156–157.

148 Bayraktar, age., s. 59, 158.

149 Aktaran: Flannery, age., s. XX.

150 Bkz. Bedevî, age., s. 9–11, 55–80.; İbn Ebî Usaybia, age., s. 70–71.; İbn Nedîm, age., s. 308–313.; İbnü'l-Kiftî, age., s. 41.

arasında üç görüş vardır. Aristotelesçiler için mantık felsefeye bir giriştir. Stoacılar ve Platon için felsefenin esaslı bir kısmıdır. Yeni-Platonculara göre mantık, hem felsefeye giriş hem de felsefenin bir kısmıdır.¹⁵¹ Aristoteles ise mantığı felsefe çalışmaları için bir ön bilgi, ilimlerin girişi, ilmin aleti ve aracı olarak görmüştür.¹⁵²

İskender, Aristoteles'in yaklaşımına uygun olarak mantığı felsefe ve ilimler için bir alet olarak görmüştür. Buna bağlı olarak kendisinden sonra gelen filozoflar da genel olarak mantığı bir alet ilmi olarak görmeye devam etmişlerdir. Nitekim İskender, bu konuda İslam filozoflarını etkilemiştir.¹⁵³ Zira Bayraktar'a göre mantığın felsefenin bir disiplini değil, bir aleti olması fikrini Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve diğerleri ondan almışlardır.¹⁵⁴

İskender, *Birinci Analitikler'e* dair yorumunda mantığı felsefenin esaslı bir bölümü olmaktan ziyade bir aracı olarak görmüş, ancak böyle olduğu için daha az dikkat ve çalışma konusu olmayacağını da belirtmiştir. Zira mantık ve kanıtlama çok değerli ve çok onurlu bir iştir. Felsefenin elde edilmesinde ve Tanrı'ya benzemede uğraşılması gereken en önemli giriştir.¹⁵⁵ Bu nedenle mantık ilmi, felsefeye bir giriştir, ancak en büyük değeri hak eden bir ilimdir.

Mantıklı düşünme kendisini akıl yürütmede gösterir. Aristoteles, akıl yürütme şekillerinden dedüksiyona önem vermiş, onun da en mükemmel şekli olan kıyası esas almıştır. O halde klasik mantık için asıl amaç kıyasın incelenmesidir. Kavram ve önermelerin ele alınması ise kıyasın incelenmesi için zorunlu bir hazırlıktır.¹⁵⁶

1.1. KLASİK MANTIK

İskender'in ele aldığı mantığa klasik mantık denir. Zira Aristoteles geleneğine bağlı olarak ele alınan mantık klasik mantık olarak isimlendirilmektedir. Klasik mantık dille ilgilidir. Çok defa formal olarak

151 Taylan, age., s. 10–11.

152 Bkz. Atademir, Hamdi Ragıp, Önsöz, Aristoteles, *Kategoriyalar*, MEB Y., Ankara 1947 s. VII-IX.

153 Bayraktar, age., s. 59, 137, 158. Taylan'a göre MS II. asırdan itibaren mantık, kendisi için değil, başka ilimler için bir alettir fikri yaygınlaşmıştır. Taylan, age., s. 10–11.

154 Bayraktar, age., s. 59.

155 *Mantık*, Aristoteles'te metafizik bir hüviyet taşıdığı gibi, İskender'de de metafizik bir mahiyet arz eder. Ona göre mantık, felsefenin girişi olması hasebiyle ilmin elde edilmesi sonucunda Tanrı'ya benzemenin en önemli ve birincil basamağıdır. Bkz. Copleston, age., s. 50.

156 Öner, age., s. 13.

adlandırılrsa da, mantık işlemlerinde muhtevanın etkisinden sınırlanamaz.¹⁵⁷ Zihin faaliyetlerini ve bu faaliyetlerin ifadesini özenle ayırt eden Aristoteles ve bütün klasik mantıkçılar mantığın bölümlerini genel olarak şöyle sıralamışlardır; Kavram ve Terim Teorisi, Hüküm ve Önerme Teorisi, Akıl Yürütme Teorisi (akıl yürütme teorisi çoğunlukla kıyasla dile getirilir).¹⁵⁸

1.1.1. Kavram ve Terim Teorisi

Kavram bir objenin zihindeki tasavvurudur. Kavram dille ifade edilirse mantıkta buna *terim* denir. Terimler belli bir şekil düzeni içerisinde ele alınır ve bu düzen içerisinde bulunmak zorundadır. Mantıkta kavram ve terimle ilgili olarak kavram çeşitleri, kavramlar arası ilişkiler ve kavram tartışması incelenir.

İskender'e göre kavram çeşitleri şunlardır: Olumlu Kavram: Tasdik edildiğinde müspet bir hüküm meydana getiren terimdir. Olumsuz Kavram: Tasdik edildiğinde menfi bir hüküm meydana getiren terimdir. Tümel Kavram: Bir kavram bütün kaplamı ile alınırsa o kavrama tümel denir. Tikel Kavram: Bir kavram kaplamın sadece bir parçasını içerirse bu kavrama da tikel denir.¹⁵⁹ Tekil Kavram: Bir sınıfın bir ferdiyi içeren kavramdır.¹⁶⁰

İskender'e göre kavramlar arasında eşitlik, aykırılık, tam-girişimlik ve eksik-girişimlik olmak üzere dört türlü ilişkiden söz edilmiştir.

a. Eşitlik: Eğer iki kavramın her biri diğerlerinin bütün fertlerini karşılırsa aralarında eşitlik var demektir.¹⁶¹

b. Aykırılık: İki kavramdan her biri diğerinin hiçbir ferdiyi içine almazsa aykırılık var demektir.¹⁶²

c. Tam-Girişimlik: İki kavramdan yalnız biri diğerinin bütün fertlerini içine alıyorsa, o zaman bu kavramlar arasında tam girişimlik var demektir.¹⁶³

d. Eksik-Girişimlik: İki kavramdan her biri diğerinin bazı fertlerini içine alıyorsa, bunlar arasında eksik girişimlik var demektir.¹⁶⁴

157 Bkz. Öner, age., s. 12.

158 Aktaran: Bolay, M. Naci, *İbn Sînâ Mantığına Önermeler*, MEB Y., İstanbul 1994 s. 9, 10.

159 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 57.

160 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 79.

161 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 64.

162 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 78.

163 Afrudîsî, agm., s. 60, 61.

164 Afrudîsî, agm., s. 66.

Kavramların gerçekliği tartışmasında üç görüş ileri sürülmüştür. Bunlar adcılık (Nominalizm), gerçekçilik (Realizm) ve kavramcılık (conceptualizm) tir. Adcılık: Türlerin yalnızca sözcüklerde bulunduğunu bildiren ve genel fikirlerin adlardan başka bir şey olmadığını öne süren öğretilerdir. Kavramcılık; tümellerin, fertlerde mevcut olmakla beraber, zihinde varlıklarını kabul eden görüştür. Tümeller bir soyutlama ile zihnin çalışması sonucunda elde edilmiştir. Gerçekçilik teorisinde ise tümeller temsil ettikleri şeylerden ayrı bir gerçekliğe sahiptirler.¹⁶⁵

İskender'e göre, Aristoteles'te olduğu gibi, tanımlar doğal özellikleri yansıtır. Duyusallar ise sürekli değişim halindedirler. Yani doğal hallerini aynı şekilde devam ettiremezler. Bu nedenle tek tek duyusalların genel bir tanımı ve tümeli olamaz.¹⁶⁶ Tümeller, duyusallardan ayrı bir düzene ait gerçeklikler içerisinde bulunurlar. Cinsin içerisinde bulunan türler anlayışı gereği kavramlar fertleri ifade etmeleri yanında her zaman düşüncede de var olurlar. Bu nedenle varlıkların tanımlanmasında tümellere başvurulur. Zihni melekelerin gerçekliği Aristoteles tarafından ortaya atılmış, fakat özellikle İskender tarafından geliştirilmiştir.¹⁶⁷ Buna göre İskender'in tümeller konusunda açıkça gerçekçilik düşüncesini benimsediği görülmektedir.

1.1.2. Hüküm ve Önermeler Teorisi

İskender'e göre önerme "*bir şey hakkında bir şeyi tasdik eden veya inkar eden sözdür.*"¹⁶⁸ Önermenin bu tanımı Aristoteles'in *Birinci Analitikler* adlı kitabında da aynı şekilde geçmektedir.¹⁶⁹ Önerme en az iki terimle yapılır. Biri konu diğeri yüklemdir. Konu ve yüklem ifade ettiği anlama da *hüküm* denir. Hükümün anlamına göre önerme çeşitleri ortaya çıkar.

İskender'e göre çeşit olarak önerme yüklemli ve şartlı önerme olarak ikiye ayrılır; Bir yüklemden meydana gelen önermeye yüklemli önerme denir. Yüklemli önerme aynı zamanda basit önerme diye de adlandırılır. Yüklemli önerme yüklem ve konudan meydana gelir: her insan canlıdır. Kanıtlamalar ise önermelere dayanmakta olup, yüklemli öncüllerden meydana gelen kıyasa *yüklemli kıyas* denir.¹⁷⁰

165 Öner, age., s. 31.

166 Bkz. Aphrodisias, Alexander, *On Aristotle's Metaphysics 1*, tr. with notes W.E. Dooley,; Richard Sorabji (Gen. Ed.), Cornell University Press, Duckworth, Ithaca and London 1989 s. 77.

167 Rahman, Fazlur, *İbn Sînâ*, çev. Osman Bilen, ed. M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe Baskının Ed. Mustafa Armağan, İnsan Y., İstanbul 1990 c. 2 s. 108.

168 Afrudîsî, agm., s. 56.

169 Aristoteles, *Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Rağıp Atademir, MEB Y., Ankara 1950 s. 3.

170 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 56-60.

Şartlı önermeler ise mukaddem ve taliden meydana gelir. Bunun örneği şu şekildedir; eğer gündüz varsa ışık vardır.¹⁷¹ Görüldüğü üzere şartlı önermeler iki cümleden meydana gelir. Önermenin bağlantısı olan “sa” ortadan kaldırıldığında iki cümle oluşuyorsa, buna *şartlı önerme* denir. İskender, şartlı önermedeki yapının ilk cümlesine *mukaddem*, ikinci cümlesine *tâlî* demektedir. Onun *Fî İnikâsi'l-Mukaddemât* adlı risalesinden anladığımız kadarıyla, şartlı önerme ile bileşik önermeyi aynı saymaktadır.¹⁷² İslam mantıkçıları da bileşik önerme ile şartlı önermeyi aynı saymışlardır.¹⁷³ Bu bağlamda İslam mantıkçıları İskender'den etkilenmiş olabilirler.

Ayrıca önerme nitelik, nicelik, modalite ve sonuç açısından da incelenir. İskender, önermeleri nitelik açısından olumlu ve olumsuz; nicelik açısından tümel ve tikel; modalite açısından zorunlu ve mümkün; sonuç açısından sonucu olan ve sonucu olmayan önermeler olarak açıklamıştır.¹⁷⁴

İskender, önermeler arası ilişkileri ele alırken, döndürme ve modal önermelerin döndürülmesi konusunu incelemiş, bu konuları hüküm çıkarmada kullanarak kıyas konusu içerisinde ele almış ve Aristoteles'in döndürme işleminin kıyas olduğunu vurgulayan açıklamasını benimsemiştir.¹⁷⁵ Bu nedenle döndürme ve modal önermelerin döndürülmesi konusu İskender'in bakış tarzına uygun bir şekilde akıl yürütme bölümünde ele alınacaktır. Nitekim Batılı mantıkçılar da bu konuyu akıl yürütme bölümünde incelemişlerdir.¹⁷⁶

1.1.3. Akıl Yürütme Teorisi

İskender, akıl yürütme konusunda kıyası ele almıştır. Ona göre kıyas felsefenin prensipleri mesabesinde olan ispatlama metodlarını içerir. **Kıyas**, kendisine birden çok şeyin konulmasıyla, bu verilerden başka bir şey, ancak bu veriler dolayısıyla zorunlu olarak netice veren yöntemdir.¹⁷⁷ Kıyas bir şekil ve bir konudan oluşur. Kıyasın şekli, kıyası oluşturan öncüllerin bir araya gelmesidir. Kıyasın konusu ise öncüllerin bizzat kendisi ve hedeflenen manaya delalet eden şeylerdir. Kıyasın her şekil ve konusu içerisinde farklı

171 Afrudîsî, agm., s. 61

172 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 56.

173 Bkz. Öner, age., s. 67.

174 Afrudîsî, agm., s. 61.

175 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 57.

176 Bkz. Öner, age., s. 83–84.

177 Afrudîsî, agm., s. 57; Aristoteles'in kıyas tanımında ise birçok şey kelimesinin yerine bazı şeyler kelimesi geçmektedir. Bu önemsiz farklılıkla birlikte İskender, kıyas tanımını Aristo'dan aynı şekilde almıştır. Aristoteles, age., s. 5.

sınıflandırmaları vardır.¹⁷⁸ Kıyas, iki önermenin delalet ettiği konuyu ve yine iki önermenin uyuşmasıyla gerçekleşen sonucu da içeren bir kiptir. Ancak kıyasın bütün modları her zaman sonuç vermeyebilir. Kıyas, şekil ve tür itibarıyla şekillerin ve yüklemli kıyasların sınıflarının zirvesidir.¹⁷⁹

İskender, kıyası şekil yönünden kıyas, önermelerin döndürülmesi yönünden kıyas, öncülün adedi yönünden kıyas ve konu yönünden kıyas olmak üzere dört bölümde ele almıştır.

1.1.3.1. Şekil Yönünden Kıyas

İskender'e göre orta terimin öncüllerde geldiği duruma göre şekil oluşur. Orta terim öncüllerde üç farklı varyasyonda bulunduğundan kıyaslar da üç şekilde meydana gelir. Orta terim iki taraftan (büyük terim ve küçük terim) birisi için yüklem diğeri için konu olur. Bu da orta terimin büyük önerme için konu, küçük önerme için yüklem olmasıdır. Böylece *birinci şekil kıyas* oluşur. Her iki tarafla bağlantılı olan orta terim iki önermede de yüklem olursa *ikinci şekil kıyas*, orta terim her iki taraf için de konu olursa *üçüncü şekil kıyas* oluşur.¹⁸⁰ İkinci şekildeki ve üçüncü şekildeki kıyaslar tam kıyas değillerdir. Önermelerin döndürülmesiyle bütün kıyaslar açıklanmakla birlikte, ikinci ve üçüncü şekil kıyaslar açıklanamaz. Birinci şekildeki kıyasta ise *beş mod* vardır. Bu modlar bir şey ispatlanacağı zaman hariçten bir kanıtlamaya gereksinim duymazlar.¹⁸¹

Bir kıyas modunda öncüller, niteliksel açıdan şu şekillerde gelebilir; İki önerme de olumlu olabilir: Her A, B dir. Her B, C dir. İki önerme de olumsuz olabilir: Hiçbir A, B değildir. Hiçbir B, C değildir. Birinci önerme olumlu ikinci önerme olumsuz olabilir: Her A, B dir. Hiçbir B, C değildir. Birinci önerme olumsuz, ikinci önerme olumlu olabilir: Hiçbir A, B değildir. Her B, C dir.

Yine bir kıyas modunda öncüller nicelik açısından şu şekillerde gelebilir; İki önerme de tümel olabilir: Her A, B dir. Her B, C dir. İki önerme de tikel olabilir: Bazı A, B dir. Bazı B, C dir. Birincisi tümel önerme, ikincisi tikel önerme olabilir: Her A, B dir. Bazı B, C dir. Birincisi tikel önerme, ikincisi tümel önerme olabilir: Bazı A, B dir. Her B, C dir.¹⁸² Görüldüğü üzere kıyası oluşturan öncüller şekil, nitelik ve nicelik açısından çok farklı varyantlarda

178 Afrudîsî, agm., s. 56

179 Afrudîsî, agm., s. 57

180 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 57.

181 Afrudîsî, agm., s. 60

182 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 57.

gelebilmektedir.

1.1.3.2. Önermelerin Döndürülmesi Yönünden Kıyas

İskender, önermelerin döndürülmesi konusunu akıl yürütme işlemi olarak ele almış, önermelerin döndürülmesine bir nevi kıyas türü olarak bakmıştır. Önermelerin döndürülmesi sonucu oluşan önermelerdeki amacını, “*döndürme; tam olmayan (başka delile ihtiyaç duyan) kıyasların, delile gereksinim duymayan tam kıyaslara yükseltmesinde faydalı olur*”¹⁸³ diye açıklamıştır.

Önermelerin döndürülmesiyle ilgili genel kuralları ise şu şekilde tespit etmiştir; döndürmede yüklem olan terim konu, konu olan terim yüklem yapılır. Terimler yer değiştirdiğinde nitelik aynen muhafaza edilir; önerme olumlu ise olumlu olarak, olumsuz ise olumsuz olarak döndürülür. Sonra birinci önerme ikinci önermeyle tasdiklenir. Bizzat aynı önermedeki terimleri nicelik bakımından tümele, tikele ve neticesize döndürmek mümkündür. Ancak terimleri döndürülen önermelerin döndürme sonucunda birbirini tasdik etmemesi nedeniyle, bütün önermeler birbirine döndürülemediği gibi, rastgele herhangi bir tarz üzere de döndürülemezler.¹⁸⁴

A. Döndürme

Bugün düz döndürme olarak bildiğimiz döndürmeyi, İskender döndürme olarak adlandırmıştır. Bu konuda Aristoteles’in düşüncelerini benimseyerek şöyle demiştir; tümel olumsuz ve tikel olumlu önermeler kendilerine döndürülürler. Tümel olumlu önerme ise tikel olumlu önermeye döndürülür. Tikel olumsuz önerme kendisi dahil hiçbir önermeye konusu açısından döndürülemez.¹⁸⁵ Genel olarak döndürme işlemi sonucunda da önermelerin birbirini tasdik etmesi gerekir.¹⁸⁶

B. Ters Döndürme (Aks-i Nâkiz)

İskender, ters döndürmeyi *doğrulanan zannî bilgi ve iptal eden anlam* diye isimlendirmiştir. Döndürmenin ikinci çeşidi olan ters döndürme çelişliğiyle birlikte meydana gelir. Terimlerin döndürülmesinde önerme çelişliğiyle birlikte döndürülüp niteliği aynı kalır. Eğer önerme olumlu ise olumlu olarak döndürülür. Olumsuz ise olumsuz olarak döndürülür. Sonra

183 Afrudîsî, agm., s. 61.

184 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 61.

185 Afrudîsî, agm., s. 63, 65.

186 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 61.

birinci önerme ikinci önermeyle tasdiklenir.¹⁸⁷

İskender'e göre Aristoteles açıkça şöyle demiştir; tümel olumsuz ve tikel olumlu önermeler çelişik yoluyla kendilerine döndürülürler; tümel olumsuz önerme tümel olumsuz önermeye, tikel olumlu önerme tikel olumlu önermeye döndürülür. Tümel olumlu önerme tümel olumlu önermeye döndürülemez. Tümel olumlu önerme tikel olumlu önermeye döndürülür. Tikel olumsuz önerme de tikel olumsuz önermeye döndürülemez.¹⁸⁸

C. Yüklemler ve Şartlı Önermelerin Döndürülmesi

Yüklemler ve şartlı (bitişik şartlı)¹⁸⁹ önermeler çelişik olarak döndürülür. Yüklemler önermede, yüklem çelişigi konu, konunun çelişigi yüklem yapılıdır. Bu önermelerin her birisinin birbirlerini tasdik etmesi gerekir. Öyle ki terimlerin yer değıştirmesi esnasında döndürülen önermeler birilerini tasdik etmek zorundadır.

Yüklemler (basit) önermelerden döndürülenler olduğu gibi döndürülemeyenler de vardır; döndürülen yüklemler önermelerden, biraz önce ifade edildiğı üzere, bir kısmı kendisine, bir kısmı da bir başkasına döndürülür. Kendisine döndürülen önermeler, terimlerin döndürülmesi esnasında niceliğı ve niteliğı aynı hal üzere kalır ve birbirini doğrular. Bir kısmı bir kısmına döndürülenler ise niteliğı aynı kalır, niceliğı değışir.¹⁹⁰ Bu modla ilgili olarak kendisine döndürülen tümel olumsuz önerme tümel olumsuz önermeye, tikel olumlu önerme tikel olumlu önermeye döndürülür. Bir kısmı başkasına döndürülen önerme ise sadece tümel olumlu önermedir, tikel olumlu önermeye döndürülür. Tikel olumsuz önermeye gelince, o konusu itibariyle döndürülemez.¹⁹¹

Şartlı önermelerin döndürülmesine gelince, talinin çelişigi mukaddem, mukaddemin çelişigi tali yapılıdır. Terimlerin döndürülmesinde önerme çelişigiyle birlikte döndürölüp niteliğı aynı kalır. Eğer önerme olumlu ise

187 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 60-61.

188 Afrudîsî, agm., s. 63.

189 Şartlı önermelerden yalnızca bitişik şartlı önermenin döndürülmesi mümkündür. Afrudîsî, agm., s. 60

190 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 60-62.

191 Afrudîsî, agm., s. 65. Aristoteles de bu konuda aynı görüşü paylaşmaktadır; yüklemler önerme, tümel olumsuz önermenin döndürmesi tümel olumsuz, tümel olumlu tikel olumluya, tikel olumlu tikel olumluya, tikel olumsuzun döndürülmesi gerekliliğı yoktur. Aristoteles, age., s. 6,7.

olumlu olarak döndürülür. Olumsuz ise olumsuz olarak döndürülür.¹⁹²

D. Modal Önermeler¹⁹³

Aristoteles, *Birinci Analitikler* isimli eserinde zorunlu ve mümkün olarak iki modaliteden,¹⁹⁴ *Önerme* isimli eserinde mümkün, olağan, zorunlu ve imkansız olarak dört türlü modaliteden bahseder.¹⁹⁵ Ancak mümkün ve olağanı bir ve aynı tür sayar. Eşdeğer olarak aynı anlamda ele alır.¹⁹⁶ Aristoteles, yine *Birinci Analitikler* adlı kitabında önermeyi arı ve basit yükleme, kontenjan (mümkün) yükleme ve zorunlu yükleme olarak modal önermenin üç çeşit olduğunu vurgulamıştır.¹⁹⁷ Aristoteles'in modal önerme türleri daha sonraki filozoflar tarafından geleneksel bakımdan zorunlu ve mümkün diye iki kısma ayrılmış, arı ve basit önerme modalitesiz önermelerden sayılmıştır.¹⁹⁸

İskender modalite açısından önermelerin her birinin farklı türler üzere olduğunu, modal önermelerin zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrıldığını ifade etmiştir.¹⁹⁹ Bu söylenenler çerçevesinde İskender'e göre de basit, arı veya yüklemli dediğimiz önermenin modalitesiz önerme olduğunu söyleyebiliriz. Yüklemli önerme modalite açısından şartlı önermeyi de içermektedir. Yüklemli ve şartlı önermenin döndürülmesi yukarıda geçtiğine göre, burada modal önermelerden mümkün ve zorunlu önermelere işaret edilecektir.

a. Mümkün Önerme

İskender, Aristoteles'ten örnekler sunarak bu konuyu anlatmıştır; Önermelerin döndürülmesinden oluşan mümkün döndürme sadece

192 Afrudîsî, agm., s. 61.

193 Aristoteles'e göre üç türlü modal önerme vardır; arı=basit=yüklemli önerme, (Assertoric,) zorunlu önerme (Apodictic), mümkün (Problematic). Aslında Aristoteles'e göre zorunlu ve mümkün önerme modal önerme, arı yahut basit önerme modalitesiz önermedir. Öner, age., s. 71.

194 Bkz. Aristoteles, age., s. 29–31.

195 Bkz. Aristoteles, *Önerme*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Y., Ankara 1947 s. 33.

196 Bkz. Aristoteles age., s. 37, 38.

197 Bkz. Aristoteles *Birinci Analitikler*, s. 6.

198 Bolay, age., s. 93,94.

199 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 61. İskender, imkansız modal önermeden de söz etmiştir. Ancak onu sadece tümel olumsuzla özgü kılarak şöyle demiştir; tümel olumsuz önermeyi saçmalığa indirgeyerek açıklamak mümkündür. Eğer A, hiçbir B ye ait değilse, B bazı A ya aitse, o zaman A, A ya ait değildir anlamı çıkar. Bu ise imkansızdır. Onun çelişigi gereklidir ki o zaman şöyle olması gerekir; B, A ya ait değildir. İbn Sînâ döndürmeyle kanıtlama konusuna iyice değinmiştir. Ancak İbn Sînâ'ya göre İskender'in bu kanıtlamaya hakkını verdiği hususu açık değildir. Bkz. Afrudîsî, agm., s. 65; Street, agm., s. 548-549.

terimlerin yer değiştirmesinde geçerlidir.²⁰⁰ Bu modla ilgili olarak mümkün tümel olumsuz önerme mümkün tümel olumsuz önermeye, mümkün tümel olumlu önerme mümkün tikel olumlu önermeye döndürülür. Tikel olumlu mümkün önerme ise kendisine döndürülür.²⁰¹ Mümkün tikel olumsuz önerme, gerçek mümkün olarak ele alınırsa o zaman kendisine döndürülebilir.²⁰²

b. Zorunlu Önerme²⁰³

İskender, modal önermelerden zorunlu önermenin döndürülmesinde yüklemli önermelerin döndürüldüğü metodu takip etmiştir. Bu konuda Aristoteles'in düşüncelerini benimsemiş ve onları anlatmıştır. İskender'e göre zorunlu tümel olumlu önerme zorunlu tikel olumlu önermeye, zorunlu tikel olumlu önerme zorunlu tikel olumlu önermeye, zorunlu tümel olumsuz önerme zorunlu tümel olumsuz önermeye döndürülür. Zorunlu tikel olumsuz önerme aynen zorunlu tümel olumsuz önermenin durumu gibi zorunlu tikel olumsuz önermeye döndürülür. Ancak bu döndürme işleminde çelişği alınır.²⁰⁴ Tümel olumlu önerme eğer zorunlu olarak doğru bir önerme ise tikel olumluya döndürüldüğünde tikel olumlu da doğru olur. Tümel olumlu önerme eğer zorunlu olarak doğru bir önerme ise tikel olumlu önermeye döndürüldüğünde tikel olumlu önerme de doğru önerme olur.²⁰⁵

Döndürme işleminin tamamında konunun başında da ifade ettiğimiz üzere, birbirine döndürülen önermelerde döndürülme esnasında niceliksel terimler değişir, nitelik aynı hal üzere kalır ve önermeler birbirlerini tasdik ederler. Terimlerin döndürülmesi esnasında önermelerde birbirini tasdik etme olmazsa, asla döndürülemezler.²⁰⁶

1.1.3.3. Öncülün Adedi Yönünden Kıyas

Öncülün adedi bakımından kıyas *basit kıyas* ve *bileşik kıyas* diye ikiye ayrılır. Yüklemli öncüllerden meydana gelen kıyasa *basit kıyas* veya *yüklemli kıyas* denir. Basit kıyas iki öncülden ve bir sonuçtan meydana gelen kıyastır.

200 Afrudîsî, agm., s. 62.

201 Afrudîsî, agm., s. 65, 76, 79.

202 Afrudîsî, agm., s. 79.

203 İskender'e göre mutlak terimi önerme içerisinde gerçek anlamda kullanılıyorsa zorunlu anlamına gelir. Afrudîsî, agm., s. 63.

204 Afrudîsî, agm., s. 76.

205 Afrudîsî, agm., s. 63.

206 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 62

İskender'e göre kanıtlamaya dayanan yüklemli öncüllerden meydana gelen kıyas kanıtlamaya dayanan *yüklemli kıyas* olarak isimlendirilir.²⁰⁷

Bileşik kıyas ikiden fazla öncülü bulunan kıyaştır ve şu şekildedir; birbirleriyle bağlantılı olarak (ikiden fazla) öncülden oluşan kıyas, bileşik kiple bir araya geldiğinde bileşik kıyas oluşur. Öncüllerde bileşik kıyas; bir terimde ortak olan iki önermeden oluşmuş veya ortak bir terimde ortak iki önermeden oluşmuş ise buna *iktiranlı (kesin) kıyas* denir. Bileşik kıyaslar ve ona göre oluşan kıyasların şekillerinin sınıfları, tür bakımından ve önermelerin ortaklığı açısından, orta terim diye isimlendirilen orta terime göre oluşur. Orta terim, iki iktiranlı (kesin) önermenin kendisinde ortak olduğu terimdir. Orta terim iki taraf terim (büyük terim ve küçük terim) diye isimlendirilen terimlerle bir arada bulunur. İki öncülün bir terimde ortak olması üç şekilde gerçekleşir: orta terim ya biri için konu diğeri için yüklem, ya da her ikisi için yüklem veyahut da her ikisi için de konu olur.

Şekil, bileşik kıyasların niteliğinde ve sıfatında geçerlidir. İki taraf terim (büyük terim ve küçük terim)le ilgili olan orta terimin geliş yerleriyle bileşik önermelerde de iki önermenin ortak olduğu orta terim için üç şeklin dışında başka bir şekil yoktur.²⁰⁸ Bunun sebebi şekillerin ve bileşik önermelerin varlığının kendisinden meydana geldiği orta terimin, şekillerin ve bileşik önermelerin niteliğini ve farklılığını oluşturmasıdır.

Birinci şekil; orta terim iki taraftan (büyük önerme ve küçük önerme) birisi için yüklem diğeri için konu olur. Bu da orta terimin büyük önerme için konu, küçük önerme için yüklem olmasıdır. Böylece birinci şekil kıyas oluşur. Her iki tarafla bağlantılı olan orta terim iki önermede de yüklem olursa ikinci şekil kıyas, orta terim her iki taraf için de konu olursa üçüncü şekil kıyas oluşur.²⁰⁹

1.1.3.4. Konu Yönünden Kıyas²¹⁰

İslam mantıkçıları, İskender'in konu bakımından kıyas olarak aldığı konuları, kıyasın uygulama alanı olarak ele almışlardır. Onlara göre kıyasın uygulama yeri olarak beş sanat vardır. Bunlar *burhan*, *cedel*, *hitabet*, *şiiir* ve

207 Afrudîsî, agm., s. 56

208 Afrudîsî, agm., s. 56.

209 Afrudîsî, agm., s. 57.

210 Fârâbî'ye göre akıl yürütme salt mantıksal ölçütler açısından burhani, diyalektik, safsata, hitabi ve şiiir olarak beş kısma ayrılır. Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Y., Bursa 2001 s. 124.

*safsata*dır.²¹¹ İskender, kıyas ehli mantıkçıların düşüncelerini dikkate alarak, konu bakımından kıyasların uygulama alanı olan kıyasları dört yönden ele almıştır;

a. Burhânî Kıyas: Filozof, kanıtlamak istediğinden daha çok bilinen ve kastedilen şeyin nedeni olan bizatihi mevcut gerçek şeylerden kıyas oluşturur. Bu kıyasa burhânî kıyas denir.

b. Cedelî Kıyas: Bu kıyas, insanların tamamının, çoğunun, sadece felsefecilerin tamamının, çoğunun ya da meşhurlarının tasdik ettiği meşhur öncüllerden oluşan kıyastır.

c. Tecrübî Kıyas: Bu kıyas, burhanî ve özellikle cedelî kıyasa muhalif olan bir kıyastır. Maksada muhalif şeye karşıt olarak defalarca kullanılır. Tecrübî kıyas, kelamın kastedildiği şeylere özgü olan öncüllerden oluşur.

d. Sofistâî Kıyas (Sofistik Kıyas): Bu kıyas meşhur bilinen öncüllerden meydana gelir. Ancak bu söylenenler görünüşte (doğru olarak) vardır, gerçekte böyle bir şey yoktur. Hakikatte yapılan gerçeğin taklitçiliğidir. Filozof bütün kıyas türlerini faydasına binaen en iyi şekilde bilmesi ve kullanması gerekir.²¹²

Mantıkçılar kıyasların uygulama alanı olarak burhan, diyalektik, safsata, hitabet ve şiiri kullanırlarken, İskender burhan, diyalektik, tecrübe ve safsatayı ele almıştır. İskender bu konuda mantıkçılardan farklılığı tecrübeyi kıyas alanı olarak inceleyip, hitabet ve şiiri mantığın konularına dahil etmesine rağmen kıyasın uygulama alanına sokmamasıdır.

1.2. MANTIK FELSEFESİNDE ETKİLENDİĞİ VE ETKİLEDİĞİ FİLOZOFLAR

İskender'in mantık konusunda vermiş olduğu eserlere ve makalelere bakıldığında Aristoteles'in düşüncelerini takip ettiği görülmektedir.²¹³ Öyle ki her şeyden önce, İskender'in mantığı olarak isimlendirilen şeyler basit bir şekilde Aristocu mantıktır. Mevcut olan *Birinci Analitikler* isimli eserinde görüldüğü üzere hem konunun işlenişi hem de içeriği açısından Aristocudur.

İskender, Aristoteles'ten sonra Theophrastus'un mantık konusundaki düşünceleriyle de ilgilenmiştir, ancak Aristoteles'le ilgilendiği genişlikte değildir. Aralarındaki bazı konuların farklılıklarına rağmen İskender'e göre

211 Öner, age., s. 171.

212 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 57-59

213 Kneale, age., s. 186.

başkasından ziyade Theophrastus gerçek anlamda ve çok ciddi bir şekilde Aristoteles'in düşüncesini yansıtmaya çalışmıştır.²¹⁴ İskender, mantık konusunda Eudemos'tan da etkilenmiştir. Nitekim *Fî İnikâsî'l-Mukaddemât* adlı risalesinde, onlardan Aristoteles'in arkadaşları olarak bahsetmiştir. Bu nedenle eserlerinde Theophrastus dediğinde bazen yalnızca Theophrastus anlaşılır, bazen de Eudemos'la birlikte Theophrastus anlaşılır.²¹⁵

İskender'in mantık konusunda etkilendiği diğer düşünürler ise bildiği kadarıyla öğretmenleri olan Stoacı Sosigenes ve Herminus'tur. Onların her ikisinin yorumu *Birinci Analitikler*'de görülür.²¹⁶ İskender, bazı yazarlara göre çağdaşı olan Galen'i mantıkçı olarak görmemiş ama bir bilim adamı olarak ona değer vermiştir.²¹⁷

Kneae'e göre İskender, Aristoteles'ten sonra Theophrastus ve Stoacıların etkisinde bulunan mantığı geliştirmekle tam olarak meşhur olmuştur. Genel olarak Stoacı yaklaşımı ele almış ve Stoacı doktrini geniş bir şekilde tenkit etmiştir. Çağdaşı Galen gibi, orijinal bir mantıkçı değildir, fakat etkisi çok büyüktür. Tefsir ve şerhleri daha sonraki filozoflar tarafından büyük oranda kullanılmıştır.²¹⁸

İskender'in öğretmenlerinin etkileri, mantık ve felsefeyle ilgilenmesini ve stoacıları araştırmasını sağlamıştır. Esas olarak öğretmenlerinin etkisini düşünmekle birlikte İskender'in öğretisi Aristoteles ve Theophrastus'tan gelir. Zira İskender, Aristoteles okulundan bir yorumcu olarak Aristoteles'in ve Theophrastus'un da eserlerini yorumlamıştır.²¹⁹ Peripatetik gelenekte İskender'in mantığa ait yazılarındaki farklılıklar ise Stoacı mantık geleneğiyle olan temasından ve Stoacı mantık geleneğine olan karşıtlığından kaynaklanır.²²⁰

İskender, mantık konusunda genel olarak Aristoteles'le aynı düşünceleri paylaşmakta olup, onu yanlış anlayan ve yorumlayanlara karşı onu savunmuştur.²²¹ Bu anlamda İskender'in mantığı basit bir şekilde Aristocu mantıktır. Aristoteles'ten farklılığı,²²² Aristoteles'in dışında

214 Bkz. Flannery, age., s. XXI.

215 Bkz. Flannery, age., s. 3.; Afrudîsî, agm., s. 65. Eudemos, Theophrastus'la aynı dönemde (MÖ 322–288) yaşamış önemli bir Peripatetik'tir. Ross, age., s. 346.

216 Flannery, age., s. XX, XXI.; Lynch, age., s. 215.

217 Flannery, age., s. 101.

218 Kneae, age., s. 186.

219 Flannery, age., s. XXI.

220 Flannery, age., s. XXII.

221 Afrudîsî, agm., s. 76.

222 Afrudîsî, agm., s. 56.

Theophrastus ve Eudemos'tan etkilenmesi ve stoacı mantık geleneğine olan karşıtlığından kaynaklanan hususiyetleridir.²²³

İskender'in mantık konusunda etkilediği İslam filozoflarına gelince, mantıkla ilgili bazı kitapları İslam dünyasındaki mütercimler tarafından Arapçaya tercüme edildiğinden, İslam filozofları tarafından bilinmekte ve eserlerinden faydalanılmaktadır. Örneğin *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* adlı yorumu Musul'a kadar ulaşmıştır.²²⁴ Buna göre İslam felsefenin ilk teşekkülü zamanında bile İskender'in mantıkla ilgili eserleri İslam dünyasında tanınmaktadır. Öyle ki ilk İslam filozofu Kindî, *el-Mugâlitîn (Sofistik Delillerin Çürütülmesi)* isimli bir tefsir yazmıştır. Bu tefsiri yazarken de İskender'in tefsirini esas almıştır.²²⁵ Aynı zamanda Kindî, İskender'in *Hitabet* ve *Şiir* adlı eserlerine de şerhler yazmıştır.²²⁶ Bu durum İskender'le ilk İslam filozofu arasındaki ilgiyi gösterdiği gibi, daha sonraki İslam filozofu İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin de ondan etkilenmesi mantık konusunda İslam filozofları tarafından yararlanıldığını göstermektedir.²²⁷

Sonuç olarak İskender, mantık tarihinde ilk defa mantık kelimesini kullanan, Aristoteles'in mantık kitaplarını Organon olarak tasnif eden, onun yorumcusu olması hasebiyle mantık anlayışını İslam âlemine ve Ortaçağa taşıyan, bu nedenle de İslam ve Batı filozoflarını etkileyen önemli bir mantıkçıdır.

2. DOĞA FELSEFESİ

İskender Afrodîsî'nin zamanında doğa felsefesiyle ilgili gündemde olan iki farklı yaklaşım tarzı vardır. Birincisi, varlığı matematik ilkelerle açıklayan Platon idealizmi, diğeri varlığı fizikî olarak dört unsurla yorumlayan Aristoteles realizmidir. İskender, bu konuda Aristoculuğu takip etmiştir.²²⁸ Aristoteles'i takip ederken de onun doğa felsefesiyle ilgili eserlerine yorum yazmıştır.

Aristoteles'in doğa felsefesiyle ilgili başat eserleri *Fizik*, *Gökyüzü ve Yeryüzü*, *Oluş ve Bozuluş* ve *Meteoroloji*'den ibarettir. Üretken bir yazar ve yorumcu olan İskender, Aristoteles'in sekiz makaleden oluşan *Fizik*

223 Flannery, age., s. XXII.

224 İbnü'l-Kiftî, age., s. 41.; İbn Ebî Usaybia, age., s. 70.; İbn Nedîm, age., s. 309.; Rescher, age., s. 28.

225 Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 133

226 Rescher, age., s. 28.

227 Bkz. Street, agm., s. 535, 554, 573.

228 Kaya, Mahmut, *Kindî (Felsefi Risaleler)* Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006 s. 57.

adlı eserinin tamamına,²²⁹ dört makaleden oluşan *Gökyüzü ve Yeryüzü* adlı eserinin sadece birinci makalesinin bazı kısımlarına,²³⁰ *Oluş ve Bozuluş*²³¹ ve *Meteoroloji* adlı eserlerinin ise tamamına şerh yazmıştır.²³² Aristoteles'in tabiatla ilgili önemli eserlerini açıklamaya çalışırken, sadece eserleri yorumlamakla yetinmemiş, risaleler de yazmıştır. İskender'in doğa felsefesiyle ilgili düşüncelerini ise Bedevî'nin yayınladığı *Şurûhun ala Aristû Mefkûdetün fi'l-Yunaniyyeti*²³³ ve "*Aristû Inde'l-Arab*"²³⁴ adlı eserlerdeki risalelerinden öğrenebilmekteyiz.

Mevcut olmayan eserlerini bir tarafa bırakırsak, elimizdeki risalelerde, doğa felsefesiyle ilgili düşüncelerini kısa ve belli konulara hasrederek özet olarak verdiğini, ayrıntılara girmedikğini ifade edebiliriz. Bu çerçevede İskender'in eserlerinden ve risalelerinden yararlanarak doğa felsefesine ilişkin çoğunlukla üzerinde durduğu varlık, hareket ve zaman konusundaki görüşlerini ele alacağız.

2.1. VARLIK

İskender'in varlık hakkındaki düşüncelerini Bedevî'nin yayımladığı risalelerden öğrenebilmekteyiz. Bu risalelerden edindiğimiz bilgilere göre o varlığı madde ve neden bakımından, madde ve form bakımından, kuvve ve fiil bakımından, etkenlik ve edilgenlik bakımından, eksiklik ve tamlik bakımından farklı kısımlara ayırarak kısa cümlelerle izah etmiştir. Buna göre İskender'in varlık görüşünü şu şekilde tasnif ederek ele almamız mümkündür.

2.1.1. Madde ve Neden Bakımından Varlık

İskender, madde ve neden bakımından varlığı; madde bakımından iki kısma, neden bakımından da iki kısma ayırarak incelemiştir. Ona göre madde ilk madde (küllî heyûlâ) ve ikinci madde (cüzî heyûlâ) olarak iki kısma ayrılır.²³⁵ İlk madde ve ikinci madde bilkuvve pasif varlıklardır, ancak pasiflikleri aynı tarz üzere değildir. Bu maddelerin her biri, bilfiil olan varlığın

229 İbn Nedîm, age., s. 309–310.

230 İbn Nedîm, age., s. 310.; İbn Ebî Usaybia, age., s. 70.

231 İbn Nedîm, age., s. 310.; Fahri, age., s. 20.

232 Flannery, age., s. XIX-XX.

233 Bkz. Bedevî, age., s. 19–82.

234 Bkz. Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, s. 253–308.

235 Bkz. Afrudîsî, İskender, *Fî Enne'l-Kevne izâ (istehale) İstehâle min Ziddihî eydan ala Ra'yi Aristu*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıriyyeti, Kahire 1947 s. 286.

veya varlıkların nedeninin sonucu olarak oluş sonucunda bilfiil varlık haline gelirler. Neden de aynı şekilde İlk Neden (İlk İlet) ve ikinci neden (ikinci illet) olarak iki kısma ayrılır. İkisi de bilfiildir ancak onların bilfiil olma halleri de aynı tarz üzere değildir. İlk Neden hareket etmeden işlevde bulunurken, ikinci neden ancak hareket ederek bazı bilkuve varlıkları bilfiil varlık durumuna getirebilir. İlk neden, ilk maddenin nedeni ve bütün varlıkların var olmalarının asıl nedeni ve ilk faili olma özelliğine sahipken, ikinci neden bütün varlıkların bilfiil nedeni değil, sadece ikinci madde olan bilkuve varlıkların bilfiil varlık olma nedenidir. İlk Neden ve İkinci Neden'in aktifliği farklı olduğu gibi, ilk madde ve ikinci maddenin de pasifliği birbirinden farklıdır. Buna göre ilk madde değişme ve bozulma (fesâd) kabul etmezken, ikinci madde değişme ve bozulmaya tâbi olarak formları kabul eder. Bu nedenle Hareket Etmeyen Sakin İletin (İlk Neden'in) nedeni olduğu varlık değişimi ve fesadı kabul etmeyerek her zaman aynı kalırken, Hareket Eden İletin (ikinci nedenin) nedeni olduğu varlık değişime ve bozulma tâbi olur. Nitekim İlk Neden dediğimiz Hareket Etmeyen Sakin İlet değişim ve fesada tâbi olsa bozulur.²³⁶ Burada hareket etmeyen sakın illet olarak İlk Muharrik'ten, hareket eden neden olarak da ilk müteharrik olan semâvî varlıklardan söz edilmektedir.²³⁷

Genel anlamda madde ve neden bakımından varlıkları taksim edersek, neden açısından maddeyle bir arada bulunması düşünülemeyen İlk Neden, maddeyle bir aradalığı veya etkileşimi düşünülebilen ikinci neden olarak iki kısma ayırırız. Aynı şekilde madde açısından varlıkları taksim edersek, nedeni olan varlıkla bir arada olması düşünülemeyen ilk madde, madde ve nedenlisiyle birlikte olabilen madde olarak iki kısma taksim ederiz.²³⁸

Bu açıklamalardan yola çıkarak İskender'e göre varlıkları madde ve neden açısından; sadece neden olan, hem neden hem maddeden mürekkep olan ve sadece madde olan varlık olarak üçe ayırabiliriz. Ancak bu taksimin zihinsel ve tanımsal bir sınıflama olduğunu dikkatten kaçırılmamalıdır.

2.1.2. Madde ve Form Bakımından Varlık

Doğa felsefesinde incelenen form maddeyle birlikte olan formdur.

236 Afrudîsî, İskender, *Fî'l-Heyûlâ ve Ennehâ Mef'ûletün*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fî'l-Yünâniyyeti*, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1971 s. 43.

237 Bkz. Afrudîsî, İskender, *Mebâdü'l-Küll*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristu Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıriyyeti, Kahire 1947 s. 257.

238 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 270.

Metafizikte ele alınan form ise maddeyle karışımı veya birleşimi düşünilemeyen formdur.²³⁹ Buna göre doğa felsefesi araştırmalarında kullanılan form ile metafizik araştırmalarında kullanılan form birbirinden farklıdır. Doğa felsefesi alanında kullanılan form maddî surettir ve değişim özelliğine sahiptir.²⁴⁰

Fizikî varlıkların yaşam alanı olan ay-altı âlemde varlıklar madde ve formdan oluşurlar. Biraz önce ifade ettiğimiz üzere dünyadaki madde cüzi heyula diye isimlendirilen ikinci maddedir. Yani kendisine etki edilebilme kapasitesine sahip edilgin bir varlıktır. Form ise edilgin olan varlığın şekli ve biçimidir. İskender'e göre form, genellikle Aristoteles tarafından "tode ti" ile ifade edilir. Ancak bu terim daha ziyade somut bireye işaret eder ve şekil, biçim ve cevher anlamında kullanılır. Madde ve formun ikisi de cevher olduğu gibi doğal olan madde ve formun bileşimi olan bireysel varlıklar da doğal cevherlerdir.²⁴¹

İskender'e göre Aristoteles, *Kategoriler*'de madde ve formdan bileşik bir duyunun cevher olduğunu, cevherin ise bağımlı olmadığını ifade etmiştir. Bir de forma tekabül eden cevherden ve maddeden bahsetmiş, ancak cevherden bahsederken cevheri madde ve form birleşimi anlamında kullanmayı tercih etmiştir. İskender, Aristoteles'in formla ilgili düşüncelerini sunduktan sonra formla ilgili olarak (a) formun bir öznedele ilineksel olduğunu, (b) formun kendiliğinden maddenin niteliği olduğunu ve (c) formun madde olduğunu söyleyenlerinin iddialarını reddetmiştir.²⁴² Bu ifade edilenlere göre formun maddenin niteliği, ilineği veya özelliği olması mümkün değildir.

Teorik açıdan madde, ilk başta henüz formla birlikte olmayan şey diye düşünülür. Ancak madde formlardır ve varlığını forma göre devam ettirir. Madde formla birlikte olduğuna göre hangisi dayanaktır? diye düşündüğümüzde, maddenin dayanak olduğunu görürüz. Zira formun dayanak olması veya dayanak olarak madde içerisinde var olması mümkün değildir.²⁴³

239 Bkz. Afrodisî, *Fî Enne'l-Kevne izâ (istehale) İstehâle min Zıddihî eydan ala Ra'yi Aristu*, s. 286.

240 Bkz. Taş, age., s. 92.

241 Bkz. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 5*. tr. with notes W. E. Dooley,; Richard Sorabji (Gen. Ed.), *Cornell University Press, London, Duckworth and Ithaca 1993* s. 49.; Aristoteles, *Metafizik*, s. 181, 255.; Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, tr. R. W. Sharples, Cornell University Press, London, Duckworth and Ithaca 2004 s. 70. ; Aristoteles, age., (1029a25–35) s. 311–312.

242 Krş. Aphrodisias, age., s. 64.; Aristoteles, *Kategoriyalar*, s. 7–11.

243 Bkz. Aphrodisias, age., s. 65–66.

Aristoteles ve İskender'e göre herhangi bir cisim herhangi bir cisimden rastgele meydana gelmez. Oluşun gerçekleşmesi için ezeli-ebedi bilkuveve ayrı bir madde, ezeli-ebedi bilfiil ayrı bir formun olması gerekir. Madde kendisi olarak oluşa yönelme gücüne sahip değildir, form bu güce sahiptir.²⁴⁴ Öyle ki madde kendisi olarak mevcuttur, fakat tek başına maddeden bir cisim meydana gelmez. Formun varlığı da zorunludur. O zaman cisim madde ve formdan meydana geldiğine göre madde ve formun ayrık veya birleşik olup olmaması meselesi önemli bir problemdir.²⁴⁵

Aristoteles, bir pasajında formun maddeden ayrılabilen bir şey olduğunu ifade etmiştir.²⁴⁶ İskender'e göre Aristoteles gerçekte formun maddeden ayrılabilir olduğunu söylemek istememiş; zihinsel olarak formun maddeden ayrılabilir olduğunu kastetmiştir.²⁴⁷ Form, maddeden başka bir şey veya en azından formül olarak maddeden ayrı bir şeydir, maddeden ayrılabilir, dayanaktan farklı bir şeydir, fakat yine de maddeyle bağlantılıdır.²⁴⁸ Buna göre madde ile form mantıkî olarak birbirinden ayrı bir varlığa sahiptir, yoksa cisimde madde ve formun ayrılığında söz edilemez.²⁴⁹

Madde sürekli olarak bazı formlarla karakterize edilmiş olduğundan madde ile form sadece düşüncede birbirinden ayrılmışlardır. Maddenin formsuz olduğuna dair bir zaman yoktur.²⁵⁰ Fakat formun bilfiil varlığının maddeden ayrı olmaması, devamlı ve ezeli olarak onunla olması anlamına gelmez. Madde ve form bileşiminde form maddeden ayrılır ve yok olur. Her maddî formun durumu bu şekildedir.²⁵¹

Madde ve form ilişkisi açısından her maddenin bir formu vardır ve o form bulunduğu maddenin kemalidir. Her maddenin kendine özgü olan formu, form ve maddeden mürekkep varlıkları formları nedeniyle diğer varlıklardan farklılaştırır.²⁵² Nitekim madde ve formdan bileşik varlıkların

244 Krş. Aristoteles, *Metafizik*, (1042b1–5) s. 378.; Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*, s. 155.; Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 65-66, 71.

245 Aphrodisias, age., s. 70.

246 Aristoteles, age., (1017b25) s. 255.

247 Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 5*, s. 49.

248 Aphrodisias, age., s. 49.

249 Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 70.

250 Aphrodisias, age., s. 71.

251 Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 5*, s. 49.

252 Afrudîşî, İskender, *Fî's-Sûreti ve Ennehâ Temamü'l-Hareketi ve Kemalîhâ ala Ra'yi Aristu*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıryyeti, Kahire 1947 s. 289.

form olmaksızın var olmaları mümkün değildir. Ancak ikisi birbirinden ayrıık da değildir. Onlardan biri olmaksızın *oluş* gerçekleşemez.²⁵³ Buna göre oluş açısından madde ve form birbirinin olmazsa olmazdır.

2.1.3. Kuvve ve Fiil Bakımından Varlık

Bilkuvve (in potentiality); kuvvet, güç, yeti, kabiliyet ve kapasite anlamlarına gelir. Bilkuvve, madde ile birleşir ve çoğunlukla fiile karşıttır. Bilfiil (in actuality) ise fiil, faaliyet ve fiil haline geçme anlamlarına gelir. O, bir şeyin fiil halinde ortaya çıkışıdır. Bilfiil, bilkuvve ve maddenin zıddıdır, maddeyi gerçekleştirir ve belirsizliğine belirlilik kazandırır.²⁵⁴ Aristoteles'in birçok yerde ifade ettiği üzere kuvve ve fiil, madde ve form gibi, birbirine bağlı fakat zıttırlar.²⁵⁵

İskender, *Fi'l-Heyûlâ ve Ennehâ Mef'ûletün* adlı risalesinde varlığı bilkuvve ve bilfiil bakımından ele almakta ve aralarındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir; bilkuvve varlık eksik varlıktır. Nitekim eksik olan bilkuvve varlık kendi zatıyla bilfiil olmaya güç yetiremez, ancak tam olan bilfiil varlığın fiili nedeniyle var olabilir. Bu nedenle bilkuvve olan her türlü varlığın oluş nedeni bilfiil varlıktır. Bu anlamda bilfiil varlığa fail varlık denir. Bu bilfiil fail varlığın da varlık skalasında bir ilk faili vardır. O da İlk Neden'dir.²⁵⁶ Diyebiliriz ki bir varlık rastgele başka bir varlığın oluş nedeni olamaz. Her oluş için bilkuvve ve bilfiil bir varlığın ve bilfiil fail varlığın da bilkuvve varlığa etki edebilmesi gerekir.

Felsefecilerin tamamı kuvvenin niteliğinin olmadığı konusunda görüş birliği içerisindedir. Bu nedenle "kuvve, bir vakitte niteliklerin tamamını içerir" demek aslında niteliğinin olmadığını söylemektir. Kuvve, karşıtları içerdiği için başka bir kuvvenin karşıtı değildir. Çünkü kuvveler beraber olabilir ancak karşıtlıkların bilfiil olmaları mümkün değildir.²⁵⁷

Aristoteles "bir şeyde bilkuvve olarak bir aynı şeyin karşıt şeyler olması mümkündür. Ama bilfiil olarak bu mümkün değildir,"²⁵⁸ demiştir. İskender ise Aristoteles'in cümlelerini şu şekilde açıklamıştır; madde içerisinde

253 Bkz. Afrudîsi, *Fi Enne'l-Kevne izâ (istehale) İstehâle min Zıddihî Eydan ala Ra'yi Aristu*, s. 286.

254 Bkz. Tricot, age., s. 210 d. 4.

255 Aristoteles, age., (1019a15, 1020a5, 1048a27,) s. 262, 265, 403.

256 Afrudîsi, *Fi'l-Heyûlâ ve Ennehâ Mef'ûletün*, s. 42.

257 Afrudîsi, İskender, *Fi Enne'l-Kuvvete'l-Vâhidete Yümkinü en Tekûne Kâbiletên li'l-Ezdâdi Cemîan alâ Ra'yi Aristûtâlis*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristü Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıriyyeti, Kahire 1947 s. 285.

258 Aristoteles, *Metafizik*, (1009a34) s. 217.

karşıtlar bir arada olabilir; karşıtlardan biri bilfiil olduğu zaman, diğeri zorunlu olarak bilkuvvedir. Madde karşıtlıklardan uzak olamaz. Zira varlığın oluş nedeni maddenin karşıtlıkları içerme özelliğine sahip olmasıdır. Fakat maddedeki karışımların tamamı bilkuvve ve tamamı bilfiil değildir. Belki bir kısmı bilkuvve bir kısmı bilfiildir.²⁵⁹ Maddedeki bilfiil kısım ise formdur.

Bazı varlıklar sadece bilkuvvedir ve bu varlıkların sonsuza kadar bölünmesi mümkündür. Bazı varlıklar hem bilkuvve hem de bilfiildir ve değişme özelliğine sahip olup, zaman bakımından bilkuvvedir. Bazı varlıklar ise sadece bilfiildir ve bütün maddî kuvvelerden ayrıktır. Sadece neftsen ibaret olan semâvî varlıklar bu kısımdadır. Bütün kuvvelerden ayrıktır olan bilfiil varlıkların tepe noktasında ise hareket etmeyen, ezeli Cevher bulunur.²⁶⁰

Bu durumda İskender'e göre varlık kuvve ve fiil bakımından bilkuvve varlık, hem bilkuvve hem bilfiil varlık ve bilfiil varlık olarak üç kısma ayrılmaktadır. Sadece bilkuvve olan varlık madde, hem bilkuvve hem bilfiil olan varlık nefis ve maddeden mürekkep varlık, sadece bilfiil varlık ise nefisten ibaret olan semâvî varlıklardır. Ayrıca bilkuvve ve hem bilkuvve hem bilfiil varlığı bilkuvvelik yönüyle doğa felsefesi, bilkuvveden ve bilfiilden müteşekkil varlığın bilfiillik yönünü ve tamamen bilfiil varlığı metafizik inceler.

2.1.4. Etkenlik ve Edilgenlik Bakımından Varlık

Etkenlik (fail) ve edilgenlik (mef'ûl) konusu bilkuvve ve bilfiil varlık probleminin etkiyi merkeze alarak yapılan bir açıklamasıdır. İskender'e göre varlık etkenlik ve edilgenlik bakımından üç kısma ayrılır. Bazı varlıklar sadece bilkuvve olması açısından edilgen, bazı varlıklar hem bilkuvve hem de bilfiil olması açısından hem etken hem edilgen, bazı varlıklar ise sadece bilfiil olmaları açısından etken varlıklardır.²⁶¹ Görüldüğü üzere İskender'in bakış açısından varlık bilfiil olması yönüyle etken, hem bilfiil ve hem de bilkuvve olması yönüyle etken ve edilgen, sırf maddeye sahip olması yönüyle de edilgen varlık olarak ele alınmaktadır.

Sırf edilgen varlık öz itibariyle bilkuvve varlıktır. Hem etken hem edilgen varlık, önce bilkuvve varlıktan bilfiil olan etken varlığın fiili

259 Afrudîsi, İskender, *Fî'l-Ezdâdi ve Ennehâ Evâilü'l-Eşyâ-i alâ Ra'yi Aristu*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fî'l-Yûnâniyyeti*, Dâru'l-Maşriq, Beyrut 1971 s. 50.

260 Afrudîsi, *Mebâdü'l-Küll*, s. 272.

261 Afrudîsi, agm., s. 272.

nedeniyle bilfiil durumuna gelmiş varlıktır. Sırf edilgen varlık, eksikliğinden dolayı kendi zatiyla varlık haline gelemeyen, sırf etken varlık, bilfiil varlık ve bilfiil neden olduğundan kendi zatiyla tam bir varlık halindedir. Her türlü varlığın oluş nedeni “tam” olan etken varlıktır. Peripatetik gelenekteki varlıklar hiyerarşisi anlayışında bir varlık gelişigüzel başka bir varlığın oluş nedeni olmadığını, ancak edilgen ve hem edilgen hem etken varlığın varlık nedeni bilfiil olan etken varlık olabilir. Çünkü tam olan varlık sırf etken varlık, eksik olan varlık ise sırf edilgen ve hem etken hem edilgen varlıktır. Eksik varlık tam varlığın nedeni olamaz. Olsa olsa tam varlık eksik varlığın nedeni olabilir.

İskender, *Mebâdiü'l-Küll* adlı risalesinde etkenlik ve edilgenlik açısından varlığı, tamamen nefis açısından, hem nefis hem maddeden mürekkep olması açısından ve nefis sahibi olmaması açısından ele almıştır. Nefis ve maddeden mürekkep varlık, nefis özelliğinden dolayı etken varlıktır, madde özelliğinden dolayı pasif bir varlıktır.²⁶² Buradaki nefis ve madde yaklaşımını dikkate aldığımızda varlığın etken, edilgen ve hem etken hem edilgen olarak üç kısma ayrıldığı görülmektedir.

Varlığın etken, edilgen, hem etken hem de edilgen olarak üç kısımda incelenmesi, maddenin edilgen, formun etken, madde ve forma sahip varlığın ise form nedeniyle etken, madde nedeniyle edilgen varlık olarak ele alınması, bu meselenin Aristocu düşünce açısından ele alındığını göstermektedir.²⁶³

2.1.5. Eksiklik ve Tamlık Bakımından Varlık

Varlık konusunun eksiklik ve tamlık bakımından ele alınması doğrudan madde ve neden konusuyla ilgilidir. Zaten İskender de bu yaklaşımla meseleyi ele almıştır. Ona göre varlık, eksiklik ve tamlık bakımından şu şekilde ele alınmıştır; Eksik varlık, bilkuvve olan madde içeriğine sahip edilgen varlıktır. Tam varlık ise bilfiil olan ve madde özelliğinden uzak olan etken varlıktır. Eksik varlık, “bilkuvve” bir varlıktır ve bu nedenle kendi kendisine bilfiil varlık haline gelemeyen. Bir varlığın eksik olması bir yandan bilkuvve olduğunun göstergesi iken, diğer yandan bilfiil durumuna gelebileceğinin ve yetkinlik potansiyeline sahip olduğunun göstergesidir. Bir anlamda varlığın eksik olması tamlık ve kemal melekelerini içerisinde barındırması anlamına gelir.²⁶⁴

262 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 255–256.

263 Bkz. Aristoteles, *Fizik*, (192a) s. 47–49.; Aristoteles, *Metafizik*, (983a30) s. 89.

264 Afrudîsî, *Fî'l-Heyûlâ ve Ennehâ Mef'ûletün*, s. 42.

Başka bir ifadeyle varlığın eksik olması kuvve halinde olması, tam olması ise fiil halinde olmasıdır. Eksiklik bir şeyin tam olabileceğinin işaretidir. Fakat eksiklik kuvvenin fiile, noksanlığın tamlığa kendi zatıyla geçişi değil, başka bir varlık tarafından geçirilmesinin imkân dâhilinde olduğunun göstergesidir. İmkân halinde olan eksik varlığın, varlık nedeni zorunlu olan bilfiil varlıktır. Çünkü eksik varlık kendisinin nedeni olamaz.²⁶⁵ Ayrıca imkân halindeki bir varlık kendi zati itibarıyla oluşumunu gerçekleştiremez. Zorunlu bir varlığın nedenine gereksinim duyar.

İskender, varlığı eksiklik ve tamlık açısından *Fi'l-Heyûlâ ve Ennehâ Mef'ûleh* ve *Mebâdiü'l-Küll* adlı risalelerinde etkenlik ve edilgenlik konusunda gördüğümüz üzere üç kısma ayırarak incelemiştir. Ona göre sırf nefisten ibaret olan varlık tam varlık, hem nefis hem maddeye sahip olan varlık nefis yönünden tam varlık, maddeye sahip olması açısından eksik varlıktır. Sadece maddeden ibaret olan varlık ise eksik bir varlıktır.²⁶⁶ Buna göre İskender'in felsefi düşüncesinde varlık bilkuvve ve bilfiil taksimlerinde olduğu gibi eksik ve tam olma bakımından da eksik, hem eksik hem tam ve tam olarak üç bölümde incelenmektedir.

Sonuç olarak İskender, doğa felsefesindeki varlık konusunu madde ve neden açısından, madde ve form açısından, bilkuvve ve bilfiil açısından, etkenlik ve edilgenlik açısından, eksiklik ve tamlık açısından ele almıştır. Bu açıların her birinde üç farklı varlık ortaya koymuştur. Bunlar sırf form ve fiil olan tam varlık, hem bilfiil form hem de bilkuvve maddeden mürekkep olan varlık ve sırf bilkuvve maddî varlıktır. Görüldüğü üzere en tabanda sırf madde ve en üstte de sırf form bulunur. Madde ve formun birbirinden ayrı olamayacağını dikkate aldığımızda, sırf madde ayrımının, zihinsel bir sınıflama olduğunu ifade etmeliyiz. Ayrıca doğa felsefesindeki varlık konusunu Aristoteles'in varlık taksimine göre ortaya koyduğunu da belirtmeliyiz.

2.2. HAREKET

İskender'in hareket hakkındaki düşüncelerini *Mebâdiü'l-Küll* adlı risalesinden elde edebilmekteyiz. Bu risaleyi Bedevî, *Aristu Inde'l-Arab* isimli eserinde neşretmiş, Genequand ise *Mebâdiü'l-Küll*'le ilgili yazmaları da tetkik ederek *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*²⁶⁷ adıyla yayımlamıştır.

265 Afrudîsî, agm., s. 43.

266 Afrudîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 255–256.

267 Bkz. Genequand, Charles, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, ed. H. Daiber and D. Pingree, *Islamic Philosophy Theology and Science*, Brill-Leiden-Boston-Köln 2001 Volume XLIV s. 42–127.

Hareket konusu Peripatetik gelenek içerisinde ulvî âlem ve süffî âlem, canlı ve cansız varlıklar, cisimlerin ilâhî olup olmaması, doğrusal ve dairesel hareket açılarından incelenmektedir. Bu yaklaşım tarzlarının her biri hareket konusunda varlığı farklı açılardan ancak aynı bakış tarzı olan Aristocu anlayış üzere ele almaktadır.

Aristoteles, felsefe sisteminde varlıkları doğal varlıklar ve doğal olmayan varlıklar olarak iki kısma ayırarak incelemiştir. Ona göre varlıkların kimileri doğal varlıklar, kimileri de doğal olmayan varlıklardır. Doğal olan varlıklar, doğa gereği var olurlar; sözgelimi hayvanlar, bunların kısımları, bitkiler ve yalın cisimler; yani toprak, ateş, hava, su ve benzeridir. Doğal olmayan varlıklar ise başka nedenlere bağlı varlıklardır; örneğin bir sedir, bir giysi ve benzeridir. Doğal olmayan nesnelere hiçbirisinde yaratma ilkesi yoktur. Öyle ki bütün doğal varlıklar doğal olmayan varlıklardan farklı görünürler.²⁶⁸ İskender, Aristoteles'in bu açıklamalarını dikkate alarak, varlıkları ilk önce doğal varlıklar ve doğal olmayan varlıklar olarak ikiye ayırmış, ancak çoğunlukla doğal varlıklar üzerinde durmuştur. Ona göre doğal varlıklar zatında bir başlangıç veya hareketin nedeni olduğu için yapısal olarak kendi zatıyla hareket ederler. Buna göre doğal varlıkların hareketinin ilkesi kendi doğasında mevcuttur. Zâtî ve tabîî olarak hareket eden bütün doğal varlıklar bir şeye arzu (iştihak) duyduğu için hareket ederler.²⁶⁹ İsmail Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistani ve Felsefesi* adlı eserinde İslam filozofu Sicistânî'nin bu konudaki ifadelerinin Aristoteles'in ve İskender'in ifadeleri ile birebir örtüşüğünü ifade etmiştir.²⁷⁰

Varlıkların ikinci kısmı doğal olmayan varlıklardır. Bunların kendi zatında bir nedeni olmadığı gibi nefis sahibi de değillerdir. Çünkü onların hareketleri zâtî, tabîî ve kendinden değildir. Böyle olduğu için de yapılan varlıkların hareketleri her zaman başka varlık veya varlıkların hareketlerine ve nedenlerine bağlıdır.

İskender, varlıkları doğal olan ve olmayan olarak iki kısma ayırdıktan sonra doğal varlıkları da hareket açısından kendi içerisinde nefse sahip olup olmamaları yönüyle iki kısımda incelemiştir. Doğal varlıkların bazıları nefis sahibi iken bazıları nefis sahibi değildir. Nefis sahibi olan doğal varlıklar tabîî olarak kendilerinde var olan nefisle hareket ederler. Nefis sahibi varlıkların nefislerini harekete geçiren ise arzudur. Bu arzu bazı varlıklarda

268 Bkz. Aristoteles, *Fizik*, (192b5–30) s. 49–51.

269 Afrudîsî, agm., s. 253.

270 Taş, age., s. 102.

şehvet, bazılarında öfke (gazab) bazılarında irade (ihtiyar) ile gerçekleşir. Nefis sahibi varlıklarda hareket bu arzulardan birisiyle gerçekleşir. Nitekim nefis sahibi varlık arzu duymakla hem kendi hareketinin başlatıcısı olmuş hem de bu suretle kendine özgü yetkinliğini korumuş olur.²⁷¹

Nefis sahibi olmayan doğal varlıkların hareketine gelince, onların hareketleri doğal olarak kendilerine doğru hareket etmelerinden kaynaklanır. Doğal kapasitelerinden meydana gelen bu arzu, kendilerine uygun olan ve kendilerine uygun tabii etkinliğin nedeni olan şeye doğru meyildir. Nitekim bu meyille her cisim kendisine uygun tabii mekâna doğru yönelir, oraya yerleşir ve orada kalmaya karar kıldığı zaman da kendisine özgü yetkinliğine ulaşmış olur.²⁷² Fârâbî'ye göre nefis sahibi olmayan varlıkların hareketleri mekâna bağlıdır, ale'l-merkezdir, yani çevreden merkeze doğru hareket etmekle gerçekleşir. Bu hareketlerde süreklilik söz konusu değildir.²⁷³ Nefis sahibi olmayan doğal cisimlerin hareketi özetle tabii, doğrusal, sonlu, değişken, intikale sahip ve başka bir hareket tarafından hareket ettirilen harekettir.

İskender, doğal varlıklar içerisindeki nefis sahibi varlıkları da semâvî varlıklar (el-cismü'l-ilâhiyyü) ve semâvî olmayan varlıklar olarak ikiye ayırmış ve onları da harekete neden olan arzu yönünden incelemiştir. Nefis sahibi semâvî olmayan varlıklar ay-altı âleme mahsus canlı ve mürekkep varlıklardır. Bu varlıkların tabii hareketini irade, şehvet ve öfke arzuları sağlar. Bu varlıklar mürekkep olmaları yönünden madde ve nefse sahiptir; nefis yönünden özgür, madde yönünden ise özgür olmayan varlıklardır. Esas özleri ise nefistir. Öteki cisimlere nispeten bu cisimlerin her biri madde ve nefis birbirine karıştırılmadan önce özgürdür.²⁷⁴ Madde ve nefis bir araya geldikten sonra özgürlükleri kaybolur. İskender'in beden ve nefsin birleşiminden dolayı varlığın özgür olmaması düşüncesi nefis beden uyumunu sağlamaya çalışan Aristoteles'in düşüncesinden ziyade Platon'un beden ve nefis hakkındaki görüşlerine daha yakın görülmektedir.²⁷⁵

İskender'e göre semâvî varlıkların hareket etmesine neden olan arzu, iradedir. Şehvet ve öfke bu varlıkların tabiatına aykırıdır. Çünkü şehvet ve

271 Genequand, age., s. 46.

272 Afrudîsî, agm., s. 254.

273 Bkz. Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-Mesâil)*, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003 s. 121-123.

274 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 255-256.

275 Bkz. Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Y., 18. Basım, İstanbul 2009 s. 353-357.; Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, MEB Y., İstanbul 1997 s. 48-60.

öfke pasiftir, semâvî varlıklar ise aktiftir. Bu nedenle şehvet ve öfke semâvî varlıkların hareket etmesine neden olamaz. Semâvî varlıklar, pasif güçlere sahip olmadıkları için tür açısından âlemde var olan maddî bir cisimle karşılaştırılmazlar.²⁷⁶ Buna göre ay-altı aleme mahsus semâvî olmayan varlıkların, semâvî varlıklardan üstün olması düşünülemez.

Semâvî varlığın temel özellikleri semâvî olmasının yanında yaratılmamış olması ve bozuluşa tâbi olmamasıdır. Bu varlıkların hareketleri sürekli (muttasıl) ve belli bir düzen üzeredir. Bu varlıklar hem dairesel olarak hareket ederler hem de faziletli varlıklardır. Bütün hareketlerin başlangıç ve ilke hareketini oluştururlar. Varlıklar silsilesinde en faziletli varlıklardır. Bu nedenle en faziletli varlıktan daha faziletlisi olamayacağından, varlıklar hiyerarşisinde semâvî varlıklardan daha faziletli varlık yoktur.²⁷⁷

Semâvî varlık basit olduğu için hareketi de bir ve basittir. Nefis dışında bir tabiatı olmadığından, nefse ait hareketi dışında tabiî bir hareketi yoktur. Onun tabiatı basit olduğundan, nefis ve tabiat açısından tam bir yetkinliktedir. Bu yüzden semâvî varlığın nefsi herhangi bir varlığın sureti olmadığı gibi nefiste olan farklı hareketlere de ihtiyaç duymaz. Nitekim kendi devamlılığını sağlamak için dışarıdan herhangi bir yardıma da muhtaç değildir. Kendine özgü olan nefis ve tabiatıyla hareket eden semâvî varlığın hareketinin basitliği onun kendine özgü yetkinliğine ulaşmasını sağlar.

Dairesel ve ezeli bir hareketle hareket eden semâvî varlıkların eylemlerinin amacı kendi gücü nispetinde *cisim olmayan ve hareket etmeyen Cevher*'le uyumlu bir hale gelmektir. Semâvî varlıkların kendine özgü hareketinin devamlılığı **Hareket Etmeyen İlk Neden**'den dolayı ezeldir. Kendine has ve sürekli olan harekete ezellik nispet etmek ilk illetin gayr-i müteharrik olmasından kaynaklanır.²⁷⁸

Canlı, cansız, semâvî veya gayr-i semâvî bütün doğal varlıklar hareket edebilmek için kendi tabiatlarında bütün varlıklardan daha öncelikli olarak her şeyden daha faziletli olan **İlk Neden**'e arzu duyarlar. Güçleri nispetinde de arzularını devam ettirirler. Arzularının zirvesinde ise yetkinliğe ulaşırlar. Bu yönüyle doğal varlıklarda en öncelikli etkinlik **İlk Neden**'e tâbi

276 Afrudîsî, agm., s. 254.; Genequand, age., s. 48.

277 Afrudîsî, agm., s. 254. Aristoteles'e göre "Devinimin sürekli olan şeylerden olduğu düşünülüyor. Sürekli kavramında ilk görünen şey sonsuzluktur. Bunun için sürekli kavramını belirleyenlerin çoğu kez sonsuz kavramlarından yararlanmaları söz konusu, nitekim sürekli olan sonsuza ayrılabilen bir şeydir." Aristoteles, age., (200b16–19) s. 93.; Genequand, age., s. 44–46.

278 Genequand, age., s. 52–56.

olma arzusunun bulunmasıdır.²⁷⁹ Nitekim bütün hareketler bu arzunun neticesinde gerçekleşir. Varlıkların hareket yönünden İlk Hareket Ettirici'yle ilişkileri Tanrı'nın anlatıldığı "*İskender Afrodisi'nin Metafizigi*" bölümünde incelenecektir.

Doğa felsefesi ve hareket felsefesi açısından varlıklar kendi içerisinde hiyerarşik bir yapıya sahiptir; varlıklar ilk önce doğal olan ve olmayan, sonra doğal olan varlık kendi içerisinde canlı ve cansız varlık olarak, canlı varlık da yine kendi içerisinde semâvî olan ve semâvî olmayan varlık olarak ikiye ayrılır. Bütün varlıkların zirvesinde ise Hareket Etmeyen Hareket Ettirici vardır. Varlıklar göstergesinde üstteki bir varlık alttaki bir varlıktan hem daha faziletli hem de daha mükemmeldir. Buna göre zirvedeki varlık bütün varlıklardan en faziletli ve en mükemmel varlıktır.

Doğal varlıklar içerisindeki semâvî varlıklar ay-üstü âleme mahsus iken, diğer bütün doğal varlıklar ay-altı âleme mahsus varlıklardır. Varlıklar, İlk Hareket Ettirici'yle konumlarına göre belli bir hiyerarşik yapıya sahiptir ve İlk Hareket Ettirici'ye semâvî varlık nefis sahibi canlı varlıktan; canlı varlık cansız varlıktan; cansız varlık doğal olmayan varlıktan daha yakındır. Ancak bütün doğal varlıklar netice itibariyle İlk Neden'e arzu duyarlar.

İskender, hareket konusuyla ilgili olarak aşağıya ve yukarıya doğru hareket eden dört unsurun hareketine ve özelliklerine hiç değinmemiştir. Cisimlerin kendilerine uygun olan merkeze doğru hareket etmelerinden ve feleklerin dairesel olarak hareket etmelerinden yola çıkarak İskender'e göre doğrusal ve dairesel olarak iki hareketin mevcut olduğunu ifade edebiliriz. Doğrusal hareket tabii, sonlu, değişken, intikale sahip bir harekettir. Dairesel hareket ise sürekli, üstün, göksel cisimlere ait, tek ve homojen ve değişmez özelliklere sahip bir harekettir.

İskender, İlk Hareket Ettirici'yle ilgili düşüncelerinde ve genel anlamda varlıklar skalasını sunmasında Aristoteles'ten yararlanmıştır. Hareket konusunu şehvet, öfke ve irade arzularına göre işlemesi ilk bakışta konuyu Platon'un psikolojisi çerçevesinde ele aldığı hissini verse de, -çünkü Platon, nefsin güçleri olarak şehvet, öfke ve akıl (irade) düşüncesini kabul etmiştir,²⁸⁰ Aristoteles de hareket konusunu arzulara göre ele almış²⁸¹ ve bu konuda kısmen Platon'u izlemiştir.²⁸² Buna göre İskender'in hareketi

279 Afrodisi, agm., s. 256.

280 Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş, Lütfi Ay, MEB Y., İstanbul 1989 s. 69.

281 Aristoteles, *Metafizik*, (1050b23) s. 412.

282 Bkz. Zeller, age., s. 206, 258.

şehvet, öfke ve irade arzularına göre ele almasında da Aristocu bakış tarzını yansıttığını ifade edebiliriz

2.3. ZAMAN

İskender'in zaman hakkındaki düşüncelerini Bedevi'nin yayımladığı *Fi'z-Zaman*" adlı risalesinden öğrenebilmekteyiz. Bu risaleyi Huneyn b. İshak Arapçaya tercüme etmiştir. İskender, bu risalesinde filozofların zaman konusundaki görüş ayrılıklarına dikkat çekmiş ve genel anlamda Aristoteles'in zamanla ilgili düşüncelerini yorumlamıştır.

İskender, zaman tanımlarıyla ilgili olarak ilk önce **zaman feleğın kendisidir**, diyenlerin düşüncelerini ele almış ve bu düşünceyi eleştirmiştir. Ona göre *“zamanın feleğın kendisi olduğunu iddia eden kimselerin savı karışıktır. Bu düşüncede olan kimselerin tanımını dikkate almamak gerekir. Çünkü bir “an”da birçok felek vardır ancak birçok zaman yoktur. Ayrıca zamanda geçmiş ve gelecek vardır. Feleklerde ise geçmiş ve gelecek yoktur.”*²⁸³ Bu ifade edilenlere binaen İskender'e göre zamanın felek olmadığı ortaya çıkmaktadır.

İskender, daha sonra zamanın tanımlarıyla ilgili olarak ikinci tanım olan **zamanın feleğın hareketleri** olup olmadığı hususu üzerinde durmuştur. Ona göre feleğın hareketlerinin zaman olduğunu iddia eden kimselerin sözü, yukarıdaki zaman tanımı gibi karışıktır. Ancak zamanın, feleğın kendisi olduğunu iddia eden kimselerin düşünceleri, zamanı feleğın hareketleri diye tanımlayanlardan daha zayıftır. Nitekim zamanın cüzleri düşünüldüğünde cüzler de zaman olarak ele alınır. Ancak feleğın hareketinin cüzleri düşünüldüğünde, cüzler dairesel hareket olarak dikkate alınmaz. Bu nedenle zamanın feleğın hareketi olduğunu iddia eden kimselerin sözünün kabul edilmesi mümkün değildir.²⁸⁴

Bununla birlikte İskender, zamanı feleğın hareketi olarak tanımlayanlara, zaman ve hareket arasındaki farklılıklara dikkat çekerek de cevap vermiştir. Ona göre *“hareket, sadece hareket edende ve kendisinde hareket ettiği mekânda vardır. Ancak zaman sadece hareket edende ve hareket edenin mekânında yoktur. Bilakis her mekânda vardır. Ayrıca bir hareket diğer bir hareketten daha hızlı olabilir. Örneğın en üstün feleğın hareketi Zühâlin hareketinden daha hızlıdır. Zühâlin hareketi ona nazaran*

283 Afrudîsî, İskender, *Fi'z-Zaman*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnânîyyeti*, Dâru'l-Maşrîk, Beyrut 1971 s.19.

284 Afrudîsî, agm., s. 19.

yavaştır. Bunun gibi ay feleğinin hareketi de kendi dışındaki feleklerin hareketlerinden daha hızlıdır. Demek ki harekette hızlilik ve yavaşlık olur, zamanda ise hızlilik ve yavaşlık olmaz.”²⁸⁵ Buna göre zaman feleğin hareketi olamaz.

Aristoteles’e göre “devinimde hızlilik ve yavaşlık vardır. Zaman ise öyle değildir. Çünkü hızlı ve yavaş zaman ile belirlenir. Kısa zaman içinde çok devinen nesne hızlı, uzun zaman içinde az devinen nesne ise yavaştır.”²⁸⁶ “Zamana hızlı ve yavaş denmez; çok, az, uzun, kısa denir. Zaman sürekli olduğundan uzun ve kısa; bir sayı olduğundan da çok ve azdır. Ama yavaş ve hızlı değildir. Onunla saydığımız hiçbir sayı da aslında hızlı ve yavaş değildir.”²⁸⁷ İskender, Aristoteles’in bu düşüncelerini dikkate alarak zamana hızlı ve yavaş denmeyeceğini, hızlı harekette meydana gelen olaya kısa zaman, yavaş harekette meydana gelen olaya ise uzun zaman denileceğini ifade etmiştir.²⁸⁸

İslam filozofu Kindî, zamanın hareket olmadığını anlattığı *Kitâbü’l-Cevâhiri’l-Hamse* adlı eserinde, İskender’in kullandığı zaman ve hareketin mekana göre farklılığına, hareket ve zaman arasındaki hızlilik-yavaşlık ilgisine aynı ifadelerle değinmiştir. Kindî’nin zamanın hareket olmadığını savunurken ileri sürdüğü argümanlara baktığımızda İskender’in *Mebâdiü’l-Küll* adlı eserinden faydalanmış olabileceği izlenimini vermektedir.²⁸⁹

İskender’e göre eğer feleği durağan (statik) olarak düşünürsek, onun durağanlığı zaman içinde olur. Feleğin durağanlığı zaman içinde olunca, hareket de zaman içerisinde gerçekleşmiş olur. Bazı düşünürler, feleğin hareketi zaman içinde olunca, zaman feleğin hareketine ve zaman içinde meydana gelen feleğin hareketinin sayısına bağlı olmaz dediler. Bu söylenenler doğru değildir. Çünkü feleği durağan düşünürsek zaman ortadan kalkar. Hâlbuki zaman vardır ve *meşrîkî feleğin hareketinin sayısındır(adedü hareketi’l-Feleki’l-Meşrîkiyyeti)*.²⁹⁰

Bu tanımdan yola çıkarak zaman ve hareket arasında olmazsa olmaz bir bağ olduğunu ifade edebiliriz. Bu bağ nedeniyle filozoflar çoğunlukla zaman konusunu ortaya koyarken hareket konusuna da değinmiştir.

285 Afrudîsî, agm., s. 19.

286 Aristoteles, *Fizik*, (218b15–18) s. 187

287 Aristoteles, age., (220a33-220b3) s. 197

288 Afrudîsî, agm., s. 20.

289 Bkz. Kindî, *Beş Terim Üzerine (Kitâbü’l-Cevâhiri’l-Hamse)*, çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006 s. 284–285.

290 Afrudîsî, agm., s. 20.

Aristoteles, *Fizik* adlı eserinde zaman ve hareket ilişkisini “zaman, hareket değildir fakat hareketten de bağımsız değildir,²⁹¹ “zamanla devinimi, devinimle de zamanı ölçeriz”²⁹² şeklinde açıklarken, İskender de “*zamanın hareketi saymasına göre hareket de aynı şekilde zamanı sayar*”²⁹³ ifadesini kullanmıştır. Yani zaman ve hareket aynı şey değildir. Fakat birbirleriyle yakın münasebet halindedir; bu anlamda zamansız hareketi, hareketsiz zamanı anlamak mümkün değildir.

Aristoteles’e göre zaman, hareketi hareket olmasından dolayı sayar. Yoksa harekete ait olan bir şeyden dolayı hareketi saymaz. Zaman, büyümenin hareketini sayar, çünkü hareket büyümeydir. Zaman, değişimi de sayar. Çünkü değişim harekettir. Zaman, tüm hareketi yani hareket sınıfından her bir sınıfı boyutlardan bir boyut gibi sayar. Zaman, harekete has olan bir şeyle değil, harekete ait ortak bir durumdan dolayı hareketi sayar.²⁹⁴

İskender’in Aristoteles’i takip ederek ortaya koyduğu ve kabul ettiği ilk zaman tanımı biraz önce ifade edilen *zaman, döngüsel (meşrikî) feleğin hareketinin sayısıdır*, şeklindedir. İkinci zaman tanımı ise *zaman, hareketin saydığı bir süredir (Müddetün Teuddühâ’l-Hareketü)*²⁹⁵ şeklindedir. Zaman hakkındaki bu iki tanım da Aristoteles’e aittir. Bu konuda İskender, ondan birebir faydalanmıştır. Fârâbî, zamanı “zaman, feleğin hareketinin sayısından başka bir şey değildir”²⁹⁶ şeklinde tanımlayarak zamanın birinci tanımında Aristoteles’le ve İskender’le benzer düşünmüştür. Ayrıca ilk İslam filozofu Kindî ise yukarıdaki iki zaman tanımını İskender’in ifadelerinin aynıysa eserlerinde tekrar etmiştir.²⁹⁷ Bu nedenle Kindî ve Fârâbî’nin zamanın tanımını konusunda İskender’le benzer düşündüklerini ifade edebiliriz.

İsmail Taş, Sicistânî’nin zaman hakkındaki düşüncesini ortaya koyarken, onun *zaman, meşrikî felek’in (döngüsel feleğin) hareket adedidir* tanımını dikkate almış, Sicistânî’nin bu tanımının meşrikî felek ilavesiyle birlikte

291 Bkz. Aristoteles, age., (218b18–20) s. 187.

292 Aristoteles, age., (220b14) s. 199.

293 Afrudîsî, *Fî’z-Zaman*, s. 21.

294 Afrudîsî, agm., s. 23.

295 Afrudîsî, agm., s. 20.

296 Fârâbî, *Eflâton ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması (Kitâb’ül-Cem beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn Eflâtûn el-ilâhî ve Aristûtâlis)*, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003 s. 172.

297 Bkz. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine (Fi’l-Felsefeti’l-Ülâ)* çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefi Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006 s. 153.; Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine (Kitâb fî’l-İbâne anî’l-letî’l-Fâ’leti’l-Karibe li’l-Kevni ve’l-Fesâd)*, çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefi Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006 s. 217.

Aristoteles'in zaman tanımına uyduğunu söylemiş, ancak Sicistânî'nin meşrikî felek anlayışını büyük ihtimalle İskender Afrodisî'den almış olabileceğini vurgulamıştır. Ayrıca Sicistani'nin biraz önce İskender'e ait olarak zikrettiğimiz iki zaman tanımından da etkilendiğini ifade etmiştir.²⁹⁸

Zaman feleğin hareketinin sayısıdır. Ancak feleklerin seyir hareketleri hızılıkla birbirinden farklıdır. Belli bir nizam ve tertip üzere olan döngüsel feleğin (*el-felekü'l-meşrikiyye*) hareketleri şüphesiz ötekilerinden daha hızlıdır. Zamanın, döngüsel feleğin hareketinin sayısı olup da başka hareketlerin sayısı olmamasının nedeni de, döngüsel feleğin hareketinden daha hızlı hareket olmadığıdır. Bu nedenle döngüsel feleğin hareketinin sayısı zamandır ancak diğer feleklerin hareketlerinin sayıları zaman değildir.²⁹⁹ Buna göre döngüsel felek diğer feleklerden daha hızlı olduğu için zaman en hızlı olan feleğin hareketinin sayısına göre belirlenmektedir.

İskender'e göre zaman ve hareket arasındaki ilişkide, hareket var olduğunda onun miktarına göre de zaman oluşur. Bu yönden zaman hareketin sayımıdır. Zaman sürekli bir harekettir ve bir tanedir. Zaman bir ve birbirine bağlı olarak sürekli ancak sadece vehim ile çoktur. Yani zaman, bilkuvve ve vehim aracılığıyla zamanlar (ezmine) olur. Varlık açısından ve bilfiil olarak zamanlar olmaz. Sözelimi zamanda mazi ve gelecek vardır. An, noktanın çizgideki konumu gibidir. Ancak zaman-an ve çizgi-nokta arasındaki fark nokta çizgide bilfiil olarak vardır. An ise zamanda bilfiil olarak yoktur.³⁰⁰ Aristoteles'e göre nokta çizginin parçası değildir; çünkü çizginin parçaları-çizginin bölünmesiyle elde edilen- iki çizgidir. Öyleyse an bir sınır olduğundan ötürü zaman değil, zamanın bir ilineği, ama sayı oluşturduğundan ötürü de bir sayıdır.³⁰¹ İskender ile Aristoteles'in nokta ve çizgi anlayışı farklıdır. Aristoteles noktayı çizginin bir parçası olarak görmezken, İskender, noktayı çizginin bilfiil parçası olarak görmüş ve aynı pasajda, çizginin noktalardan oluşmadığı gibi zamanın da anlardan oluşmadığını ifade etmekle neticede Aristoteles'in çizgi ve nokta düşüncesini yansıtmıştır.³⁰²

Zaman ve an arasındaki münasebete dönersek, an zannîdir, bilfiil değildir; iki an arasındaki şey, zamandır. An, zaman değildir. Çünkü zamanın

298 Bkz. Aristoteles, age., (219b) s. 191.; Afrudîsî, agm., s. 20-22.; Taş, age., s. 115-116.

299 Afrudîsî, agm., s. 21.

300 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 20-21.

301 Aristoteles, age., (220a19-21) s. 197.

302 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 21.

cüzleri de zamandır. An ise cüz değildir, bölünemez, ancak süreklilik kazandığında zaman olur. Zaman sürekli olduğunda, zannî bir şekilde seneler, aylar ve günlere bölünür. Bu şekilde zaman için zannî olarak anlar oluşur. Eğer zaman, bilfiil bölünürse zamanın cüzleri arasındaki süreler zaman olarak kabul edilmez. Gerçi zaman, bilkuve olarak bölünüyor da bilfiil olarak tektir ve bölünemez. Zamanın birbirine eklenmiş anlardan oluşması doğru değildir. Ancak an süreklilik kazandığında zaman olur.³⁰³ Zamanın geçmişten geleceğe doğru devam eden zannî anlar olarak görülmesi ve zamanın anlardan oluşan süreklilik olması anlayışı Kindî’de de mevcuttur.³⁰⁴

İskender, zamanın sonradan yaratılıp yaratılmadığı konusunda Aristoteles’in düşüncelerini dikkate almıştır ve bu konuda Aristoteles’in düşüncesini şu şekilde ifade etmiştir; “zaman yaratılmamıştır, çünkü başlangıcı ve sonu yoktur. Yaratılış ise zaman içinde gerçekleşmiştir.” Oldu, oluyor, olan, olmadı sözlerimiz zaman için kullanılır. Önce, sonra, ne zaman vb. sözlerimiz de böyledir. Eğer biri bu kelimeleri söylerse, bu zaman önceden yoktu. Çünkü o yaratılmıştır. Veya sonradan olmayacak. Çünkü o yaratılmıştır. O zaman o kişi zamandan önce başka bir zamanın, zamandan sonra da başka bir zamanın olmasını zorunlu kılmış demektir. Eğer önce, sonra, oldu, olmadı, olmasaydı gibi sözler bir zamanı gerektirmeseydi saat, gün, ay da zamanı gerektirmezdi. Zaman kendinde birdir, ancak tahminimize ve zannımıza göre düşüncemizde çoğalır. Öyle ki düşüncemize göre geçmiş zamanda oldu, gelecek zamanda olacak deriz. Bu, bizim düşüncemize göredir. Zaman ise kendinde birdir, devamlıdır ve süreklidir.³⁰⁵ Zaman üzerinde değişme ve dönüşme mümkün değildir. Belki bütün şeyleri zaman değiştirir.³⁰⁶

Görüldüğü üzere İskender, zamanla ilgili olan hareketi ezeli saydığı gibi, yine zamanla ilgili olan feleği de kadim saymıştır. Ona göre zaman, feleğe göre hareket eder. Çünkü zaman feleğin hareketinin saymış olduğu süredir. Zaman kadim olduğuna göre, zamanın sayıldığı hareket de kadimdir, hareket kadim olduğuna göre, hareketin ilgili olduğu felek de kadimdir.

303 Afrudîsî, agm., s. 21.

304 Bkz. Kindî, *Beş Terim Üzerine*, s. 284–285.; El-Ehvani, Ahmed Fuad, *Kindî*, çev. Osman Bilen, ed. M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe Baskının Ed. Mustafa Armağan, İnsan Y., İstanbul 1990 c. 2 s. 44–45.

305 Afrudîsî, agm., s. 24. Aristoteles, *Fizik* adlı eserinin sekizinci kitabının bir kısmında zamanın yaratılıp yaratılmadığı konusunu incelemektedir. Aristoteles, age., s. 337–355.

306 Afrudîsî, agm., s. 22.

Neticede feleğin oluşunun ve bozulmasının olmayacağı ortadadır.³⁰⁷

Zamanın kadimliğinin, hareketin kadimliğine, hareketin kadimliğinin feleğin kadimliğine bağlanması anlayışı aynı şekilde İbn Sînâ'da da mevcuttur.³⁰⁸ Ancak Kindî'ye göre maddî cisimlere bağlı olan zaman sınırlıdır. Zira maddî cisimler sonludur, çünkü onlar sınırlı olmadıkça var olamazlar.³⁰⁹ Nitekim Kindî, *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinde Yeni-Platoncu Hıristiyan teolog ve cedelci John Philoponus'un Aristoteles'e ve Proclus'a karşıt olarak ileri sürdüğü âlemin yaratılmışlığı konusundaki delillerinden faydalanarak zamanın ve dolayısıyla hareketin –zira hareket zamanın ölçüsüdür- bir başlangıca sahip olması gerektiğini ortaya koymuştur.³¹⁰ Kindî, İskender'le zamanın tanımı konusunda aynı düşünceye sahip olsa da zamanın yaratılmışlığı konusunda İskender'in zamanı ve hareketi ezeli sayan görüşünden ayrılmıştır.

Zaman konusunda küçük farklılıklarla birlikte genel anlamda İskender, Aristocu zaman anlayışını yansıtmıştır. Kendi düşünceleriyle birlikte, Aristoteles'in *Fizik*'inin dördüncü kitabının on, on bir ve on ikinci bölümlerinden önemli gördüğü yerleri yorumlamıştır.³¹¹ Ancak bu yorumlarda üslup farklıdır; örneğin zamanı tarif edenlerin tanımlarını sunuşu ve onları ele alışı Aristoteles'ten farklıdır, ancak meselenin özünde ona aykırı değildir.³¹²

Sonuç olarak İskender'in, hareket konusunu ele alırken sunmuş olduğu varlık sınıflandırması, varlık felsefesinin genel olarak nasıl anlaşılması gerektiğini bize göstermektedir. Aristocu bakış açısına dahil olan bu sınıflandırma ve konunun işleniş biçimi doğa felsefesinde olduğu kadar metafizikte de kendisini hissettirmektedir.

İskender, doğa felsefesinde sistemli bir felsefe ve özgün fikirler ileri sürmekten ziyade uzun dönem unutulmuş Aristocu fikirleri yeniden yorumlayarak gündeme getirmiştir. Ele almış olduğu problemlerden ve bu konudaki düşüncelerinden edindiğimiz neticeye göre, İskender'in tartışmış olduğu problemler, Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinde incelemiş olduğu problemlerle paralellik arz etmektedir. Fakat İskender'in bu konudaki en

307 Şehrazûrî, age., s. 182.

308 Alper, Ömer Mahir, *İbn Sînâ*, İSAM Y., İstanbul 2008 s. 75-77.

309 El-Ehvâni, agm., s. 44-45.

310 Adamson, Peter, *Kindî ve Yunan Felsefe Geleneğinin Kabulü*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Y., İstanbul 2007 s. 38.

311 Bkz. Aristoteles, age., (217b28-224a17) s. 183-217.

312 Bkz. Aristoteles, age., (218a30-218b18) s. 187.

önemli yönü Aristoteles'in onun yorumları vasıtasıyla tanınmış olması³¹³ ve bu konuda İslam filozoflarını da etkilemiş olmasıdır.

3. AHLAK FELSEFESİ

Ahlak felsefesi yaşam kaideleri anlamına gelir. Ahlak felsefesiyle ilgili olarak İlkçağda çeşitli görüşler ortaya koyan ekoller *Peripatetizm*, *Yeni-Platonculuk*, *Stoacılık* ve *Epikürcülüktür*. Her görüş kendi mantık silsilesi içerisinde ahlak felsefesinin belli bir yönüne ağırlık vermiştir. İskender'in görüşlerinden anladığımız kadarıyla onun döneminde de isimlerini saydığımız ekollerin ahlak felsefesiyle ilgili olarak ileri sürdükleri problemler önemli derecede tartışılan meselelerdendir.

İlk önce İskender'in Peripatetik gelenek içerisindeki konumunu belirleyelim. Sharples'e göre Peripatetizmin ahlak felsefesiyle ilgili yorumcular silsilesi üç temel gruba ayrılır. Araştırmamızı ilgilendiren birinci grup, Aristoteles'ten başlayarak MS IV. yüzyıla kadarki dönemi kapsar. Bu dönemde Aristoteles'in *Nicomachean Ethics* (*Nikomakhos'a Etik*)ini açıklayan önemli yorumcular Theophrastus, Aspasius, Adrastus, İskender ve Themistius'tur. İskender, felsefe başkanlığı yaptığı dönemlerde Aristoteles'in felsefesini izlerken ahlak konusundaki görüşlerini de incelemiş ve ihtimamla üzerinde durmuştur. Felsefenin diğer alanlarında olduğu gibi etik alanında da Peripatetik geleneğe önemli katkıları olmuştur.³¹⁴

Aristoteles'in ahlak felsefesini, İskender'e kadar ele alan filozoflar onun *Etik*'inin çok az bir kısmını yorumlamıştır.³¹⁵ İskender ise *Nikomakhos'a Etik*'in çoğunu yorumlamıştır. Ayrıca İskender'in yorumu Aristoteles'in eserine düşünce ve metot yönünden en yakın görünüm arz eden eserdir.³¹⁶

İskender'in *Ethical Problems*'i Aristoteles'ten Theophrastus'a, ondan da Aspasius'a gelen Aristotelyen ahlak felsefesi yorumlarını, Ortaçağa aktaran tek bağlantı noktasıdır. Bu bağlantı noktasında İskender, Aspasius'la gelen Aristoteles'in ahlak felsefesiyle ilgili görüşlerini Ortaçağa aktararak, Peripatetik geleneğin önemli bir taşıyıcısı olmuştur. Bizim açımızdan bu köprü görevi bile İskender'in ahlak felsefesiyle ilgili yorumlarına büyük bir önem atfedilmesi gerektiğini göstermektedir.

313 Adamson and Taylor, agm., s. 42.

314 Sharples, *Appendix; The Commentators, Alexander of Aphrodisias; Ethical Problems*, Cornell University Press, London 1990 s. 93.

315 Sharples, age., s. 5–6.

316 Sharples, age., s. 6.

Sharples'e göre İskender'in felsefe ile ilgili denemeler koleksiyonu göze çarpar bir şey sergilememesine rağmen, *Ethical Problems* adlı eseri çoğunlukla Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'indeki temel konulara işaret etmesi nedeniyle incelenmeye değer bir eserdir. Bu eser, İskender'in sadece Aristoteles'in *Etik*'ine mükemmel aşinalığını değil, ayrıca onun terminolojisi vasıtasıyla ortaya konulduğu şekliyle, *Helenistik* dönemdeki Epikürcüler ve Stoacılarla Peripatetiklerin tartışmalarını ve dolaylı olarak onların argümanlarını da yansıtır.

İskender, ahlak felsefesiyle ilgili görüşlerini problematik ve makale tarzında ortaya koymuştur. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inde üzerinde durduğu bazı konuları ele almış, bazı konuları ise ihmal etmiştir. Bu eserde Aristoteles'in fikirleri üzerinde yoğun bir şekilde durulması yanında düşünceler *Helenistik Felsefenin* diliyle ifade edilmiştir. Zira felsefeyi Helenistik ifadelerle anlatma o dönemin genel bir özelliğidir.³¹⁷

3.1. AHLAK FELSEFESİNE İLİŞKİN İNCELEDİĞİ PROBLEMLER

İskender, ahlak felsefesiyle ilgili düşüncelerini problem olarak ele almıştır. Bu problemler genel olarak hayat, insan, irade, düşünmek, tercih, mutluluk, iyi, yarar, değer, güzellik, haz, acı, sanat, yeti, erdem, orta, ölçülülük, araç ve amaçla ilgilidir.³¹⁸ Biz burada İskender'in ahlak felsefesini bütün olarak yansıtabilme için değindiği konulardan ziyade üzerinde daha fazla yoğunlaştığı konulardan söz edeceğiz.

3.1.1. İnsan Doğası, Çocuk ve Kötülük Problemi

Ahlak felsefesi tarihinde insan doğasına ilişkin çeşitli görüşler vardır; bazı düşünürler insan doğasının olumlu gizil güçlerle, iyi özelliklere haiz ve toplumsal olarak var olduğunu; bazıları insan doğasının boş ve esnek olduğunu, sonradan yapılandırıldığını; bazıları da insan doğasının bencil, saldırgan, anti-sosyal ve kötü olduğunu, asla değiştirilemeyeceğini ifade etmişlerdir. İnsan doğasının toplumsal olduğu ve potansiyel olarak iyi olduğu, kendini gerçekleştirme gücüne sahip olduğu fikrini savunanların ilki ise Aristoteles'tir.³¹⁹

Aristoteles, insan doğasının kötü olmadığını, erdemli davranışların

317 Bkz. Sharples, age., s. 1–5.

318 Bkz. Sharples, age., s. 15–16.

319 Bkz. Honer, Stanley M. and Hunt, Thomas C. and Okholm, Dennis L., *Felsefeye Çağrı*, çev. Hasan Ünder, İmge Kitabevi, 2. Basım, İstanbul 2003 s. 374–399.; Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Y., İstanbul 2004 s. 99–101.

alışkanlıklar neticesinde elde edildiğini savunmuştur.³²⁰ İskender'e gelince, Aristoteles'in düşüncelerini takip ederek, insan doğasının nasıllığı problemini ele almıştır. Ancak ondan farklı olarak iyilik ve kötülük açısından, ilk önce çocukların durumlarını göz önünde tutarak meseleyi tartışmaya başlamıştır. Bu konuda tartıştığı felsefe ekolü Stoacılık'tır. Stoacıların insan doğası ve çocuklara ilişkin birinci iddiası, çocuklar akıllı varlıklar değildir, zamanla akıllı bir hale gelirler. Öyle ki akılsız veya mantıksız olan çocuklar, ne erdem ne kötülük ne de bunların ortası bir duruma sahiptir. Bu nedenle onlara dürüst veya dürüst değildir denilemez. İkinci iddiaları, çocuk doğasının kötü olduğuna dairdir. Ancak bu iddia onların tamamına değil, bazılarına aittir.

İskender'e göre burada çocukların dürüst olması veya olmaması gibi ifadeler akıllı bir oluşa işaret eder. Bu ifadeler bile çocukların akıllı olabileceğinin düşünülmesini gerektirir. Çocukların zamanla akıllı bir duruma dönüşebilir olması ise onlarda aklın var olduğunun en açık kanıtıdır. Stoacıların, çocukların kötü olmasıyla ilgili savlarına gelince, eğer çocuklar ilk durumlarında kötü, zamanla iyi bir duruma geliyorsa, kötülükten iyiliğe doğru bir değişim var demektir. O zaman kötülüğün değişimi ve dönüşümü ya çok kolaydır ya da durağanlığından (*sabitliğinden*) dolayı çok zordur. Eğer dönüşüm kolaysa, niçin kötülükten erdeme dönüşüm kolay olmasın! Eğer kötülük sabit olduğu için dönüşümü zorsa, o zaman kötülüğün erdeme değişimi, kötülüğün sabit olması ve dönüşümünün zor olması fikrinden vazgeçmekle gerçekleşir. O zaman kötülüğün eğitim, pratik (deneyim) ve zamanla erdeme dönüşüğünü ifade edebiliriz.

Stoacılar, çocukların "kötü" olduklarını iddia etmelerinin yanında, üçüncü bir iddia olarak onların irrasyonel varlıklar olduklarını da söylemiştir. İskender, bu iddialara erdem, kötülük ve rasyonellik bağlamında cevap vermeye çalışmıştır; eğer çocuklar onların dedikleri gibi rasyonel varlıklar değilse, o zaman erdem ve kötülüklere de sahip değillerdir. Erdem ve kötülüğe sahip olmadıkları için de doğalarının kötü olduğu söylenemez.

Bununla birlikte İskender de çocukların irrasyonelliklerini kabul eder ancak onun düşüncesi Stoacılardan farklıdır. Ona göre aslında çocukların irrasyonelliklerinden ziyade rasyonellik ve kötülük arasında bazı orta durumları vardır. Çocuklar diğer varlıklar gibi aynı şekilde irrasyonel varlıklar olmadıkları gibi erdem veya kötülük yapmaya da muktedir değillerdir.

320 Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Y., Ankara 2007 (1103a15 vd.) s. 29–30.

Çünkü herhangi bir niteliğe sahip değillerdir.³²¹ Görüldüğü üzere İskender yukarıdaki ifadelerinde bir taraftan çocukların erdem ve kötülüğe sahip olmadıklarını, diğer taraftan çocukların rasyonellik ve kötülük arası bazı orta durumlara sahip olduğunu ileri sürmüştür. Demek ki çocuk erdeme ve kötülüğe sahip değildir, ancak kötülük ve rasyonellik arasında orta bir duruma sahiptir. Bu husus da çocukların ilk zamanlarında nötr olduğunu göstermektedir.

Biraz önce ifade edildiği üzere çocuklar, ne erdemlere ve kötülöklere sahiptir ne de insan dışındaki diğer varlıklar gibi irrasyoneldir. Çocuklar, ilk dönemlerinde irrasyoneldir ancak zamanla rasyonellik niteliğine sahip olurlar. Bu nedenle onların irrasyonelliğini diğer varlıkların irrasyonellikleri ile karıştırmamak gerekir. Diğer varlıkların irrasyonellikleri kalıcıdır. Çocukların irrasyonellikleri ise aslında orta bir durumu yansıtır ve geçicidir. Stoacıların söyledikleri gibi çocukların kötü oldukları kabul edilse bile, kötülük ya karşıtına dönüşür ya da bilkuve aşırılığa doğru gider. Ancak çocuklarda kötülükten erdeme dönüşecek bir durum ve hal olduğundan kötülük karşıtına (erdeme) dönüşür. Halbuki irrasyonel varlıkların hiçbirisinde kötülükten erdeme dönüşecek bir özellik yoktur.³²²

Stoacılara göre kötülük insanın doğasındadır ve bütün insanlar kötü olarak doğmuştur. Bu nedenle kötülük insanın doğasıdır. Stoacıların bu zannına karşılık İskender, karşıtlık prensibinden yola çıkarak çocukların kötü olmadıklarını savunmaya çalışır ve şöyle der; bir şeyin karşıtı da doğaldır. Doğal olmasaydı, adalet ve erdem insanlar için doğal olmazdı. Eğer bir şeyin karşıtını düşündürmesi ve var kılması saçma ise, dürüst olmayan insanın dürüst olmaması kendi doğası olarak kabul edilirdi. Diğer taraftan doğanın karşıtı olan şeye doğal olmayan (*unnatural*) denirse, o zaman adalet ve erdem insanlar için doğal olmayan bir şey olurdu. Bu söylediğimiz saçma ise, onların dediği gibi, tam tersine, adaletsiz insan adaletsizliği meydana getirmek zorunda kalırdı. Hâlbuki adalet vardır ve adaletsizlikten değişerek oluşan bir durumdur.³²³ Bize göre İskender, “kötülük insanın doğasındadır” diyen Stoacılara yanıt vermenin yanında, daha önce var olan Yahudiliğin ve kendi zamanında hızla yayılmakta olan Hıristiyanlığın, insan doğasının karanlık olduğuna ve değiştirilemeyeceğine, sadece Tanrı'nın inâyetiyle

321 Bkz. Aphrodisias, Alexander, *Ethical Problems*, Cornell University Press, London 1990 s. 22.

322 Aphrodisias, age., s. 23.

323 Aphrodisias, age., s. 21.

değişebilir olacağına dair iddialarına da cevap vermektedir.³²⁴

İskender'e göre insan, diğer varlıklardan daha değerlidir. Diğer varlıkların hiçbiri erdemli olma kapasitesine sahip değildir. İnsanın sahip olduğu iyilik kapasitesi diğer varlıkların sahip olduğu değerli şeylerden daha iyi bir durumdadır. İnsanî erdemlerde "orta" vardır ve ortada da doğrunun ve yanlışın temeli vardır. Bu nedenle insan kötü ve yanlış yapabilme kapasitesine sahiptir, ancak yine de kötülük yönünden insan varlıkların en kötüsüdür denemez. Çünkü bir şeyi seçmek veya bir şeyden kaçmak meleke olarak iyiliğe haiz olan insanın kararına bağlıdır.³²⁵ Tercih ve karar insana ait olduğu için de insan doğası bütünsel olarak kötü görülmez, o zaman kötü ve yanlıştan tarafa tercihini kullanana kötü denebilir.

Epikürcüler âlemin kötülüklerle dolu olduğunu iddia etmişler ve bu nedenle de tanrıların yokluğunu veya insanlarla hiç ilgilerinin olmadığını, uzak ikametgâhlarında mutlak bir zevk hayatı sürdürdüklerini, insanların sefaletli hallerinden hiç etkilenmediklerini ileri sürmüşlerdir.³²⁶ Stoacılar da âlemde kötülüğün olduğuna inanmışlar, ancak kötülük problemi onların tanrılarına karşı inançlarını sarsmamıştır.³²⁷ İskender, "hayat ne iyidir ne kötüdür", "şeylerin yetileri iyi ve değerlidir", "yetinin olduğu yerde netice kötü olmaz, şayet olursa bazı talihsizlikler nedeniyle olur"³²⁸ demesi zamanında çok tartışılan kötülük probleminde, kötülüğü arızı bir şey olarak gördüğünü, aslında hayatın ve bütün oluşların mümkün olanların en iyisi olduğu düşüncesinde olduğunu göstermiştir.

Aristoteles, insan doğasının olumlu özelliklere sahip olduğunu ifade etmiş, ancak *Nikomakhos'a Etik*'inde kötülük problemine değinmemiştir.³²⁹ İskender ise insan doğasının olumlu özelliklere sahip olduğu konusunda onunla hem fikir olmuş, ancak onun ele almadığı kötülük problemi üzerinde de bir hayli durmuştur. Bu düşünce onun kendine özgünlüğünden, zamanının problemleriyle ilgilenmesinden ve Stoacılar cevap vermesinden kaynaklanmıştır.

324 Bkz. Honer, Hunt and Okholm, age., s. 377.

325 Aphrodisias, age., s. 18.

326 Bkz. Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Y., 5. Basım, İstanbul 1998 s. 89–90.

327 Bkz. Weber, age., s. 95.

328 Aphrodisias, age., s. 16–18.

329 Bkz. Fahri, age., s. 124.

3.1.2. Amaç ve Araç

Ahlak felsefesinde kendisi olarak değerli ve önemli olana *amaç (telos)*, kendisi olarak değil de ancak hedeflere ulaştırmaya yardım ettikleri için değerli ve önemli olana da *araç* denmiştir. Doğal olan ve olmayan her şeyin bir amacı vardır. Ancak İskender'e göre amaç, kendi kendine bilinemez. Amacın bilgisi, amaca katkıda bulunan şeylerin ve amaç uğruna yapılan etkinliklerin bilinmesiyle mümkündür. Bu nedenle ahlak felsefenin başında ilk önce amacın ne olduğunun ortaya konulması gerekir.³³⁰

Yapılan eylemlerdeki etkinliklerin belli şeyler uğruna yapılması, o şeylerin *amacını* gösterir. Buna göre yapılan her etkinliğin bir amacı vardır. Amaç, kendisi için yapılan etkinliklerden daha iyidir. *İnsanın amacı, erdemli bir insan olmaktır.* İnsan bu gaye uğruna yaşar. İyi insan olmak da insanın bütün erdemlere sahip olması anlamına gelir.³³¹

Amaç açısından kazanılması gereken ahlakî erdemler bir bütündür. Erdemlerin tamamının kazanılmasında düşünmenin, irade hürriyetinin ve tercih hakkının etkin olması gerekir. İrade, düşünme ve tercih hakkının kullanımı neticesinde “doğru amaçlar” bütünü ortaya konur. Bilgelik ve ahlakî erdem tarafından da “doğru tercihler” belirlenir. Aristoteles'e göre bilgelik ve erdem olmadığı yerde tercih, doğru tercih değildir. Nitekim bilgelik, amacı belirler; erdem, amaca ileten şeyleri uygulamayı gösterir.³³² İskender, doğru tercih konusundaki düşüncelerinde büyük oranda Aristoteles'ten etkilenmiştir.³³³

İskender'e göre insanın en büyük amacı, iyiliklerin kemali olarak mutluluğu elde etmek ve mutlu olmaktır.³³⁴ Mutlu olmak için ise erdemli olmak ve kendisine uygun etkinlikleri yapmaya devam etmek gerekir.³³⁵ Erdem *kendisi olarak* değerli ve önemli olduğu için erdemli olmak amaçtır. Erdemlere ulaşmamızı sağlayan bedensel, ekonomik, toplumsal ve siyasi iyilikler ve sanatsal faaliyetler ise araçlardır. Bunlar değer ve önemlerine değil de yararlarına binaen tercih edildiği ve erdemli olmamıza yardımcı oldukları için araçlardır. Nitekim erdemler kendileri olarak tercih edilirler, araçlar faydalarına binaen tercih edilirler.³³⁶ Araçların faydaya göre tercih

330 Aphrodisias, age., s. 63.

331 Aphrodisias, age., s. 39.

332 Aphrodisias, age., s. 64.

333 Aristoteles, age., (1098a16–17, 1099a31) s. 18, 21.

334 Aphrodisias, age., s. 63.

335 Bkz. Aristoteles, age., (1098a16) s. 18.

336 Aphrodisias, age., s. 61.

edilmesi onların tamamen önemsiz olduğunu göstermez aksine onlar insanın mutlu olmasına çok büyük katkılar sağlar.

Erdemin amaç mı araç mı olduğu hususu ahlak felsefesi tarihinde tartışılan bir husustur. İskender'e göre erdemler kendisi olarak değerli amaçtır. Epicüros (MÖ 341–270) açısından ise erdemler, doğru bir yaşayış için araçtır; araç olmakla bir anlam ve değer kazanırlar. Aksi halde onların başlı başına bir ereği yoktur. İnsanın mutlu olmasına yardımcı olmaları, hizmet etmeleri ölçüsünde bir değer taşırlar. Yalnızca hazzın araçları veya onlara özdeş şeylerdir.³³⁷ Neticede ikisi için de erdemler değerli ancak İskender için gayesel neden, Epicüros için araçsal nedendir.

İskender'in amaçla ilgili sunduğu görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla her varlığın bir amacı vardır. Her varlık kendisine ait olan etkinliği en iyi şekilde gerçekleştirmekle amacına ulaşmış olur. Varlıkların en değerlilerinden biri olan insanın amacının belirlenmesi, iradeli, düşünen bir zihni yapıya sahip olan ve tercihini "doğru"dan yana kullanan insanın bilgeliğine; amaca ulaşmak ise erdemlerin kazanımına, hayatiyete geçirilmesine ve iyiliği devam ettirmeye bağlıdır. Amacın kendisi ise erdemli ve mutlu olmaaktır.

3.1.3. Haz ve Acı

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in yedinci kitabında hazzı engellenmemiş doğal bir etkinlik olarak tarif etmiştir.³³⁸ İskender de Aristoteles'in haz tarifine bağlı olarak, hazzı engellenmemiş doğal etkinlik, acıyı da engellenmiş doğal etkinlik olarak tanımlamıştır. Ayrıca "engellenmiş doğal etkinlikler acılara neden olur" diye de açıklama yapmıştır.³³⁹

İskender, haz ve acı konusuna *Ethical Problems* adlı eserinin birçok yerinde değinmiştir. İlk önce hazları Epikürcüler gibi³⁴⁰ doğal olan ve doğal olmayan olarak iki kısma ayırmıştır. Ona göre doğal olan hazlar doğal olan etkinlikleri, doğal olmayan hazlar ise doğal olmayan etkinlikleri izler. Her varlığın tabii etkinlikleri olduğu gibi insanın da doğal olarak gerçekleştirdiği belli etkinlikleri vardır. Nitekim insanlarda olduğu gibi hayvanlarda bile tabii etkinlikler vardır.³⁴¹

337 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, s. 139-140.; Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Y., Konya 2000 s. 294.

338 Krş. Aphrodisias, *Ethical Promlems*, s. 45.; Aristoteles, age., (1153a14) s. 150.

339 Aphrodisias, age., s. 45.

340 Arslan, age., s. 137.

341 Aphrodisias, age., s. 27.

Her varlık için doğal hazlar vardır ancak her varlığın hazları kendisi gibi farklılık gösterir; bazılarının hazları doğal, bazılarınınki daha az doğaldır. İnsanın etkinlikleriyle ilgili olarak, iyi insan her şeyden önce insandır; doğal bir durumdadır. İnsanın kendisi doğal olduğu için hazları da doğal ve hoş olan şeylerle ilgilidir. Doğal olmayan ve kabul edilmeyen hazlar ise kayıtsız şartsız hoş olmayan şeylerdir. Doğal olmayan, doğaya aykırı olan şeyler ne hazdır ne iyidir ne de ilgisizdir. Gerçi ilgisiz şeyler, doğal olan şeyler arasında da yer almaz.³⁴² Buna göre ilgisiz, doğal olan ve doğal olmayan hazlarla ilgili olmadığı gibi, hazla da acıyla da ilgili değildir. Zira onlar iyi veya kötü diye nitelendiremediğimiz etkinlikleri izler.³⁴³

İskender'e göre haz, ansızın ortaya çıkan etkinliklere özgüdür ve kendisini takip eden etkinliklere bağlıdır. Bu nedenle bütün hazlar tek çeşit değildir; bazı hazlar arttırıcı nitelik taşır. Sözelimi geometriden hoşlananlar geometriyle ilgili etkinliklerde bulunurken, lir çalmaktan hoşlananlar lirle ilgili etkinliklerde bulunurlar. Bütün hazlar aynı olsaydı, geometriden hoşlanma ile ilgili hazzın diğer hazla ilgili etkinlikleri de kapsamı gerekirdi.³⁴⁴ Demek ki bir etkinlikten meydana gelen haz, başka bir etkinlikten meydana gelen hazla aynı değildir.

Haz, arzu ve etkinlik ilişkisini kısaca özetlersek, hazların kendisinden kaynaklandığı arzular, hazzın bağlı olduğu etkinliklerden ziyade hazla daha çok yakından ilgilidir. Arzu, hazzı istemektir. Zira haz arzu tarafından tercih edildikten sonra etkinliğe eşlik ve iştirak eder. Fakat her ne kadar arzu, haz ve etkinlik arasında çok yakın korelasyon kurulsun da haz, arzudan ve etkinlikten farklıdır.³⁴⁵

Hazlar hem çeşitlilik yönünden hem de nitelik yönünden birbirinden farklı olduğuna göre hazlardan birinin diğerini ortadan kaldırması mümkün müdür? İskender'in bu konudaki cevabı olumlu yöndedir. Ona göre aslında birbirleriyle aynı tarz üzere olan şeyler birbirine zarar veremez. Nitekim beyaz, beyazla nitelenen beyaza zarar veremez. Ancak aynı tonda olmayan hazlar birbirine zarar verebilir ve biri diğerini yok edebilir. Çok arzulu insanlardan kaynaklanan hazlar, daha az arzulu insanlarla ilgili hazlara zarar verebilir. Kişiyeye göre bir tiyatrodaki bir komedi oyununda çok iyi performans gösteren

342 Aphrodisias, age., s. 28.

343 Bkz. Aphrodisias, age., s. 26–27.

344 Aphrodisias, age., s. 43. Lir, kaynağı mitolojik çağlara dayanan kırılgan bir çalgıdır.

345 Aphrodisias, age., s. 19.

birinden edinilen haz, bonbon yiyenin elde ettiği hazzı yok edebilir.³⁴⁶ Açıkçası İskender, hazlardan birinin diğerini yok etmesini hazların tercihine neden olan arzuların kuvvetlilik ve zayıflık özelliğine bağlamaktadır. Böyle olunca da kuvvetli arzudan kaynaklanan haz, zayıf arzudan kaynaklanan hazzı yok etmektedir.

Hazla ilgili hazzı özgü bilgileri verdikten sonra şimdi de İskender'in acı konusuna, haz ve acı ilişkisine bakışını inceleyelim. Bu konuda acı ve sızı arasında fark var mıdır? Bütün hazlar acının karşıtı mıdır? Haz ve acının ortak noktaları nelerdir? gibi sorulara yanıt aranmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere acı engellenmiş doğal ekinliktir. Ona göre ağrı, bedensel bir eleme işaret eder. Bunlar acının özel bir çeşididir. Ancak kayıtsız şartsız acı değildir. Genel anlamda acı, ruhun belirli bir tabiatıdır, ruhun bazı huylarının bozulmasıdır.³⁴⁷ Diğer taraftan üzüntü, ruhun bozulmasını ifade eden acıdan daha geneldir. Zira acı, üzüntünün bir çeşidi sayılır.³⁴⁸

Genel olarak, bütün hazlar bedensel ve ruhsal dinlenmeleri ve rahatlama (ataraksia) oluşturur. Ağrı veya sızı bedeninin bazı ağrılarına işaret ederken acı ise ruhun daralmasıdır. Kayıtsız şartsız hazzın karşıtı acıdır. Nitekim ağrı ve sızı formundaki acı, hazzın belli türlerinin karşıtı olabilir, fakat hepsinin karşıtı olamaz.³⁴⁹

Hazların belli etkinlikleri izlediği gibi, acıların da bazı belli etkinlikleri izlediğini varsaymak makul görünmektedir. Hazlara karşıtlıklarından dolayı değil, ancak etkinliklerin değerinden dolayı bazı acılar tercih edilir, bazılarından kaçılır. Bu nedenle güzel etkinlikleri izleyen acılar tercih edilir. Çirkin etkinlikleri izleyen acılardan kaçılır.³⁵⁰ Aslında burada etkinlikler önemlidir. Güzel etkinlikler acı da verse tercih konusu, çirkin etkinlikler ise, zaten tercih konusu olmadığı gibi, bir de onu izleyen acı olması herhalde hiç istenmemesini gerektirmektedir.

İskender, bir yandan haz ve acıyla ilgili kendi görüşünü açıklarken, bir yandan da Epikürcülüğe cevap vermektedir. Zira haz ve acı konusunda Epicüros'un görüşünü şu şekilde özetlemek mümkündür; bütün canlılar, bu arada insanlar hazzın peşinde koşarlar, acıdan kaçarlar. O halde haz iyidir;

346 Krş. Aphrodisias, age., s. 59.; Aristoteles, age., (1175b1-1176a30) s. 203–204.

347 Aphrodisias, age., s. 28.

348 Bkz. Aphrodisias, age., s. 31.

349 Aphrodisias, age., s. 30.

350 Bkz. Aphrodisias, age., s. 31.; Aristoteles, age., (1173a) s. 196.

acı kötüdür.³⁵¹ İskender’de ise hazların tamamı iyi olmadığı gibi, acıların tamamı da kötü değildir. Halbuki Epikürcülere göre hazların tamamı iyi, acıların tamamı da kötüdür. Bu çerçevede Epikürcülere hazcılar (hedonists) denmiştir. Ancak İskender’in hazla ilgili düşüncelerine baktığımızda ona hedonist dememiz çok zordur.

3.1.4. Yarar

Bazı ahlak düşünürleri bir şeyi haz verici olduğundan, bazıları güzelliğinden, bazıları yararından, bazıları doğruluğundan dolayı tercih etmişlerdir. İskender ise bir şeyi güzel, yarar ve haz açısından tercih etmiştir.³⁵² Öyle ki İskender’e göre her etkinlikte ve öğrenme eyleminde bulunan kimse, yararı ister ve yararlı (useful) olanı öğrenmeyi düşünür.³⁵³ Yararlı olan şey “değerli” (valuable) dir; zira değerli olan bazı iyilikleri ortaya çıkarır. Yararlı olan şey tarafından meydana getirilen her şey yararlı olur ve ileride başka bir yararın oluşumuna da referans olur. Zira yarar, yarar üretir. Yararlı bir şey tarafından meydana getirilen her şeyin kendisi de bizzat yararlı sayılır. Yarar veren şey yararlı olmak üzere varlığını sonsuza kadar devam ettirir. Ancak yarar, iyi ve değerli olma vasfını sonsuza kadar devam ettiremez.³⁵⁴

Yararlı olan bir şey başka bir şeyin yararı için meydana gelirse kendi değerinden ve ayrıca iyi olan niteliğinden uzaklaşır. Zira kendi adına iyi ve değerli olan her şey başka bir şeyden elde edilen iyilikten daha iyidir.³⁵⁵ Buna göre İskender, yararın yarar üretmesiyle, başka şeyin yararı için meydana gelmesini ayırmıştır.

Bedensel, ekonomik, toplumsal ve siyasi iyilikler ve sanatsal faaliyetler yararlarına binaen tercih edilirler. Ama ahlakî erdemler kendileri değerlidir ve yararlarına binaen tercih edilmezler, kendileri olarak tercih edilirler. Ancak bu, onların yararlı olmaması anlamında değildir. Zira onlar, insanın en büyük iyiliği olan mutluluğa ulaşmalarını sağlayan en büyük yararlarıdır.³⁵⁶

351 Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Y., 6. Basım, Ankara 2002 s. 137. İskender’e göre bir insanın aynı anda hem haz duymasının hem de acı hissetmesinin mümkün olduğuna ilişkin olarak bkz. Afrudîsî, İskender, *Fî Ennehû kad Yümkinü en Yeltezze’l-Mültezzü ve Yahzenehû Mean ala Ra’yi Aristû*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristû Inde’l-Arab*, Mektebeti’n-Nahdiyyeti’l-Mısıriyyeti, Kahire 1947 s. 283.; Aristoteles, age., (1172a18-1181b23) s. 194–216.

352 Aphrodisias, age., s. 51. Aristoteles de bu konuda güzel, yarar ve hazzın tercih konusu olduğunu söylemiştir. Aristoteles, age., (1104b32–34) s. 33.

353 Krş. Aphrodisias, age., s. 52.; Aristoteles, age., (1176b25–30) s. 205.

354 Aphrodisias, age., s. 53.

355 Aphrodisias, age., s. 53.

356 Aphrodisias, age., s. 61.

Tanrılarla (*gods*) ilgili olarak onlar etkinliklerini yarara göre oluşturur demek saçmadır. Tanrılar, yarar ve benzeri şeylere ihtiyaç duymazlar ve her şeyin ötesindedirler. Yararla ilgili ifade edilen durumlar tanrılar için geçerli değildir. Tanrılarla ilgili izahlara benzer bir şekilde, insanın da ciddi etkinliklerinin amacının ve hayatlarının tamamının eğlence olduğunu söylemek saçmadır. İnsan, anlama kapasitesi ve gerçekleri kavrayış gücü yönünden diğer varlıklardan farklıdır. İnsanın amacı insan olma konumuna göre etkinliklerde bulunmaktır. Bu nedenle hayatı ve amacı eğlence olamaz. Kölelerin karakterlerinde ise her şeyi yapmak, hayatlarını eğlencede harcamak, tutsaklıktan özgürlüğe çıkmak, değerli ve ciddi hiç bir etkinlik yapmamak vardır.³⁵⁷ Aristoteles'te de görüldüğü üzere³⁵⁸ İskender'in de kölelere karşı bakışı onları normal insan görmeme eğilimidir. Bu da Aristoteles'ten İskender'e kadar İlkçağdaki Peripatetik geleneğin kölelere bakış açısının değişmediğini de göstermektedir.

3.1.5. İrade Etmek ve Düşünmek

Ahlak felsefesinde bir davranışın erdem sayılabilmesi için akıl ve hür irade ile düşünme neticesinde tercih edilmesi gerekir. Tercih edilen etkinlikler, İskender tarafından, *isteyerek yapılan* ve *istemeyerek yapılan* diye iki kısma ayrılmıştır. Ona göre tutku ve arzuyla yapılan etkinlikler bizim kontrolümüzde olan ve isteyerek yapılan etkinliklerdir. Eğer rasyonel ve mantıklı olarak, etkinliklerin istemeyerek yapılacağını söylemek saçma ise, o zaman rasyonel olarak bazı etkinlikleri tercih etme, bazı etkinliklerden kaçınma hakkına sahibiz demektir. Bu nedenle tutku ve arzuyla yapılan etkinlikler istemeden yapılan etkinlikler değil, aksine irade ile tercih neticesinde ortaya konan etkinliklerdir. Tercihsel etkinlikler irade etmekle gerçekleşen ve isteyerek yapılan etkinlikler olduğundan bizim kontrolümüzdedir. Nitekim irade hem isteyerek yapmayla hem de bir şey hakkında önceden iyice enine boyuna düşünmekle (*deliberation*) ilgilidir. İrade, iyice enine boyuna düşünülen nesnelere ilgili olunca enine boyuna düşünülen etkinlikler, tercih nesnelere haline gelmiş olurlar.³⁵⁹

Bir eylem ya isteyerek yapmak ya da zorla yapmak neticesinde ortaya çıkar. İsteyerek yapan, hem bizzat kendi içinden eylem yapmayı ister hem de gerçekleri bilir. Kendi içinden istemesi zorlamayı, bilmesi de bilgisizliği reddeder. İsteyerek yapmak, istemeyerek yapmanın her

357 Krş. Aphrodisias, age., s. 54.; Aristoteles, age., (1176b18-1177a10) s. 205–206.

358 Aristoteles, age., (1161b) s. 169.

359 Aphrodisias, age., s. 79.

iki bölümüne de karşıt olduğu için ikisinin bir arada olması mümkün değildir. Bir eylem yapanın ve zorlama altında bir şeyi yapmak zorunda kalan kişinin, gerçeklerin bilgisizliği nedeniyle yanlış bir şey yapması mümkündür. Bilgisizlik veya gerçeklerin bilgisizliği nedeniyle bir etkinlikte bulunmakla, zorlama ile istemeyerek eylemde bulunma aynı kategoride değerlendirilmez.³⁶⁰ Bilgisizlik insanın kendisinden, zorlama dış etkenlerden kaynaklanır. Bu nedenle bilgisizlik neticesindeki yanlış etkinlik cezayı gerektirirken, zorlama sonucu yapılan etkinlik cezayı veya kınamayı gerektirmez. Zira *Pittacus of Mytilene*³⁶¹ sarhoşluktan kaynaklanan yanlış etkinlikler için iki kat ceza gerektiğini ortaya koymuştur.³⁶²

Zorla yapılan eylem, yapanın ya da maruz kalanın dışında bulunan ve hiçbir payı olmadan yapılan eylem olarak görülür.³⁶³ Aristoteles hiçbir katkıda bulunmadan eylemde bulunan kişi ile hiçbir katkıda bulunmadan zorla eylemde bulunmaya maruz kalan kimseyi ayırt etmiştir. Hiçbir katkısı olmadan eylemde bulunmaya “o zorlama ile yaptı” demiş, zorla yaptırılan kimseye ise “o zorlamaya maruz kaldı” demiştir. Aristoteles’in zorlamayla kastettiği başlangıcı dışarıda olanın nedenine işaret etmektedir. Eylemde bulunan herkes kendisi dışında bir amaç için eylemde bulunur. Ereksel neden ve eylemin ne için yapıldığı bütün eylemlerde dış kaynaklıdır. Bir şeyi yapmaya zorlanan kimse eylemleri gerçekleştirmede zor altında bulundurulduğu için kendisine ait bazı amaçlara sahip değildir.³⁶⁴

İsteyerek yapmak ve istemeyerek yapmayı karşılaştırırsak, haz ve tutkuyla eylemde bulunan kimse ile zorlamayla eylemde bulunan kimsenin etkinliği aynı değildir. Çünkü isteyerek yapan kendi arzusuyla hareket etmekte, dışarıdan bir zorlamaya maruz kalmamaktadır. Bu nedenle amacını ve gayesini kendisi oluşturmaktadır.³⁶⁵ Zorlamayla etkinlikte bulunan kimse ise hür iradesiyle amacını belirleme gücünden yoksundur.

3.1.6. Erdem

Duygularda ve etkinliklerde aşırılığı ve eksikliği olmayan, ölçülü ve orta davranışlara *erdem (virtue)* denir. Aşırılık ve eksiklik ifade eden

360 Aphrodisias, age., s. 41.

361 Pittacus, ilkçağ düşünürüdür. Yedi bilgeden biridir. Midilli adasında yaşamış ve orada on yıl yöneticilik yapmıştır. Ahlakî öğütleri vardır. Bkz. Çubukçu, İbrahim Ağâh, *Ahlak Tarihinde Görüşler*, AÜF Y., Ankara 1984 s. 3.

362 Krş. Aphrodisias, age., s.77.; Aristoteles, age., (1110b24-1114b32) s. 46 - 56.

363 Krş. Aphrodisias, age., s. 41.; Aristoteles, age., (1110a1-3) s. 44.

364 Aphrodisias, age., s. 42.

365 Aphrodisias, age., s. 43.

davranışlar ise kötülük kabul edilir. Zira erdem, kötülüğe (evil) benzemez ve kötülüğün her çeşidine karşıtır.³⁶⁶ Erdem, tam anlamıyla sağduyu halinin en iyi durumunu ifade eder.³⁶⁷

Erdemler hususunda ilk tartışma, insan doğası sorunuyla ilgili olarak erdemlerin yaratılıştan mı yoksa alışkanlıklardan mı kaynaklandığı hususudur. Platon, erdemlerin yaratılıştan olduğunu kabul etmiş, Aristoteles ise erdemlerin alışkanlıklardan yani sonradan kazanıldığını ifade etmiştir. İskender, bu tartışmada Aristoteles'in düşüncelerini yansıtmaktadır. Ona göre insan doğduğunda erdem ve kötülük arası orta bir istidâtla var olur. Orta istidât, eğitim, deneyim ve zamanla erdeme dönüşür.³⁶⁸ Demek ki erdemlerin kazanımı yaratılıştan değil, sonradan kazanımlara bağlıdır.

Erdemler kendisi olarak değerli midir? Onları, kendisi olarak değere haiz oldukları için mi yoksa başka bir nedenden dolayı mı tercih ederiz? İskender'e göre "erdemler ve onlara ait duygular ve etkinlikler, başka bir nedenden veya referanstan dolayı değil, *kendisi olarak* tercih edildiği için değerli ve önemlidir. Çünkü erdemler, aşırı duygulardan ve etkinliklerden uzak, ölçülü ve orta olarak tercih edilen değerlerdir. Nitekim orta olan cesaret, ölçülü korku ve ölçülü gözü karalılıktır. Cömertlik ve ihtişam³⁶⁹ para almada ve vermede ölçülü eylemlerdir. Yüce gönüllülük değerle uyum içerisindedir ve değerle uyum içerisinde olduğu düşünülen güzelliklerin tercihidir. Adalet, toplumun ve şehir devletinin korunmasını sağlayan kendisi olarak tercih edilen önemli bir etkinliktir. Bu erdemlerin ana özelliğinde kendisi olarak tercih edilmek vardır.³⁷⁰

Erdemlerin değeri hususunda haz konusuna bakarsak, haz kendisi olarak tercih edilir. Ancak haz konusunda kendisi olarak iyi olan hazlar tercih edilir ve değerlidir. Keder veren ve yüz kızartıcı hazlar ise önemsizdir.

366 Bkz. Aphrodisias, age., s. 40, 71.

367 Krş. Aphrodisias, age., s. 34.; Aristoteles, age., (1130a9, 1144a5) s. 93, 127.

368 Aphrodisias, age., s. 22.; Fârâbî, agm., s. 166–168.

369 Aristoteles'e göre ihtişam mal-mülk konusunda bir erdemdir; ne var ki cömert gibi mal-mülk konusundaki tüm eylemleri değil, yalnızca büyük harcamalarla ilgili olanları kapsar. Bunlarda büyüklük bakımından cömertliği aşar. Nitekim adının da belirttiği gibi yakışan büyüklükte harcamadır. Büyüklük ise görelidir; nitekim bir savaş gemisini finanse eden kişi ile bir törene gönderilen heyete başkanlık edenin harcamaları aynı değildir. Yakışan, harcaya, harcadığı duruma ve harcadığı şeye göredir. Küçük şeylerde ya da ölçülü şeylerde değere uygun olarak harcaya (sözgelisi "dilenciyeye sık sık para verdim" diyene) değil, büyük şeylerde böyle harcaya muhteşem denir. Nitekim muhteşem insan, cömerttir, ama cömert mutlaka muhteşem değildir." Aristoteles, age., (1122a18–31) s. 74.

370 Aphrodisias, age., s. 61–62.

Güzelliğe gelince kendisi olarak tercih edilmez,³⁷¹ haz için tercih edilir. Her hazzın güzel olduğunu söylemek ise yanlıştır. Bu nedenle hazzın izlediği iyi etkinlikleri ifade eden güzellikler tercih edilir.³⁷²

Ahlâkî erdemlerin *orta* olma sorunu vardır. Sözelimi Stoacılar ahlâkî erdemlerin orta olduğunu kabul etmemiştir.³⁷³ İskender ise ahlaki erdemlerin orta olması hususunu önemsemiş ve “ahlaki erdemler niçin ortadır?” sorusuna dikkatle cevap vermiştir: Ahlâkî erdem, duygu ve etkinliklerle ilgili durumlarda orta ve ölçü olarak sağduyu ve bilgelik tarafından belirlenen bir durumdur. Ahlâkî erdemler ortadır, çünkü duygu ve etkinliklerde aşırılığı olanlar rezillik, eksikliği olanlar ise duyarsızlıktır. Bu ifadelere göre orta etkinlikler ve duygular erdem olarak kabul edilir. Bu arada ortayı belirleyebilmek için uç noktalara dikkat etmek gerekir. Nitekim cesareti tanımlarken eksiklik olan korkaklık ve aşırılık olan gözü karalık tespit edilerek bu konuda *iyilik noktası* olarak orta bulunur. Aşırılığın ve eksikliğin her biri kötü alışkanlık ve zaaftır. Ayrıca ortayı tanımlayabilmek için nihai noktaya ve nihai noktadan çıkarılan eşitliğe gereksinim duyulursa da orta ne tek düzedir, ne her şeyde aynıdır ne de son noktadan eşit aralıkla elde edilmiştir.³⁷⁴ Bazı ortalar, cesaret gibi, aşırılık ve eksiliğin ortasından; bazıları, sanatsal faaliyetler gibi, aşırılık ve eksiklikten uzaklığa göre oluşur; sanat yoluyla ortaya çıkan orta, aşırılık ve eksikliğin birleşiminden oluşmaz. Aşırılık ve eksiklikten kaçınmakla ortaya çıkar.³⁷⁵ Sağlık konusundaki orta, kişiye göre değiştiği için sadece aşırılık ve eksiklikten uzak olan orta diye düşünülmektedir ki bu da bir orta çeşididir.

Bazı erdemlerde ise orta yoktur. Sözelimi dürüst olmakla dürüst olmamanın ortası yoktur. Dürüst olmakta ölçülülük vardır. Bedensel erdemler nicelik ifade ettikleri için ekleme ve çıkarmayı kabul ederler; nitekim nicelik ifade eden etkinliklerde aşırılık ve eksiklik vardır; bu özelliklere haiz olan davranışlardan kaçılır. Bazı nicelik ifade eden şeylerde ise eşitlik, orta ve ölçü vardır; eşitlik, orta ve ölçü ifade eden etkinlikler tercih edilir. Bu durumlarda aşırılık ve eksikliğe karşı uyanık olmak gerekir.³⁷⁶ Buna göre orta tek düze değil ve erdemnin niteliğine göre değişmektedir.

371 Aphrodisias, age., s. 50.

372 Aphrodisias, age., s. 59.

373 Bkz. Aphrodisias, age., s. 71.; Weber, age., s. 96.

374 Aphrodisias, age., s. 71.

375 Bkz. Aphrodisias, age., s. 73.

376 Aphrodisias, age., s. 70.

Aristoteles'e göre "erdem orta değildir. En iyi ile iyi bakımından ise uçta değildir. Ama her eylem ile her etkilenimin orta olması söz konusu değildir. Nitekim bunlardan kimi adlarında kötülüğü içerir; sözgelisi hasetlik, arsızlık, kıskançlık; eylemler içinde de zina, hırsızlık, adam öldürme. Çünkü bütün bunların ve bu gibi şeylerin aşırılıklarının, eksikliklerinin değil, kendilerinin kötü olduğu söylenir. O halde bunlarda isabetli olmak olanaklı değildir, hep yanlışla düşmek söz konusudur. Bunların iyi olup olmaması, zina konusunda olduğu gibi, kimle, ne zaman yapmak gerektiği söz konusu değildir. Bunlardan birini yapmak yanlış yapmaktır. Aynı şekilde haksızlık yapmak, korkak olmak, haz peşinde koşmak konusunda da orta olma ve aşırılık eksiklik olduğunu ileri sürmek söz konusu değildir; çünkü bu şekilde aşırılığın ve eksikliğin ortası diye aşırılığın aşırılığı ve eksikliğin eksikliği olacak. Buna karşın orta, bir bakıma uç olduğu için, ölçülülük ile yığıtlikte nasıl aşırılık ya da eksiklik yoksa onların da ortası, aşırılığı-eksikliği yok; nasıl yapılırsa yapılsın yanlışla düşülür. Genel olarak söylenirse, ne aşırılığın, eksikliğin bir ortası, ne de ortanın eksikliği ya da aşırılığı vardır."³⁷⁷ İskender'e göre Aristoteles bu ve diğer konulardaki bütün problemleri çözmüştür.

Erdem, akıl ve bilgelik tarafından belirlenir, ölçü ve orta tarafından korunur, ahlaksızlık ve duyarsızlık tarafından yok edilir. Nitekim cesaret, orta bir erdemdir. Ahlaksızlık ve duyarsızlık olan gözü karalılık ve korkaklık tarafından yok edilir. Yanlış akıl ve ölçünün eksikliğinden dolayı kötülükler ortaya çıkar.³⁷⁸ Akıl ve bilgelik, ölçü ve ortanın zıddına meydana gelen ilk sapmalara karşı direnç gösterir.³⁷⁹

3.1.7. Mutluluk

Felsefe tarihinde Antikçağ'ın ahlak anlayışları genel olarak mutluluk karakterlidir. Ancak Antikçağ filozofları mutluluğun mahiyeti konusunda ihtilaf etmişlerdir; Kiniklere göre toplumsal hayat, bu hayatın gerçekleştirdiği kurumlar, zenginlik, evlilik, aile vb bütün bunlar boş ve değersizdir. Mutluluk veya kurtuluş kişinin kendisinde, ihtiyaçlarını en aza indirmesinde, dış dünyadan ve toplumdan bağımsızlaşmasında, onlara karşı kayıtsız olmasında yatar. *Mutluluk kayıtsızlıktır*. Epikürcülere göre mutluluk elemenden kaçmak ve hazzı elde etmekle (hedonizm) kazanılır. Stoacılık ise Kinikliğin devamıdır. Onların bütün ahlak kuramını tek

377 Krş. Aphrodisias, age., s. 74–75.; Aristoteles, age., (1107a8–27) s. 38.

378 Aphrodisias, age., s. 67.

379 Aphrodisias, age., s. 72.

bir cümle veya tavsiye ile özetlemek mümkündür; *dış etkilere kayıtsız kalmayı öğren!* Stoacılar göre iyi veya kötü, kişinin kendisine bağlıdır. Mutluluk ve özgürlük dış etkilere kayıtsız kalmak ve kendine hakim olmaktır. Peripatetiklerin teorisyeni Aristoteles ise bireysel mutluluk ahlaki (eudaimonism) düşüncesini savunmuştur. Buna göre tek tür bir mutluluk yoktur.³⁸⁰

Aristoteles'in düşüncelerini benimseyen İskender'e göre mutluluk, aklın faziletine göre eylemde bulunmak veya erdeme uygun olarak aklın eylemidir. Mutluluk, insanın amacı ve iyi olan şeydir.³⁸¹ Erdemli insanın en önemli ve öncelikli etkinliğidir.³⁸² Mutluluk, yaşam boyu en önemli durumlarda bulunmak ve dış iyilere de yeterince sahip olmaktır. İnsan, insan doğası gereği harici iyiliklere gereksinim duyar. Çünkü insan doğası, teori yaşamıyla ilgili içinde "kendine yeter" değil; beden sağlığı olması için beslenme ve öteki ihtiyaçlar da karşılanmalıdır. İskender, harici iyilikler konusunda Aristoteles'i takip etmekte ve "harici iyiliklerin mutluluk üzerinde hiçbir etkisi yoktur" diyen Stoacıları eleştirmektedir.³⁸³

Bir insan için mutluluk, engelleme olmaksızın doğaya uygun etkinliklere uygun yaşamakla ortaya çıkar. İnsana uygun etkinlikler ve engellenmenin olmaması anlamında erdem mutluluğun nedenidir. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inin son kitabında gösterildiği üzere mutluluk, engellenmemiş bir etkinlik olan hazza uygunluk arz eder. Öyle ki haz mutluluğa dönüşür ve mutluluk, mutluluğu izler.³⁸⁴ Mutluluk, insanlar için amaçtır. İnsanlar, iyiliklerin en büyüğü ve amacı olarak mutluluğu elde edebilmek için her şeyi yaparlar.³⁸⁵

İskender'e göre mutluluğa katkısı olan etkinlikler aklî melekeler tarafından belirlenir. Aklî melekenin işi haz ve acıyla ilgili etkinlikleri ortaya koyarak aşırılık ve eksiklik ifade edenleri terk etmektir. Çünkü aşırılık ve eksiklik ifade eden etkinliklerin hepsinde doğal olarak ölçü eksikliği ve iyiliğe zarar vermek vardır. Beslenme, sağlık ve zenginlik gibi dış iyiliklerde de aynı çıkarımlar geçerlidir. Buna göre mutluluk haz veya acının aşırılıklarından ve eksiklerinden uzak durmak suretiyle gerçekleşir.³⁸⁶ Bir kölenin mutluluğu

380 Bkz. Arslan, age., s. 131–141.

381 Aphrodisias, *Ethical Problems*, s. 64.; Aristoteles, age., (1098a16–17, 1099a31) s. 18,21.

382 Aphrodisias, age., s. 64.

383 Krş. Aphrodisias, age., s. 64.; Aristoteles, age., (1101a14. 1178b32–33) s. 25. 210.

384 Aphrodisias, age., s. 57.

385 Aphrodisias, age., s. 63.

386 Aphrodisias, age., s. 66.

ise bedensel hazlardaki mutluluğa bağlıdır. Aristoteles'in gösterdiği üzere, köle için eğlenceli bir hayat yeterlidir. Sardanollos'un³⁸⁷ örneğinde olduğu gibi kölelerin ve evcil hayvanların yaşamları bu şekildedir.³⁸⁸

Aristoteles, Platon'dan ve Kiniklerden farklı olarak mutluluk konusunda hazzı küçümsemez. Şüphesiz haz, mutluluk değildir. Çünkü mutluluk daha kalıcı, daha sürekli bir ruh durumunu ifade eder. Ancak mutluluğun hazla birlikte bulunmasında kınanacak bir durum yoktur.³⁸⁹ Hazzın mutlulukla ilişkisinde hazzın tamamen küçümsenip küçümsenmemesinin gerektiği noktasında İskender, Aristoteles'i takip eder. Mutluluk hazla birlikte olur. Çünkü iyi hazlar insanın arzusu neticesinde elde edilir ve bu hazlarla mutlu olma bir amaç ve gayesel nedendir.³⁹⁰ Zira burada kastedilen iyi hazlardır. Yoksa kötü hazlarla mutluluk düşünülemez.

İskender, akla uygun, akılla ilişkili, ancak akıldan ziyade iyiliklerin kazanımına bağlı olan erdemsel bir mutluluk anlayışını savunur. Eğlenceye ve kötü haza karşı, iyiyi, güzeli, değeri ve iyi hazzı içeren erdeme ve bir amaca matuf olan mutluluk anlayışına sahiptir.

3.2 SANAT VE AHLAK İLİŞKİSİ

Burada İskender'in varlıkları doğal varlıklar ve doğal olmayan varlıklar olarak ikiye ayırdığını anımsamak gerekir. Bu ayrıma göre sanat, doğal olmayan bir oluş olduğu için, sanatsal faaliyetlerle ortaya konulan etkinlikler de doğal varlıklar sınıfında değerlendirilemez.³⁹¹ Bununla birlikte sanat her ne kadar doğal varlıklar sınıfında değerlendirilemese de, doğal varlıklarla sanat arasında yakın bir bağ vardır. Çünkü İskender'e göre sanat doğaya benzemektir, doğanın taklididir (imitation).³⁹² Sanat, doğanın taklididir. Ancak doğanın iyiliğinin, doğruluğunun, güzelliğinin, yararının taklididir. Öylesine sıradan bir taklit değildir. Belli bir amacı vardır.³⁹³

İskender, sanatın amacını ortaya koyarken doğayı ve sanatı oluş açısından karşılaştırarak incelemiştir; ona göre doğal *oluşlar*, amacı

387 Sardanollos; Eski Asur hanedanının zevk ve eğlenceye düşkünlüğüyle tanınmış son kralı. Ayaklanan generallerinden Belesios ve Aibakos tarafından Ninos kentinde kuşatılmış, iki yıllık bir kuşatmadan sonra, kendisini, hazinesini, hanımlarını ve kölelerini yakmış (MÖ 823). Aristoteles, age., s. 217.

388 Aphrodisias, age., s. 58.

389 Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 136.

390 Aphrodisias, age., s. 43.

391 Bkz. Aristoteles, *Fizik*, (192b17–18) s. 51.

392 Krş. Aphrodisias, age., s. 63.; Aristoteles, age., (1194a21) s. 59.

393 Bkz. Aphrodisias, age., s. 16–17. 70–73.

açısından kendi melekesinin en iyisini gerçekleştirmek üzere var olurlar. Nitekim sanat yoluyla gerçekleştirilen oluşlar, doğal oluşlarla aynı durumu paylaştığından, doğal oluşun olduğu gibi sanat yoluyla ortaya konulan her oluşun da amacı, kendi potansiyelinin en iyisini gerçekleştirmek üzere meydana gelmektir. Sözelimi deniz yolculuğu, yolculuk sanatının en iyisini gerçekleştirmek üzere düzenlenir. Doğramacılıkta doğramacılık zenaatının en iyisi gözetilerek odunlar ince ince güzel güzel doğranır. Nitekim deniz yolculuğu da doğramacılık da değerlidir. Bu hünerler, kendilerinden önce bir amaç olmaksızın başarılamaz. Bazı talihsizlikler olmadığında, ifade edildiği üzere sanatsal faaliyetler bir amaca binaen en güzel şekilde gerçekleştirilirler.³⁹⁴ Sanatta amaç bir şeyin potansiyelinin en iyisinin yerine getirilmesidir.

Sanatta bir amaç olduğuna göre bu amaç nasıl belirlenir? İskender'e göre sanatta amaç, "ölçü" ve "orta" olarak akıl tarafından belirlenir. Öyle ki akıl ortanın sapmalarına ve aşırılıklarına işaret eder.³⁹⁵ Aslında sanat yoluyla ortaya konulan orta ve ölçü, ahlakî erdemlerde olduğu gibi aşırılık ve eksikliğin kombinasyonundan oluşmaz. Aksine aşırılık ve eksiklikten uzak durmakla ortaya çıkar.³⁹⁶ Sanatsal faaliyetlerde orta ve ölçüden ziyade aşırılık ve eksikliğe karşı dikkatli olmak gerekir.

Değerli olma açısından ahlakla sanatı karşılaştırsak, ahlâkî erdemler kendisi olarak tercih edildiği için değerlidir, ancak sanat sağladığı yarardan dolayı değerlidir. Sözelimi adalet kendisi olarak değerlidir. Ancak inşaat zenaatı tercih edildiği için değerli değildir. Ondan kaynaklanan yararlılardan dolayı değerlidir. Güreş sanatı da kendisi olarak tercih edildiği için değerli değildir; çok güzel güreşebilme yeteneği sağlayarak insan için fayda arz ettiği için değerlidir.³⁹⁷ Görüldüğü üzere sanatsal etkinlikler sağladığı yarara binaen, erdem bölümünde ortaya koyduğumuz üzere erdem ise kendisi olarak değerlidir. Demek ki ahlak ve sanat amaç açısından aynı, değer açısından ise birbirinden farklıdır.

İskender'in ahlak felsefesiyle ilgili olarak şöyle denebilir; İskender, ahlak felsefesini daha çok teori düzleminde anlatmış, az örnek kullanmasından dolayı haz ve acı konusunda olduğu gibi bazen problem tam olarak vuzuha kavuşmamış gibi görünmektedir. Aristoteles, ona nazaran daha

394 Aphrodisias, *Ethical Problems*, s. 16,17.; Aristoteles, age., (195b31-198a12) s. 67-79.

395 Aphrodisias, age., s. 72.

396 Aphrodisias, age., s. 73.

397 Aphrodisias, age., s. 61.

çok açıklayıcı örnekler kullanmıştır. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i ile İskender'in *Ethical Problems* adlı eserini konu, metot ve içerik açısından karşılaştırdığımızda, İskender'in eserinin Aristoteles'in eserinin yorumu olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. İskender, doğal, akla uygun, akılla ilişkili, ancak akıldan ziyade iyiliklerin kazanımına ve erdeme bağlı olan bir mutluluk anlayışını ileri sürmüştür. Bu ahlak anlayışı yararı, değeri, iyiyi ve hazzı içermektedir. Ancak bunların her birinin teorik akla ve pratik akla uygun olması da gerekir.

Antikçağ'daki mutluluk ahlakı (eudaimonism) düşüncesinde olan İskender, mutluluğa ulaşmak için hazzı yadsımamasına rağmen sadece hazcılık anlayışının gerektiğini savunan hazcılığa (hedonizm) karşı olduğu gibi, sadece faydacılığa (utilitarianism) da karşıdır. Onun "yarar" teorisi sadece faydayı içermemekte, çok geniş bir şekilde hem hazzı hem iyiyi hem değeri ve hem de yararı içermektedir. Bilindiği üzere onun açısından bir şeyin tercih edilmesi, o şeyin güzel, yarar ve haz vermesine bağlıdır.³⁹⁸

İskender Afrodisî ile İslam filozoflarından Fârâbî, İbn Miskeveyh, Yahya b. Adî'nin üzerinde durdukları problemler açısından konu, anlatım tarzı ve çıkarımları yönünden benzerlikleri vardır. Özellikle bu husus Fârâbî'nin *Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbih ala Sebîlî's-Sa'âde)* adlı eserinde görülmektedir.³⁹⁹ Ayrıca isimlerini zikrettiğimiz düşünürlerin ve İbn Rüşd'ün ortak bir noktası hepsinin Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inden faydalanmış olmalarıdır. Ahlak felsefesi konusunda İskender'in yegâne kaynağı, İslam filozoflarının ise kaynaklarından en önemlisi Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'idir.

Nikomakhos'a Etik'in yorumu Arapçaya Huneyn b. İshak (ö. 873) tarafından tercüme edilmiştir. Tercüme edilen yorum İskender'in değil, Yeni-Platoncu Porphyrius'un yorumudur. İslam felsefesinde Fârâbî, Gazali, İbn Bacce, İbn Miskeveyh ve İbn Rüşd tarafından yapılan şerh ve atıflar Porphyrius'un yorumuna dairdir. Buna göre Aristoteles'in ahlak felsefesindeki rolüne rağmen, İslam filozoflarının sistemlerini üzerine inşa ettikleri zemin olarak bu sistemlerin çoğunun temel taşı, Porphyrius'tan dolayı Yeni Platoncu felsefedir. Zira İslam ahlak filozofları genel olarak Platonculuk, Aristotelesçilik, Yeni-Platonculuk ve Stoacılık ekolünden etkilenmişlerdir. Ancak çoğunlukla Yeni Platoncu bir görünüm arz etmişlerdir.⁴⁰⁰

398 Aphrodisias, age., s. 51.

399 Bkz. Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbih ala Sebîlî's-Sa'âde)*, çev. Hanifi Özcan, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1993 s. 26–51.

400 Bkz. İbn Nedîm, age., s. 312.; Fârâbî, age., s. 14–22.; Fârâbî, *Siyaset Felsefesine Dair*

III. BÖLÜM

İSKENDER AFRODİSİ'NİN METAFİZİĞİ

İskender'in metafiziğe ait düşüncelerini Bedevî tarafından yayınlanan risaleleriyle birlikte, Aristoteles'in *Metafizik*'ine yazdığı yorumlarından elde edebilmekteyiz. İskender, Aristoteles'in on dört kitapçıktan oluşan *Metafizik* adlı eserinin ilk beş kitapçığını yorumlamıştır. *Metafizik*'in birinci kitapçığını yorumladığı *On Aristotle's Metaphysics 1* adlı eserinde; felsefe, felsefenin mahiyeti, nedenler, felsefi bilgeliğin nedenleri, ilk nedenler özellikle etkin neden, Sokrates öncesi düşünürlerin dört nedenle ilgili tahminleri, Pythagorasçılar ve Elealılarının neden hakkındaki görüşleri, Platon'un maddî ve formel nedenleri ve idealar kuramı, ilk düşünürlerin dört nedenle ilgili farklı düşünceleri ve yetersiz bir şekilde formel ve ereksel nedenlerle ilgili incelemeleri, ilk düşünürlerin neden hakkındaki eksik araştırmaları yer alır.⁴⁰¹

Metafizik'in ikinci kitapçığını yorumladığı *On Aristotle's Metaphysics 2* adlı eserinde; felsefe hakkında genel düşünceler, sonsuz nedenler dizisinin imkansızlığı ve yöntemle ilgili düşünceler; *Metafizik*'in üçüncü kitapçığını yorumladığı *On Aristotle's Metaphysics 3* adlı eserinde; metafiziğin ana problemleri, bilimle ilgili tartışılması gereken sorunlar, maddenin kendinde neden olup olmadığı, nedenlerin, aksiyomların, cevher ve niteliklerin hangi bilimin konusuna girdiği, varlıkların ilkelerinin cins olup olmaması, ilkelerin sonlu olup olmaması, birlik ve varlık, ilkelerin tümel olup olmamasıyla ilgili konular ortaya konur.⁴⁰²

Metafizik'in dördüncü kitapçığını yorumladığı *On Aristotle's Metaphysics 4* adlı eserinde; varlık olmak bakımından varlığın bilimi, cevherin bilimi, aksiyomlar ve çelişkisizlik ilkesinin araştırılması ve savunulması, Protagoras'ın izafiyet teorisinin eleştirilmesi, görüşlerinin çürütülmesi, üçüncü halin imkansızlığının kanıtlanması, her şeyin doğru veya her şeyin yanlış olduğu düşüncesinin araştırılması meseleleri incelenir.⁴⁰³

Görüşler, nşr. D.M. Dunlop, çev. Hanifi Özcan, DEÜ Y., İzmir 1987 s. 6–19.; Bedevî, A., *Miskeveyh*, çev. Kasım Turhan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, Türkçe Baskının Ed. Mustafa Armağan, İnsan Y., İstanbul 1990 c.2 s. 92–95.; Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.170–177, 260.; Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 98–101.

401 Bkz. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 1.*; Aristoteles, *Metafizik*, (980a- 993a27) s. 75–144.

402 Bkz. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3.*; Aristoteles, age., (993a30-1003a17) s. 145–186.

403 Bkz. Aphrodisias, Alexander, *On Aristotle's Metaphysics 4*, tr. with Notes A Madigan, Richard Sorabji (Gen. Ed.), Cornell University Press, Duckworth and Ithaca, London

Metafizik'in beşinci kitapçığını yorumladığı *On Aristotle's Metaphysics* 5 adlı eserinde; ilke, neden, öge, doğa, zorunlu bir, varlık, cevher, aynı, başka, farklı, benzer, karşıtlar, tür bakımından başkalık, önce gelen (tekaddüm), sonra gelen (teahhür), güç, yetenek, nicelik, nitelik, bağıntı, tam, sınır, istidât, sahip olma, duygulanım, yoksunluk, bir şeyden çıkmak, parça, bütün, cins, sahte ve ilinek kelimelerinin anlamları ele alınır.⁴⁰⁴

İskender, Aristoteles'in on dört kitapçıktan oluşan *Metafizik*'inin ilk beş kitapçığını bu konular çerçevesinde ele almış, geri kalan dokuz kitapçığını ise İskender değil, Pseudo -Alexander diye bilinen Michael of Ephesos (11.yy) yorumlamıştır.⁴⁰⁵

Metafizik (meta ta physika) kelimesi, aslen Yunanca bir deyim olup, sonra anlamına gelen "meta" kelimesiyle fizik anlamına gelen "physika" kelimesinden türetilmiştir. Metafizik kelimesine Aristoteles'in eserlerinde rastlanmaz. O, metafizik kelimesi yerine bilgelik, ilk felsefe ve teoloji deyimlerini kullanmıştır. Felsefe tarihinde metafizik kelimesi ilk defa Andronicus (MÖ I. yy)un eserinde yer almıştır.⁴⁰⁶ İskender, Arapçaya çevrilmiş olan *Mebâdiü'l-Küll* adlı risalesinde *meta ta physika* (mâ ba'de't-tabîa) terimini,⁴⁰⁷ *On Aristotle Metaphysics 4* adlı eserinde ise metafizik terimini kullanmakla birlikte, Aristoteles'in kullandığı gibi, bilgelik, ilk felsefe, evrensel bilim ve teoloji ifadelerini de kullanmıştır.⁴⁰⁸ İslam filozofları da Aristoteles ve İskender'i takip ederek metafizik ilmi için ilk felsefe, Tanrısal bilim, teoloji, ilahî felsefe ve ilahî ilim gibi isimleri kullanmayı tercih etmişlerdir.⁴⁰⁹

Metafizik kelimesine Aristoteles'in eserlerinin düzenlenmesinde "fizikten sonra gelen"⁴¹⁰ anlamını veren İskender, metafizik terimini meta ta physika şeklinde iki kelime olarak ifade etmiştir. Zira metafizik terimi bir dönem iki ayrı kelime "meta ta physika" olarak kullanılmıştır. Tek kelime olarak ilk defa VI. yüzyıla ait olduğu görülen Hesychius'un eserinde rastlanmıştır. Fakat tek kelime olarak, ancak XII. yüzyıldan itibaren yaygın

1993.; Aristoteles, age., (1003a20-1012b30) s. 187-233.

404 Bkz. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 5*.; Aristoteles, age., (1012b32-1025a35) s. 234-290.

405 Tricot, age., s. 30.

406 Bkz. Tricot, age., s. 9.

407 Afrudîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 267.

408 Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 11.

409 Bkz. Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006 s. 141-150.; Şulul, Cevher, *Kindî Metafiziği*, İnsan Y., İstanbul 2003 s. 12-13.

410 Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*, s. 61.

olarak kullanılmaya başlanmıştır. Tricot'a göre metafizik terimini tek kelimedede (mâ ba'de't-tabîa) yaygın bir şekilde ilk kullanmaya başlayanın İbn Rüşd olduğu sanılmaktadır.⁴¹¹ Ancak her ne kadar metafizik terimini tek kelimedede yaygın olarak ilk kullananın İbn Rüşd olduğu söylenmekte ise de Grekçesinin Arapçadaki tam karşılığı olan "mâ ba'de't-tabîa" terimini ilk İslam filozofu Kindî olmak üzere diğer İslam filozofları İbn Rüşd'den da daha önce yaygın olarak kullanmışlardır.⁴¹²

İskender, metafiziği veya ilk felsefeyi "varlık olmak bakımından varlık ve varlığa ait temel nitelikleri inceleyen bilim"⁴¹³ olarak tarif etmiştir. Vogel'e göre İskender, metafiziği "doğal formların bilgisiyle ilgili olan esaslar", Donini'ye göre "ilk cevherler açısından objeler konusunu ele almak" olarak tanımlamıştır. Objelerin birincisi ilk ilke ve varlıkların nedeni olan Tanrı olduğundan, İskender'e göre Tanrı konusu ele alınırken metafizik teoloji haline dönüşür.⁴¹⁴ İskender, bu anlamda metafiziği, teoloji olarak da isimlendirmiştir.⁴¹⁵ Metafizik ilmini hocası Aristoteles de "varlık olmak bakımından varlık ve özü gereği ona ait olan ana nitelikleri inceleyen bir bilim"⁴¹⁶ diye tarif etmiştir. İki tanımı karşılaştırdığımızda İskender'in metafiziği tanımlarken Aristoteles'in tarifini benimsediğini ifade edebiliriz.

İslam filozoflarından Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd de Aristoteles'in ve İskender'in çizgisini takip ederek metafiziği "varlık olmak bakımından varlığın incelenmesi" şeklinde tanımlamışlardır.⁴¹⁷ Görüldüğü üzere İslam filozofları metafiziğin tanımı açısından İskender'le aynı düşünceye sahiplerdir.⁴¹⁸

İskender'e göre bütün bilimler bir şeyi inceler ve belli bir konusu vardır. Örneğin matematiğe ait bilimler, varlık addedilen sayılar ve

411 Bkz. Tricot, age., s. 9.

412 Bkz. Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde Buna Duyulan İhtiyaç Konusunda (Fî Kemmiyyeti Kütübi Aristûtâlis ve mâ Yuhtâcu İleyhi fî Tahsili'l-Felsefe)*, çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006 s. 266.

413 Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 12.; Geneguand, Charles, *İbn Rüşd's Metaphysics*, ed. Hans Daiber, *Islamic Philosophy and Theology*, Leiden 1986 Volume 1 s. 12.

414 Bkz. Dooley, W.E., *On Aristotle's Metaphysics 1*, Gen. Ed. Richard Sorabji, Cornell University Press, London, Duckworth and Ithaca 1989 s. 26.

415 Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 11.

416 Aristoteles, *Metafizik*, (1003a20) s. 187.

417 Bkz. Druart, Therese-Anne, *Metafizik*, çev. M. Cüneyt Kaya, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Y., İstanbul 2007 s. 361-380.; Goichon, A. M., *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, Ötügen Neşriyat, İstanbul 1993 s. 35.

418 Bkz. Sarıoğlu, age., s. 139-141.; Şulul, age., s. 12-13.

büyükliklerin özsel niteliklerini araştırır. O zaman bütün bilimlerin belli bir konusu olduğuna göre, en yüce ve küllî bilim kabul edilen metafizik ilminin de belli bir konusu olmak zorundadır. O halde metafiziğin konusu, varlık olmak bakımından varlığın incelenmesidir.⁴¹⁹ Buna göre varlık olmak bakımından varlıkla ilgilenen evrensel bilim metafizik, konusu açısından diğer bütün bilimlerden farklıdır. Örneğin geometri, aritmetik ve diğer bilimlerin varlığın çeşitli tarzlarıyla ilgilenirler. Ancak metafizik, varlığın kesin ve son niteliklerini, nedenlerini ve temel ilkelerini inceler. Varlık çeşitlerini, bölümlerini ve ilineklere incelemez.⁴²⁰

Metafiziğin konusu, tamamen maddeden bağımsız varlıkların ve ay-altı âlemdeki oluşun nedeni olan duyu-üstü cevherlerin var olup olmadığını araştırmak ve ortaya koymaktır. Eğer metafizik ay-altı âlemdeki varlıklardan bahsediyorsa, bunun nedeni, bir taraftan ay-altı ve ay-üstü âlemdeki varlıkların hiyerarşisinin birbirleriyle ilgili olması, diğer taraftan ay-üstü âlemin ve duyu-üstü cevherlerin ilkelerini daha iyi betimleyebilmek içindir. Buna göre İskender, ay-üstü âlemdeki varlıkları incelerken, genel olarak ay-altı âlemdeki varlıklardan da söz etmiştir.⁴²¹ Bu nedenle onun metoduna uygun olarak, metafiziğe ait bir konuyu daha iyi bir şekilde ortaya koyabilmek için yer yer duyuusal varlıklar konusuna da değindik. Bu çerçevede İskender'e göre Metafizik ve Metafiziğin problemleri varlık, Tanrı, nefis ve akıl konusundan ibaret görünmektedir.

1. VARLIK ANLAYIŞI

İskender, *Fi'l-Mâddeti ve'l-Ademi ve'l-Kevni ve Halli Mes'eleti Ünâsin mine'l-Kudemâi Ebtalû bihâ'l-Kevne min Kitâbi Aristû fî Sem'il-Kiyân* adlı risâlesinde varlık konusunu incelerken, Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinden de faydalanarak, varlık türlerinin ya bizâtihi (asıl), ya ilineksel (ittifâkî); ya bilkuvve ya da bilfiil olduğunu ifade etmiştir.⁴²² *On Aristotle's Metafizik 5* adlı eserinde ise Aristoteles'in *Metafizik*'indeki varlık konusunu yorumlarken varlığı; ilineksel, asıl, olumlu ve olumsuz, kuvve ve fiil anlamlarında

419 Bkz. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 13.; Aristoteles, age., (1003a23-33) s. 188-189.

420 Bkz. Aphrodisias, age., s. 12-13, 19.

421 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 255-270.

422 Afrudîsî, İskender, *Fi'l-Mâddeti ve'l-Ademi ve'l-Kevni ve Halli Mes'eleti Ünâsin mine'l-Kudemâi Ebtalû bihâ'l-Kevne min Kitâbi Aristû fî Sem'il-Kiyân*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fî'l-Yünâniyyeti*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1971 s. 44. İslam filozoflarının varlık taksimiyle ilgili görüşlerine bkz. İbn Sînâ, *Metafizik 1*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, Litera Y., İstanbul 2004 s. 27-46.; Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Y., İstanbul 2000 s. 72-85.; Sarıoğlu, age., s. 151-177.

olmak üzere dört grupta incelemiştir. *Metafizik*'indeki varlık taksiminde, risalesinden farklı olarak olumlu ve olumsuz anlamdaki varlığı ele almıştır:

A. İlineksel (accidental) anlamda varlık; “Bir şeye ait olan, ilinektir” ve ilinek üç anlamda ele alınır. *Birinci anlamda ilinek;* bir şeye ait olan ve o şeye aidiyeti doğrulanan, çoğu zaman gerçekleşmeyen ve zorunlu olmayan şeydir. Bir insanın ağaç dikmek için çukur kazarken hazine bulması ittifaki bir olaydır. Çünkü çukur kazarken hazinenin bulunması zorunlu olmadığı gibi, çoğu zaman kazmanın neticesinde hazine ortaya çıkmaz. Buna göre hazineyi keşfetmek kazmak eyleminden meydana gelmediği gibi, kazmak hazineyi bulmanın zorunlu nedeni de değildir. Kazı yapan kişinin çoğu zaman hazine bulması gerekir diye bir kural da yoktur. Olsa olsa kazı yapmak, şans eseri hazineyi bulmanın ilineksel nedeni olabilir. Demek ki şans eseri olan şeyler ilinektir.

İkinci anlamda ilinek; var olan nitelikler belli bir yerde ve belli bir zamanda özneye aitse, özneye ait olan ancak öznenin o özne, zamanın o zaman, yerin o yer olmasından dolayı ona ait olmayan her nitelik ilinektir. Bundan dolayı ilineğin belli bir nedeni yoktur. Aristoteles'e göre ilineksel nitelikler devamlı mevcut olmazlar, herhangi bir zamanda şans eseri meydana gelirler. Örneğin Aegina'ya gitmek üzere yola çıkmayan birisinin fırtına veya korsanlar tarafından Aegina'ya götürülmesi ilinekseldir. Çünkü bu adam gitmek istediği yere gitmemiştir.

Üçüncü anlamda ilinek; bir şeye bizzat kendisinden dolayı ait olan, ancak onun özü ve tanımına girmeyen şeydir. Sözgelimi üçgenin iç açıları toplamı, iki dik açığı eşittir. Zira iki dik açı üçgenin içeriğine dahil değildir. Bu tarz ilinek ezeldir. Diğer iki tür ilinek ezeli değildir. Çünkü diğer ilinekler yaşayan canlılarla ve rastlantılarla ilgilidir.⁴²³ İskender'in ilineğin anlamlarını ortaya koyarken kullandığı ifadelerle Aristoteles'in ifadeleri birebir örtüşmektedir.⁴²⁴

İskender, ilineksel anlamdaki varlığı mantık felsefesiyle ilgili çerçevesinde de incelemiştir; mantık felsefesinin konusuna giren ilinek, bağıntıya sahip olduğu için cümle içerisinde yüklem olarak bulunur; “İnsan müzisyendir” dediğimizde müzisyen, insanın ilineği; “Müzisyen insandır” dediğimizde ise kural gereği insan, fakat anlam gereği müzisyen ilinektir. Bu iki yüklemlemenin birincisi doğal, ikincisi doğaya aykırıdır. Ancak iki cümlede de ilineksel anlamdaki varlık söz konusudur. “İnsan müzisyendir”

423 Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 5*, s. 125.

424 Krş, Aphrodisias, age., s. 125.; Aristoteles, age., (1025a15–35) s. 289–290.

cümlesindeki müzisyen, insanın gerçek bir ilineğidir, “Müzisyen insandır” dediğimizde ise zorunlu olarak bu önerme doğaya aykırıdır, fakat doğaya aykırı da olsa, müzisyenin ilinek olduğunu doğaya aykırı bir şekilde kabul etmemiz gerekir. Çünkü müzik, insana ait bir niteliktir, insan müziğe ait bir nitelik değildir. Bu nedenle ikinci cümlede doğal olmayan bir tarzda yüklemlemede bulunmuş oluruz.⁴²⁵ Tricot’a göre doğaya aykırı yüklemlemeyi doğaya uygun hale getirmek için önermenin tersine çevrilmesi, doğrultulması gerekir.⁴²⁶

B. Asıl (essential being) anlamda varlık; asıl anlamda varlık denilince kategoriler anlaşılır. “Kategoriler” denilince de cevher, nitelik, nicelik, bağıntı, etkinlik, edilginlik, iyelik, durum, zaman ve mekân anlamlarından biri akla gelir.⁴²⁷ Aristoteles, *Metafizik*’inde bir bütün olarak kategorilerin açıklamasına kalkışmadığı için, İskender de kategorilerin tamamının ayrıntılı açıklanmasına girişmemiş, ancak *On Aristotle’s Metaphysics 5* adlı eserinde kısa açıklamalar yapmıştır. Ross’a göre metafizikte cevherin dışındaki kategoriler, deyim yerindeyse, varlığın basit dalları ve görüntüleri halinde olmuştur.⁴²⁸ İskender, asıl anlamdaki varlık konusuna metafizik açısından değil de mantık felsefesi açısından giriş yapmış, ancak konuları ele alırken metafiziksel anlam üzerine yoğunlaşmıştır.

C. Olumlu (affirmation) ve olumsuz (negation) anlamda varlık; önermelerde “-dir, varlık ve var olan” ifadeleri doğruya, “değil ve var olmayan” yanlışa işaret eder. Olan, var olan doğrulama anlamına gelen evetlemeye; olmayan ve var olmayan yanlışlama anlamına gelen olumsuzlamaya işaret eder. Bir kimse “Sokrat müzisyendir” önermesini ileri sürse, bu önerme doğrudur. Çünkü doğruya işaret eden “dır” ifadesi kullanılmıştır. Aynı şekilde “Sokrat beyaz değildir” yüklemlemesi doğru bir önerme olmasıyla birlikte, olumsuz bir önermedir. Çünkü “değildir” ifadesi kullanılmıştır. Önermelerde evetlediğini ileri süren kimse “olmak”ın doğru olduğunu, inkar eden kimse ise “olmak”ın yanlışlığını ileri sürmüştür.

D. Bilkuvve (potentially) ve bilfiil (in actuality) anlamda varlık; “varlık” ve “var olan” ifadesiyle bazen bilkuvve varlığa, bazen de bilfiil varlığa işaret edilir. Konuşma yetisine sahip olana “konuşan” denir, ancak o insan belki de bilkuvve konuşandır. Konuşan bilkuvve konuşan da olsa,

425 Aphrodisias, age., s. 43–44.

426 Tricot, age., s. 251 d. 6.

427 Aphrodisias, age., s. 43–44.

428 Ross, age., s. 194.

henüz konuşmasa da, “konuşması imkan dahilinde olduğu için konuşan varlık” olarak isimlendirilir. Gören için de aynı şey geçerlidir. Bilkuvve görene “gören” denildiği gibi, bilfiil görene de “gören” denilir. Zira gören uykuda bile olsa “gören” diye isimlendirilir. Cevherlerin durumunda olduğu gibi, hem bilkuvve hem bilfiil varlığa “varlık” kelimesiyle işaret edilir.⁴²⁹

Varlık konusunu ortaya koyabilmek ve metafiziğin hangi varlığı incelediğini görmek için, öncelikle ilinek konusunu Aristoteles’in ifadeleriyle karşılaştırıp, ilineğin üç anlamını da göz önüne aldığımızda, metafiziğin ilineksel anlamdaki varlıkla ilgilenmediği görülür. Örneğin bir ev, çok sayıda ilineksel niteliğe sahiptir ve Metafizik bu çok sayıdaki ilinekler dizisinin incelenmesine girişemez.⁴³⁰ Asıl anlamdaki cevhersele varlıklar dışındaki varlıklar, ancak ilineksel bir varlığa sahiptirler. Yalnızca cevhersele varlık, metafiziğin incelediği mutlak anlamdaki varlıktır.⁴³¹ İskender, bu çerçevede ilinekten söz etmiş, ancak metafiziğin konuları arasına dahil etmemiştir. Olumlu ve olumsuz anlamda varlıklara gelince, bu varlıklar nesnelere ilgili değildir, zihin durumlarına aittir; bu nedenle metafiziğin değil, mantık felsefesinin konusuna dahildir. Bilkuvve ve bilfiil varlık ise hem fiziğin hem de metafiziğin konularıyla yakından ilgilidir.⁴³²

İskender’in varlık sınıflamasını ele alırken vermiş olduğu örneklerin bir kısmı Aristoteles’ten farklı olsa da, varlığın anlamının dört kısımda incelenmesi hususunda onun takipçisi olmuştur. Fakat onun ilineksel varlığın anlamını, mantıksal açıdan cümlede gelişine göre “doğal” ve “doğaya aykırı” olarak iki kısma ayırarak ele alması, ilinek konusuna Aristoteles’ten olmayan yeni bir bakış açısı getirmiştir.⁴³³

İskender, asıl, bilkuvve ve bilfiil anlamındaki varlık taksimini dikkate alarak, varlığı hiyerarşik bir yapı içerisinde ontolojik açıdan ele almıştır. Varlıkları sırasıyla ilk önce doğal olan ve yapılan-yaratılan, sonra doğal olan varlıkları kendi içerisinde nefis sahibi olan ve nefis sahibi olmayan, nefis sahibi varlıkları da madde ve nefisten ibaret ve sadece nefisten ibaret varlık şeklinde ikili sınıflamaya tâbi tutarak incelemiştir. Metafiziksel açıdan sınıflamada varlıkları nefis, ezililik, yetkinlik, basitlik, tinsellik, hareket,

429 Aphrodisias, age., s. 45.

430 Bkz. Ross, age., s. 193.

431 Aphrodisias, age., s. 39. İbn Rüşd’e göre sürekli olarak değişen ilinekler hakkında sabit ve devamlı bir bilgiden bahsetmek mümkün değildir. Bu durumda ilinekler gerek sinâi (prodüktif) gerekse ameli (pratik) hiçbir ilmin inceleme alanına girmez. Bu nedenle metafiziğin konusu olmaları da düşünülemez. Sarioğlu, age., s. 158.

432 Bkz. Ross, age., s. 193–194.

433 Krş. Aphrodisias, age., s. 43.; Aristoteles, age., (1017a7-23) s. 251–252.

iyilik, fiil, kuvve, arzu duyma, neden, bir, ilk, ay-üstü ve ay-altı kavramlarına göre değerlendirmiştir.

İskender, ontolojik olarak nefis sahibi varlıkları nefis sahibi olmayan varlıklardan hem daha mükemmel hem daha faziletli varlıklar olarak görmüş, nefis sahibi olmayan cisimleri faziletli varlıklar kategorisinde değerlendirmemiştir.⁴³⁴ Başka bir açıdan da varlıkları somut ve soyut, öncelik ve sonralık, daha iyi ve daha kötü anlayışına göre değerlendirmeye tâbi tutarak Aristotelesçi çizgiyi izlemiştir.⁴³⁵ İskender'e göre daha iyi ve daha kötü anlayışı önce ve sonra gelen ayırımına indirgenir. Çünkü daha iyi, her zaman önce gelendir. Nitekim canlılar arasında Tanrı ve insan; renkler arasında beyaz; çifte göre tek; düz çizgilere göre daire; doğru boyunca yapılan harekete göre dairesel hareket her zaman önceliklidir.⁴³⁶

Varlık skalasında üst sırada bulunan varlık alt sırada bulunan varlıktan daha faziletlidir. Söz gelimi, doğal olan varlık doğal olmayan varlıktan daha iyidir. Doğal varlıklar içerisindeki semâvî varlık ve İlk Hareket Ettirici ay-üstü âlemine mahsustur ve ay-altı âlemdeki varlıklardan daha değerlidir. Doğal olmayan yapılan-yaratılan, doğal olup madde ve nefisten bileşik olan varlıklar ay-altı âleme aittir. Onlar içerisindeki en değerli varlık insandır.⁴³⁷ İskender'in varlıkları bu şekilde şematize ederek değerlendirmesi, bütüncül açıdan Aristocu varlıklar hiyerarşisini benimsediğini göstermektedir.⁴³⁸

İskender, varlık konusunu ortaya koyarken varlıkla birlik arasında ilgi kurmuştur. Bu nedenle varlıkla ilişkisi açısından birlik konusuna değinmek istiyoruz. Aristoteles açısından varlık ve birlik, tanım açısından değil, ancak neden ve eser gibi birbirlerine bağlı, birbirlerini içeren şeyler olmaları anlamında bir ve aynı şeylerdir. Kaldı ki onların tanımları bakımından da birbirlerine özdeş olduklarını farz etmemiz bir şey değiştirmez. Sözgelimi "bir insan" ve "insan" aynı şey olduğu gibi "var olan insan" ve "insan" da aynı şeydir.⁴³⁹ Burada var olan insanla ifade edilen "varlık"la, bir insanla ifade edilen "birlik" in özdeşliği söz konusudur. Aristoteles, varlığın ve birliğin bu şekilde özelliklerini ortaya koyduktan sonra, ne kadar varlık varsa o kadar birliğin zorunlu olduğunu ve varlıkla birliğin özdeş olduğunu

434 Afrudîsî, *Mebâdü'l-Küll*, s. 254.

435 Bkz. Aristoteles, age., (1075a10–1076a5) s. 522–527.

436 Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics 2 & 3, s. 150.

437 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 254–273.

438 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 254–273.; Ross, age., s. 184.; Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kalem Y., İstanbul 1980 s. 145–160.

439 Aristoteles, age., (1003b23–27) s. 192–193.; Afrudîsî, İskender, *Fî Tesbîti'l-İlleti'l-Ülâ*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yünâniyyeti*, Dârü'l-Maşrik, Beyrut 1971 s. 26.

vurgulamıştır. Ayrıca “bu farklı türlerin incelenmesi de cins bakımından bir olan bir bilimin konusu olacaktır” demiştir.⁴⁴⁰ Aristoteles, bu ifadesiyle var olan ve bir olanı cins bakımından bir olan bir bilimin konusu olarak görmüş, var olanın ve bir olanın özdeş olduğunu kabul ederek varlık-mahiyet probleminin aynılığı ekseninde meseleyi değerlendirmiştir.⁴⁴¹ Buna göre varlık-mahiyet problemi Aristoteles’le başlamıştır.

Aristoteles, varlık ve mahiyetin özdeş olduğunu, eğer mahiyet varlıktan farklı bir şey olursa sonsuza gitmek gerekir sözüyle, varlık ve mahiyet arasında bir ayrılık kabul edilecek olursa, bunun sonsuza dek süreceğini ifade etmiştir. Bu çerçevede Aristoteles, varlık ile mahiyet aynı şey olmazsa, bir şeyin bilinemeyeceğini de belirtmiştir.⁴⁴²

İskender, varlık ve birlik arasındaki münasebetle ilgili olan pasajında, Aristoteles’in görüşlerini iyi ifade edemediği düşüncesindedir. Ona göre ilk önce varlık şeyin gerçekliğini, cevherin kendisini, birlik ise onun çok olandan ayrılığını ifade eder.⁴⁴³ Sonra “var olan” ve “bir olan” cins değıllerdir; dolayısıyla onların türlerinden bahsedilemez. Bu nedenle Aristoteles’in kabul ettiği valığın ve birliğin cins bakımından bir olan bir bilimin konusu olmalarından da söz edilemez.⁴⁴⁴ Var olan ve bir olan cins ve tür olamayınca, geriye var olanın ve bir olanın varlığın niteliği veya ilineği olması akla gelmektedir. O zaman İskender’e göre bir olan ve var olan her zaman varlıkla birlikte olduğu için, olsa olsa varlığın üçüncü anlamdaki -bir şeye bizzat kendisinden dolayı ait olan, ancak onun özü ve tanımına girmeyen -ilineği olurlar.

Var olan ve bir olan probleminin İslam filozoflarındaki genel bir görüntüsüne bakarsak; ilk defa Aristoteles tarafından biraz muğlak olarak ortaya konulan varlık-mahiyet ayrımı veya aynılığı problemini İbn Rüşd’ün şekillendirdiğini görürüz. İbn Rüşd, bu konuda Aristoteles’i izlemiştir. Ona göre birin ve varın ikisi de bütün yönlerden yani hem tarif hem konu bakımından, aynı manaya delâlet eder. Zira bir olanı ve var olanı aynı ilim inceler. Açıkça bilinir ki, her ikisi de birbirinin gereğidir, yani birbirlerine yansır. Var olan her şey birdir ve bir olan her şey vardır. Bir ve var muhtelif iki mahiyete değıl de tek mahiyete delâlet ederler.⁴⁴⁵

440 Aristoteles, age., (1003b30–32) s. 193.

441 Bkz. Aydın, Yaşar ve Şimşek, *Oya, İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa 2008 c.17 S.1 s. 287.

442 Bkz. Aristoteles, age., (1031a15, 1032a1–10) s. 321–326.

443 Aphrodisias, *On Aristotle’s Metaphysics 4*, s. 22.; Tricot, age., s. 192 d. 6.

444 Aphrodisias, *On Aristotle’s Metaphysics 4*, s. 23.

445 Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, KBY., Ankara 2001 s. 97–98.

İbn Rüşd, Aristoteles'in varlık ve mahiyeti aynı kabul ettiğini düşünmekte, mahiyetsiz bir varlığın açıklanamayacağından dolayı, mahiyetin ayrı veya ona arız bir şeymiş gibi düşünülemeyeceği kanaatindedir. İbn Sînâ ise varlığı sadece varlık olmak bakımından değerlendirmekte, bunun dışındaki nitelendirmeleri ise varlığa eklenmiş bir ilinek kabul etmektedir.⁴⁴⁶ İbn Rüşd, birin varlıkla bir/tek olduğunu, onun varlığın özünde ayrılmaz bir nitelik olduğunu vurgulamış, İbn Sînâ ise birin varlığa eklenmiş bir nitelik ve araz olduğunu belirtmiştir.⁴⁴⁷

Atay'a göre bu konuda filozofların farklı düşüncelerinin nedeni Aristoteles ve İbn Rüşd'ün var ve bir kelimelerini sözlük anlamında kullanmaları ve felsefî anlamda ele almamış olmalarıdır. Zira Aristoteles, bir şeyi bilmek için o şeyin varlığı ile mahiyetinin ayniliğini şart koşar. Buna göre Aristoteles'in varlık-mahiyet özdeşliğini, ontolojik manada değil de, ancak mantki anlamda kabul ettiği söylenebilir.⁴⁴⁸

Atay'ın Aristoteles'in ve İbn Rüşd'ün görüşüne ilişkin yaptığı tespitin aynısını, Fazlur Rahman da İbn Sînâ'yla ilgili olarak yapar ve onun varlık-mahiyet problemini mantık felsefesi çerçevesinde ele aldığını ifade eder; İbn Sînâ'ya göre eğer iki kavram açıkça birbirinden tefrik ediliyorsa, bunlar mutlaka iki ontolojik varlığa işaret ediyor demektir. Ne zaman ki bu iki kavram bir şeyde birleşirse, karşılıklı ilişkileri arızı olur. Varlık ve birlik kavramları başka kategorilerin ve niteliklerin bilinmesi için temel olarak ele alınmalıdır. Yani bu kelimeler tanımı açıklamalıdır. Bu çerçevede varlık ve birlik problemi aslında metafiziğin değil, mantığın konusuna girer.⁴⁴⁹

Kindî, Aristoteles çizgisinde Tanrı'nın neye sahipse en mükemmel şekilde sahip olduğunu ve gerçek birin Tanrı'yla özdeş olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵⁰ Buna göre Kindî'nin Tanrı bağlamında varlık ve mahiyeti aynı kabul ettiğini ifade edebiliriz.

Var ve bir konusunda Aristoteles ile İskender farklı düşündükleri gibi, İslam filozofları da birbirlerinden farklı düşünülmüşlerdir. "Var" ve "bir" anlayışının varlıkla ilişkisi konusunda Kindî ve İbn Rüşd, Aristoteles gibi düşünerek varlıkla özdeş olduğunu; İskender ve İbn Sînâ ise Tanrı'nın ilineği

446 Bkz. Aydınlı ve Şimşek, agm., s. 287.

447 Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 258-259.; Aydınlı ve Şimşek, agm., s. 290.

448 Bkz. Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, KBY, Ankara 2001 s. 33-35.; Aydınlı ve Şimşek, agm., s. 287-290.

449 F. Rahman, agm., s. 104.

450 Druart, agm., s. 361-364.

kabul etmişlerdir. Ayrıca İbn Rüşd, Aristoteles'in düşüncesini benimsediği için, bu konuda İbn Sînâ'ya karşı Aristoculuğun savunuculuğunu da yapmıştır.⁴⁵¹

Görüldüğü üzere Atay, Aristoteles'in ve İbn Rüşd'ün varlık-mahiyet problemini mantık felsefesi açısından ele aldığını ifade ederken, aynı şekilde F. Rahman da İbn Sînâ'nın mantık felsefesi açısından problemi ele aldığını ifade etmiştir. İskender'in ilinekler konusunu metafiziksel meselelere dahil etmediğini de dikkate aldığımızda, varlık-mahiyet probleminin filozoflar arasında mantık felsefi çerçevesinde ele alındığını ifade edebiliriz.

Aristoteles, varlık-mahiyet problemine *Metafizik*'in yedinci kitapçığında değinmiştir. İskender'in bu kitapçığı yorumladığına dair elimizde herhangi bir malumat yoktur. Mevcut eserlerinden var olan ve bir olanın özdeş olmadığına ilişkin yapmış olduğu açıklamasından başka bir ifadesine ulaşamadık. Bu nedenle de İskender'in varlık-mahiyet problemi hakkındaki düşüncelerini kapsamlı bir şekilde ortaya koyma imkanını elde edemediğimizi belirtmek isteriz.

1.1. CEVHER

İskender, cevher konusuna ilk önce kategoriler çerçevesinde mantık felsefesi açısından yaklaşmakta⁴⁵², ancak metafiziksel cevher anlayışı üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu bölümde, İskender'in bakış açısından nelerin cevher olduğunu, cevherin kaç kısma ayrıldığını, metafiziğin asıl anlamda hangi cevherleri esas aldığını araştıracağız.

Felsefe ile ilgili olarak bütün konuların kendisine bağlı olduğu birincil konu cevherdir ve metafiziğin cevheri başat konu olarak ele alması bu sebeptendir. Filozof, bütün varlıkların kendisine bağlı olduğu cevheri incelemelidir. Çünkü cevherin ilkeleri varlığın ilkeleridir. Diğer taraftan cevherin ilkeleri varlığın ilkeleri olduğu gibi, cevherin kendisi de ilkedir ve diğer bütün varlıkların nedenidir.⁴⁵³ O halde cevherin bilinmesi, metafiziğin amacı olan varlıkların ilkelerinin bilinmesi anlamına gelebileceği gibi, varlık sorununun anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır.

451 Bkz. Aydınli ve Şimşek, agm., s. 287.

452 Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 14.

453 Bkz. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 19.

Aristoteles,⁴⁵⁴ *Metafizik*'in yedinci, sekizinci ve dokuzuncu kitapçıklarını duyusal cevhere ayırmış, on ikinci kitapçığına da cevher çeşitlerini incelemekle başlamış, ancak daha ziyade duyu-üstü İlk Hareket Ettirici ve gök kürelerinin akıllarını cevher olarak incelemeye tâbi tutmuştur.⁴⁵⁵ İskender'in cevher konusundaki düşüncelerini Aristoteles'i yorumlarken ileri sürdüğü görüşlerinden ortaya koyabilmekteyiz. İskender'e göre Aristoteles *Metafizik*'inde cevher konusunu dört anlamda incelemiştir;

Cevherin Birinci Anlamı; kendisi bir şey hakkında tasdik edilmeyen, fakat başka bir şeyin kendisi hakkında tasdik edildiği, yani kendisi yüklem olmayan fakat her şeyin kendisine yüklem olduğu cevherdir.⁴⁵⁶ Başka bir şeyin yüklemi haline getirilemeyen kesin ve son dayanak anlamındaki bu cevher, cisimler grubunu kapsar. Buna göre genel anlamda cisim cevher olduğuna göre, hayvanlar gibi cisimden meydana gelen ve cisme sahip olan her şey cevher demektir. Ayrıca hayvanların kısımları, madde ve nefsten oluşan cisimler ve semâvî varlıklardan meydana gelen şeyler de bu anlamdaki cevher kapsamına girer.⁴⁵⁷ Aristoteles, beden ve nefsi bu gruptaki cevherlere dahil etmemiş, ancak bedenin kısımları olan el ve ayak gibi organları bu kısımda değerlendirmiştir.⁴⁵⁸

454 Aristoteles cevher anlamına gelen iki sözcük kullanmıştır. Biri "ousia" diğeri "tode ti" kelimeleridir. "Ousia" sözcüğü aslında cevher anlamına gelir. Genel olarak o, bir şeyi ancak yüzeysel veya zamansal olarak değiştiren ilnelere karşıt olarak bir şeyin o şey olmasını meydana getiren, onun varlığının temelini oluşturan şeydir. Ancak bu terim, Aristoteles'te oldukça kötü bir biçimde tanımlanır: o, gerek maddi cevher (oussia hylake), gerekse formel cevher (oussia eidike) anlamına gelebilir ve ikinci durumda o, form, öz veya mahiyet ile eş anlamlıdır. Nihayet o, form ve maddeden oluşan somut bileşik varlığı, bütünü (synolon) de ifade edebilir. Ousia'nın bu farklı anlamları, bununla birlikte, bir aynı somut gerçekliğin çeşitli görüntülerinden başka bir şey değildir: bireyin yakın maddesi, forma karışması anlamında ousiadır; ancak şu farkla ki formun bilfiil olmasına karşılık, o bilkuvvedir. Bireyin bütün gerçekliğini meydana getiren form da kendi payına, form ve maddeden oluşan bireyin kendisinden daha doğrudan doğruya cevherdir ve bu sıfatla o, ousia adını hak edebilir. Aristoteles birinci dereceden cevherle bireyde en gerçek olan şeyi ifade eden formun kendisini ve form tarafından oluşturulmuş olarak üzere Tanrı'yı ve maddeden bağımsız göksel akılları kastetmiştir. Tricot, age., s. 87–88. d. 2. İkinci dereceden cevherle cinsler ve türlerden bahsetmiştir. Birinci dereceden ve ikinci dereceden cevherler birbirine karşıt. Ancak birinci dereceden cevher olan bireydeki cevhere ait husus, bireyin madde ve ilineği değil, özüdür. Çünkü form bir bireyden diğerine değişmektedir. Bkz. Tricot, age., s. 329. d. 4. Nihayet synolon, birey olarak, en mükemmel cevherdir ve cinsten ibaret olan ikinci dereceden cevhere karşıt olarak birinci dereceden cevherdir. Bu son anlamda Aristoteles, Platon'dan farklı olarak özü artık tümel olana değil, bireyin kendisine yerleştirmektedir. Birey en mükemmel anlamda cevherdür, ancak dayanak olarak ve form tarafından oluşturulmuş olarak budur; çünkü onun asıl bireysel nitelikleri özü içine girmez. Nihayet birinci dereceden cevherden Aristoteles'in bireyde en gerçek olan şeyi ifade eden formun kendisini ve tamamen farklı bir anlamda olmak üzere Tanrı'yı ve maddeden bağımsız göksel akılları kastettiğine de dikkat edelim. Tricot, age. s. 87–88 d. 2.

455 Bkz. Aristoteles, age., (1028a10-1052a10) s. 306–418.

456 *Aphrodisias*, age., s. 19.

457 Krş. *Aphrodisias*, On Aristotle's *Metaphysics* 5, s. 46.; Aristoteles, age., (1017b10-15) s. 254.

458 Krş. Tricot, age., s. 254 d.3.

İskender, daha sonra aynı grup içerisinde form anlamındaki cevheri ele almıştır. Ona göre bu tarz şeylerin cevher diye adlandırılmalarının nedeni, bunların öznenin yüklemi olmamaları, aksine diğer şeylerin onların yüklemi olmalarıdır. Bireysel cevherler de bu tarzdaki cevherlerdendir; ilineklere sahiptir. Diğer şeyler ise onların yüklemidir ve onlara dahildir. Özne ve yüklem yönünden cevher ve ilineği karşılaştırsak cevherde yüklem olma özelliği yoktur, ancak ilineklere doğasında öznenin yüklemi olma özelliği vardır. Bu grupta anlatılan cevher genel anlamdaki cevherdir. Genel olarak bir konunun yüklemi olmadıkları için bu gruba toprak, su, ateş, hava ve diğer basit cisimlerin yanı sıra, bileşik (mürekkep) cisimler, bireysel varlıklar, göksel varlıkların cisimleri ve onların kısımları da dahil olur.⁴⁵⁹

Birinci anlamdaki cevher fiziğin ve mantığın konusuna dahil olan cevherdir. Fizikte cevher cisim demektir. Bu anlamda cevher üç şekilde görülür; biri madde, diğeri form, üçüncüsü ise bu ikisinin bileşiminden meydana gelen üç boyutlu cisim (birey)dir. Zaten cisim bütünüyle fiziğin konusudur. Mantıkta ise on kategoriden ilkinin teşkil eder. Bu cevherin anlamı, “kendisi başkasına yüklem olamayan, başkası ona yüklem olan konu” demektir. Başka bir ifadeyle kendisi daima konu olur ve başkası onun üzerine eklenir.

Cevherin İkinci Anlamı; Bir öznenin yüklemi anlamına gelmeyen ve ayrıca varlığın için nedeni olan cevherdir.⁴⁶⁰ Bu anlamdaki cevher, nefis gibi, varlıkların kendinde nedenine işaret eder. Bu minvaldeki cevher her varlığın formu olan ve ayrıca maddeden ayırık anlamına gelen cevherdir.⁴⁶¹ Burada varlığın için nedeni ve maddeden ayırık anlamındaki formdan kastedilen nefis, semâvî varlıkların nefisleri ve Tanrı’dır. Bu gruptaki cevherler doğrudan metafiziğin konusuna dahil olan cevherlerdir.

İskender, doğal formların cevher olduğunu “*Fi’s-Sûreti ve Ennehâ Temâmü’l-Hareketi ve Kemâlühâ ala Ra’yi Aristû*” adlı risâlesinde dile getirmiştir.⁴⁶² Ancak Tricot’a göre metafiziksel form anlamındaki cevher söz konusu olduğunda madde ve onu meydana getiren öğeler bu cevher grubunun içerisinde yer almaz.⁴⁶³

459 Krş. Aphrodisias, age., s. 46.; Aristoteles, age., (1017b10–14) s. 254.

460 Krş Aphrodisias, age., s. 46.; Aristoteles, age., (1017b15-16) s. 254.

461 Krş. Aphrodisias, age., s. 49.; Aristoteles, age., (1017b15-17) s. 254.

462 Afrudîsî, *Fi’s-Sûreti ve Ennehâ Temâmü’l-Hareketi ve Kemalühâ ala Ra’yi Aristu*, s. 289.

463 Tricot, age., s. 343 d.1.

İkinci anlamdaki cevher; öz, zât, mahiyet anlamında kullanılan cevherdir. Bu cevher varlık açısından bir şeyin özünü, hakikatini ve ne olduğunu gösterir. Bu anlamdaki cevher, sadece varlıkla ilgili olan, kendi başına varlığını sürdürebilen, müstakil varlığı olan şey değil, aynı zamanda varlığın için nedenidir.

Cevherin Üçüncü Anlamı; varlıklarda olan ve onları sınırlandırıp bireysel varlıklar olarak ortaya koyan, ortadan kalkmaları, varlığın ortadan kalkmasına neden olan kısımlar da cevherdir. Pythagorasçılar ve Platon'a göre sayılar mevcut olan her şeyin ilkesidir. Sayılar ortadan kalktığında her şey ortadan kalkar. Aynı şekilde yüzey ortadan kalktığında da cisim ortadan kalkar. Bu verilere göre sayı, yüzey ve doğru gibi şeyler cevherdir.⁴⁶⁴ Nefs ise anlam itibarıyla ikinci anlamdaki cevher grubuna dahil olduğu gibi, bu gruptaki cevhere de dahildir. Zira nefsin ortadan kalkmasıyla beden ortadan kalkar, yaşam ve canlılık kalmaz.⁴⁶⁵

Cevherin Dördüncü Anlamı; tanımın formülündeki özler de cevherdir. Bu anlamda nitelik, nicelik ve benzerlikler de cevher sayılır. Sözelimi insan tanımında yer alan akıllı, hayvan ve ölümlü özellikleri cevherdir.⁴⁶⁶ Aristoteles'e göre cevher, tanım bakımından ilktir, değişen varlıklardaki değişmeyen ve daimi olan şeydir.⁴⁶⁷

İskender, cevher hakkındaki dört anlamı da ifade ettikten sonra metafiziğin birinci ve ikinci anlamdaki cevheri incelediğini, asıl anlamda ise varlığın için nedeni ve maddeden ayrı form olan ikinci anlamdaki cevherü ele aldığını ifade etmiştir.⁴⁶⁸ Bununla birlikte İskender'in nefis anlayışını dikkate aldığımızda; varlığın için nedeni olması hasebiyle ikinci anlamdaki cevhere, varlığın varlık olarak tanınmasının nedeni olması itibarıyla de üçüncü anlamdaki cevhere dahil ettiğini söyleyebiliriz. Öyle ki İbn Sînâ da İskender gibi, nefsi, cisim olmaması ve maddeden ayrı olması nedeniyle metafiziğin konusuna dahil ederek, onu manevi bir cevher olarak kabul etmiş,⁴⁶⁹ İbn Rüşd ise, İbn Sînâ'ya ilaveten nefsin yetilerini de form anlamındaki cevher olarak değerlendirmiştir.⁴⁷⁰

464 Krş. Aphrodisias, age., s. 49.; Aristoteles, age., (1017b16-20) s. 254.

465 Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 60.

466 Krş. Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics 5, s. 49.; Aristoteles, age., (1017b20-22) s. 254.

467 Bkz. Aristoteles, age., (1028b5-15) s. 308.

468 Bkz. Aphrodisias, age., s. 49.; Aristoteles, age., (1017b10-24) s. 254.

469 Bkz. Özden, H. Ömer, *İbn Sînâ – Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergah Y., İstanbul 1996 s. 106-108.

470 Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 95.

İskender, Aristocu bakış açısına göre cevherin anlamını ve kısımlarını ortaya koyduktan sonra farklı bir açıdan cevherleri somut ve soyut anlamda ele almış, “*Fî İsbâti’s-Sûreti’r-Rûhâniyyeti’lleti lâ Heyûlâ lehâ*” adlı risalesinde hem somut cevherlere hem de soyut cevherlere değinmiştir.⁴⁷¹ Aristoteles’e göre cevherin ilk anlamı madde, yani kendi kendisiyle belirlenemeyen, varlığı ve niteliği belirsiz bir şey; ikinci anlamı, genel görünüş (figure) ve biçim demektir; buna göre biçimden dolayı maddeye belirli bir varlık denir ve üçüncü anlamdaki cevher maddenin ve biçimin bileşimidir.⁴⁷² Aristoteles, *Metafizik*’te de benzer ifadelerle doğa felsefesine dahil olan maddenin, formun, madde ve form bileşiminin cevher olduğunu belirtmiştir.⁴⁷³ İskender’in somut cevherlerin neler olduğunu belirlerken kullandığı ifadeler, Aristoteles’in ifadelerine birebir uymaktadır. Zira ona göre de madde ve form cevherdir. Doğal olan madde ve formun bileşimi olan cisimler de doğal cevherlerdir.⁴⁷⁴ Bu ifadelerden maddenin, formun ve madde-form bileşiminin somut cevherler olduğu anlaşılmaktadır.

İskender, doğa felsefesinde cevherden bahsederken, onu çoğunlukla madde ve form bileşimi anlamında kullanmayı tercih etmiştir.⁴⁷⁵ Mantık felsefesiyle ilgili olarak cevherlerden bahsederken fertler, türler ve cinslerden, ayrıca forma tekabül eden cevherden ve madde olan cevherden de söz etmiştir. Buna göre Aristoteles gibi, birinci cevher olarak bireylerden, ikinci cevher olarak türler ve cinslerden bahsetmiştir.⁴⁷⁶ Madde, form, birey, cins ve türe somut cevher olarak değinmiş, ancak yer yer maddeyle bileşik şekil ve biçim anlamındaki cevherden bahsederken, aynı cümle içerisinde soyut anlamdaki formdan da bahsetmesi, konuyu genel cümlelerle ele almasından kaynaklanmıştır.

İskender’in bakış açısından soyut metafiziksel cevherlerin hangisi olduğuna bakarsak; nefsten, varlıkların harici formundan ve “öz”den soyut cevher olarak bahsetmiştir.⁴⁷⁷ Ona göre semâvî varlıkları hareket ettiren formlar (akıllar) cevherlerdir. Çünkü onlar bireysel, kesin ve sondur.⁴⁷⁸ İlk sıradaki cevher ise mutlak anlamdaki varlık, ilk hareket ettirici ve meydana

471 Afrudîsi, İskender, *Fî İsbâti’s-Sûreti’r-Rûhâniyyeti’lleti lâ Heyûlâ lehâ*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristû İnde’l-Arab*, Mektebeti’n-Nahdiyyeti’l-Mısrıyyeti, Kahire 1947 s. 292.

472 Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Y., İstanbul 2000 (412a6–9) s. 63.

473 Aristoteles, *Metafizik*, (1035a-1035b) s. 343–344.

474 Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 70.

475 Aphrodisias, age., s. 64.

476 Krş. Aphrodisias, On Aristotle’s Metaphysics 5, s. 50.; Aristoteles, *Kategoriyalar*, s. 6–12.

477 Aphrodisias, age., s. 147.

478 Aphrodisias, On Aristotle’s Metaphysics 5, s. 49.

getirici,⁴⁷⁹ bütün kuvvelerden ayırık, cisim-dışı, bilfiil varlıkların tepe noktasındaki hareket etmeyen, ezeli ve manevi *İlk Neden*'dir.⁴⁸⁰ İlk Neden, harekete, oluşa ve yok oluşa tâbi olmayan bir cevherdir.⁴⁸¹ İskender'in İlk Neden'in cevher olduğuna dair ifadelerine baktığımızda, Aristoteles'i takip ettiğini görmekteyiz.⁴⁸² Bu doğrultuda İlk Neden'in cevher olup olmaması İslam filozoflarında da tartışılan problemlerden biridir.

İlk Hareket Ettirici'nin, zorunlu olarak ezeli bir cevher olması gerekir. Zira İlk Hareket Ettirici, İlk Hareket Ettirilen'i hareket ettirir ve kendisine göre değiştirir. Bu nedenle değiştiren hareket ettiricinin kuvvelerden soyut, cisim-dışı, tek form, saf gerçeklik, ezeli-ebedi, bütün açılardan yetkin, bütün varlıklardan faziletli, bütün hareketlerden yoksun, gayr-i fâsid ve kendine uygun fiili ezeli olarak yapan İlk Cevher olması gerekir.⁴⁸³ Ayrıca İlk Cevher'in, bütün canlılardan ve semâvî varlıklardan üstün olması ve cevher olması yönüyle kendisi dışındakine muhtaç olmaması gerekir.⁴⁸⁴

İskender, *Mebâdiü'l-Küll* adlı risalesinde İlk Cevher'le diğer cevherlerin ilişkisine şu şekilde değinmiştir; "âlemdeki bütün varlıkların genel durumu, kendi tabiatlarına özgü olarak İlk Cevher'le temas kurmayı amaçlamaktır. Bu durum, diğer cevherlerin, sürekliliğinin, gerekliliğinin ve aynı zamanda kendilerine uygun bir yerde kalıcı olmalarının nedenidir."⁴⁸⁵ Buna göre cevher olarak kabul edilen bütün varlıkların var olması ve varlığını sürdürmesi İlk Cevher'le bağlantısına bağlıdır.

Görüldüğü üzere İskender, Aristoteles'i takip ederek Tanrı'yı cevher olarak nitelendirmiş, ancak İslam filozoflarından Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı'nın cevher olması konusunda İskender'den farklı düşünmüşlerdir. Kindî, Tanrı'nın gerçek, bir, basit ve ezeli olmasından hareketle, Plotinus'u takip ederek, Bir'in kategorilerin ötesinde olduğunu ve cevher olamayacağını ifade etmiştir.⁴⁸⁶

479 Bkz. Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics 4, s. 16.; Afrudîsî, *Fi's-Sûreti ve Ennehâ Temamü'l-Hareketi ve Kemalîhâ ala Ra'yi Aristu*, s. 289.; Aristoteles, *Metafizik*, (1017a24) s. 252.

480 Bkz. Afrudîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 262–272.

481 Aphrodisias, age., s. 93.

482 Aristoteles, age., (1072a33) s. 505.

483 Afrudîsî, agm., s. 263–264.

484 Genequand, age., s. 52–56.

485 Afrudîsî, agm., s. 274.

486 Druart, agm., s. 361–364.

Aydınlı'ya göre Fârâbî, Aristocu geleneği izleyerek Tanrı'ya cevher demiştir. Bu anlayışa göre varlığında maddeye gereksinim duymayan bir şey, cevheri bakımından bilfiil akıl ve aynı zamanda bilfiil akledilirdir. Bu anlamda Tanrı akıl, akleden ve akledilen bir cevherdir.⁴⁸⁷ Gerçi Fârâbî yer yer Tanrı'nın cevher olduğunu ifade etse de, Aydın'a göre Fârâbî'nin esas anlamda metafizik görüşleri incelendiğinde, "Tanrı'nın zatını meydana getiren şeyler" diye bir anlam olmamasından, Tanrı'nın bölünmezliğinden, basitliğinden, sıfatlarıyla zatının aynı olmasından dolayı Tanrı'ya cevher denilemeyeceği ortaya çıkmaktadır.⁴⁸⁸ Diğer taraftan Druart da Fârâbî'ye göre Tanrı'nın kategorilerin ötesinde bir varlık olduğunu ve bu nedenle Tanrı'nın cevher olamayacağını belirtmiştir.⁴⁸⁹

İbn Sînâ, cevher kelimesine İskender'de olmayan bir anlam yükleyerek, cevherin nedensiz olarak bilfiil kaim olamayacağını kabul etmiştir. Bu nedenle Tanrı'nın asla cevher kabul edilememesi gerektiğini ileri sürmüştür. Ancak Tanrı'dan başka diğer metafizik ve manevi varlıklara cevher demiş ve bunları cismanî olmayan cevherler kategorisine dahil etmiştir. Üstelik bu cevher anlayışı ile Tanrı'nın transandantal bir varlığı olduğuna işaret etmek istemiştir.⁴⁹⁰ Ayrıca İbn Sînâ cevher kelimesine farklı bir anlam daha yükleyerek "bir şeye cevherdir demekle o şey vardır demek aynı düşünceyi ifade etmez"⁴⁹¹ demiştir. Nitekim cevher kelimesinin bu içeriği gereği de, İbn Sînâ Tanrı'ya cevher dememiştir. İbn Rüşd ise Aristoteles'in ve İskender'in çizgisini benimseyerek Tanrı'nın cevher olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹²

Fârâbî ve İbn Sînâ cevher konusunu somut ve soyut olarak iki kısma ayırarak incelemelerinde İskender'le aynı düşünce örüntüsüne sahip olmakla birlikte, Tanrı'ya cevher denilip denilmemesi konusunda farklı düşünmektedirler.⁴⁹³ İbn Rüşd ise Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncelerinden ziyade Aristoteles'in ve İskender'in düşüncelerine daha yakındır.

487 Bkz. Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İSAM Y., İstanbul 2008 s. 71-76.; Aydın, age., s. 63-71.; Özden, age., s. 59-63.

488 Aydın, age., s. 90-96. Kanaatimizce, Aydın, Tanrı konusuna madde-form bileşiminden meydana gelen ve doğa felsefesinin konusuna dahil olan cevher çerçevesinde yaklaşmış ve Fârâbî'ye göre Tanrı'nın cevher olamayacağını ifade etmiştir.

489 Druart, agm., s. 369. Druart, Tanrı konusunu mantık felsefesine dahil olan cevher çerçevesinde değerlendirerek Fârâbî'ye göre Tanrı'nın cevher olamayacağı yargısına ulaşmıştır.

490 Özden, age., s. 234.

491 Özden, age., s. 234.

492 Bkz. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Y., İstanbul 2004 s. 11-12.; İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi (Telhîsu Kitâbi'n-Nefs)*, çev. Atilla Arkan, Litera Y., İstanbul 2007 s. 20.

493 Bkz. Aydın, age., s. 89.

Soyut varlıklar hiyerarşisinde Tanrı'dan sonraki en yetkin cevher, "İlk Hareket Ettirilen" denilen Sabit Yıldızlar Küresi'dir, onların nefis dışında başka bir tabiatları yoktur. Bu basit tabiatlarından dolayı kendilerine özgü bir yetkinlikleri vardır. En büyük cevher dışındaki varlıklara da muhtaç değillerdir.⁴⁹⁴ Sabit Yıldızlar Küresi'nin amacı İlk Cevher'e benzemeye çalışmak ve onunla uyumluluğu yakalamaktır.⁴⁹⁵

İskender, İlk Neden ve Semâvî Varlıklardan sonra "doğa tarafından var olan şeylerin formları ve gerçeklikleri cevherdir. Bireysel varlığın yaşayan canlı mahiyetiyle formu ve yetkin fiili de nefsidir. O zaman asıl anlamda nefsin cevher olması gerekir"⁴⁹⁶ diyerek insanî nefsi soyut cevherler grubunda değerlendirmiştir. Buna göre nefis, form anlamındaki cevherdir. Metafiziksel form yetkin ve bilfiil olduğuna göre, nefis de aynı şekilde yetkin ve bilfiildir. Öyle ki varlıklar bilkuvve ve bilfiil olarak iki kısma ayrılır. Bilkuvve varlığın bilfiil varlık nedeniyle bilfiil olması ilkesine binaen, bilkuvve olan beden bilfiil olan nefis vasıtasıyla canlı varlık haline gelir. Bu da nefsin bilfiil ve form anlamında cevher olduğunu göstermektedir.⁴⁹⁷

Görüldüğü üzere metafiziği ilgilendiren cevher; basit, bilfiil ve maddeden soyut akledilir formdur.⁴⁹⁸ Bu cevherlerin ilki evrenin hareket ettiricisi Tanrı, ikincisi Tanrı tarafından hareket ettirilen, ancak kendileri de gezegenlerin kürelerini hareket ettiren semâvî varlıklar, üçüncüsü bedenden bağımsız var olma yeteneğine sahip olan nefistir.⁴⁹⁹

İskender, cevherin bütün anlamlarından bahsetmiş, sadece madde gibi dayanak olan değil, aynı zamanda maddede form olan ve form özelliğinde maddeden ayrılan cevherlerden de söz etmiştir.⁵⁰⁰ Hocası Aristoteles gibi, varlığın içkin nedenini ve maddeden mufârik formları metafiziksel soyut cevherler olarak kabul etmiştir. Bu cevherler içkin neden olduğu için varlığın hem ilkeleri ve nedenleri hem de hareket ettirici ilkeleridir.⁵⁰¹ İskender, cevher konusunda Aristoteles'le aynı düşünce örüntüsüne sahiptir. Fakat cevheri somut ve soyut şeklinde ele almasında görüldüğü gibi, konuyu ele alış tarzı Aristoteles'inkinden farklıdır.

494 Afrudîsî, agm., s. 256.

495 Genequand, age., s. 52–56.

496 Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 69.

497 Aphrodisias, age., s. 17

498 Afrudîsî, agm., s. 271.

499 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 256- 274.; Aristoteles, age., (1072a20-1076a5) s. 502-527.; Ross, age., s. 187.

500 Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 5*, s. 50.

501 Bkz. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 19.

1.2. MADDE-FORM

Doğa felsefesinde ve metafizikte kullanılan form birbirinden farklıdır. Doğa felsefesinde kullanılan form maddî formdur, değişim özelliğine sahiptir, şekil ve biçim anlamına gelir. Metafiziksel form ise madde ve kuvveden tamamen ayrıktır. Çünkü form, kendi tabiatına özgü olarak akledilir ve bu suretle form, devamlı olarak bilfiil mevcuttur.⁵⁰² Manevi şeyler madde değil, sadece formdur. Öyle ki İlk Hareket Ettirici ve İlk Hareket Ettirilenlerin akılları gibi bazı formlar vardır. Onlarda hiçbir şekilde maddî kuvve yoktur.⁵⁰³ Bu formlar ruhsal varlık olduklarından dolayı bölünme ve parçalanmayı kabul etmezler.⁵⁰⁴

İskender, metafiziksel formları ilk önce ay-altı âlemdeki formlar ve ay-üstü âlemdeki formlar olarak iki kısma ayırmış,⁵⁰⁵ sonra da ay-üstü âlemdeki formları kendi içerisinde iki kısımda incelemiştir; biri *İlk Neden* diğeri *İkinci Neden*'dir. *İlk Neden* zat bakımından maddeden ve diğer bileşik olan ve bileşik olmayan bütün formlardan öncedir.⁵⁰⁶ Bu nedenle İlk Neden olan varlığın, form olarak maddeyle birlikteliğinin düşünülmesi imkansızdır. Zira o maddeden tamamen mufârik bir formdur.⁵⁰⁷ Ayrıca bu form, kendi tabiatına özgü olarak düşünme objesidir. Bu sebeple bu form devamlı olarak sadece kendi, kendisini düşündüğü zaman, zatına özgü olarak bilfiil akıl ve akledilir olarak mevcuttur. Çünkü bilfiil akıl, sadece kendisini aklettiği yönünden, bilfiil akıl ve akledilirdir. Nitekim *İlk Neden*, bu çerçevede ezeli olarak bilfiil formdur.⁵⁰⁸

İkinci Neden, semâvî varlık olarak adlandırılır. Bu varlık, cüzî heyûlâya ve maddeye etkisi düşünülebilen formdur. İkinci Nedenin formları ne maddedir, ne yok olur ne de dayanak olan varlıklarla birlikteliği mevcuttur.⁵⁰⁹

İskender, formu öncelikle ay-üstü âlemi ilgilendirdiği yönüyle İlk

502 Afrudîsî, agm., s. 270.

503 Afrudîsî, *Fî İsbâtî's-Sûretî'r-Rûhâniyyeti'İletî lâ Heyûlâ lehâ*, s. 292.

504 Afrudîsî, age., s. 291.

505 Fârâbî'ye göre formlar maddeden ayrılabilir formlar ve maddeden ayrılmayan formlar olarak ikiye ayrılır. Nitekim Fârâbî'nin bu form taksimi İskender'in ay-üstü ve ay-altı âlemdeki form taksimine birebir benzerdir. Krş. Aphrodisias, *Supplemen to on the Soul*, s. 17.; Aydın, age., s. 104.

506 Bkz. Afrudîsî, İskender, *Fî Enne'l-Heyûlâ Gayru'l-Cinsi ve fî mâ Yeşterikâni ve Yefterikâni*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fî'l-Yûnâniyyeti*, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1971 s. 54.

507 Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 5*, s. 49.

508 Afrudîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 270.

509 Aphrodisias, age., s. 49.

Neden ve İkinci Neden'in formu olarak ikiye ayırmıştır. İskender'in felsefi anlayışında Aristoteles'te olduğu gibi, form olmaları hasebiyle ay-altı âleme Tanrı değil semâvî varlıkların tamamı etki eder. Âleme etkisi açısından meseleye baktığımızda, bu konuda İskender'in Fârâbî'yle ve İbn Sînâ'yla farklı düşündükleri görülmektedir. Zira Fârâbî ve İbn Sînâ bütün formların asıl verici kaynağının Tanrı olduğunu, ancak bütün suretlerin "Vâhibü's-Suver" olarak adlandırılan Faal Akıl vasıtasıyla, Faal Akıl tarafından maddeye ve varlıklara verildiğini ifade etmiştir. Nitekim sudûr anlayışı gereği Fârâbî'ye ve İbn Sînâ'ya göre ay-altı âleme Faal Akıl etki eder. Faal Akıl ise nazariyede semâvî varlıkların sonuncu akıldır.⁵¹⁰

İskender, ay-üstü âlemdeki formlar olarak, İlk Neden ve İkinci Nedeni ele aldıktan sonra, ay-altı âlemdeki soyut form olarak sadece insanî nefsi ele almıştır. Ayrıca bu konuda formu cisim olarak değerlendiren Stoacılara da cevap vermiştir.⁵¹¹ Ona göre nefis, beden bilfiili ve formudur, tam bir şeydir. Form, nasıl madde içerisinde mevcutsa, nefis de aynı şekilde form olarak bedende mevcuttur.⁵¹² Öyle ki İskender'in bu düşüncesi Aristoteles'in nefsi form olarak değerlendirmesine dayanır.⁵¹³

Atay'a göre Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten ayrıldıkları önemli nokta, Fârâbî, Aristoteles'in hilafına yalnız zorunlu varlığa (Tanrı) değil, aklen ve bir dereceye kadar nefse form demediği gibi, İbn Sînâ Zorunlu Varlık'a form dememekle Aristoteles'e muhalefet etmişse de akla ayırık, soyut ve fiil halinde form demekle de ona uyumuş olur.⁵¹⁴ Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten farklılığının, nelere form denildiği konusunda Aristoteles'le aynı düşünceye sahip olan İskender için de geçerli olduğunu düşünmekteyiz. Buna göre Fârâbî ve İbn Sînâ'nın İskender'den farklı düşündüklerini ifade edebiliriz.

İlk Neden'e form denilip denilmemesi konusunda özellikle İslam filozofları arasında farklılık mevcutsa da, Aristoteles'e göre İskender'de olduğu gibi, İlk Muharrik, fiil halinde soyut (maddeden ayırık) formdur.⁵¹⁵ Aristoteles'in İlk Neden'i form kabul etmesinden de anlaşılacağı üzere İskender, bu konuda Aristoteles'i izlemiştir.

510 Bkz. Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s. 109–111.

511 Bkz. Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 19, 69.

512 Aphrodisias, age., s. 68.

513 Aristoteles, age., (1075b35) s. 527.

514 Atay, age., s. 71.

515 Aristoteles, age., (1071a10, 1074a36) s. 404, 518.

Varlık, madde ve formdan oluşur. Varlığın madde tarafından mı yoksa form tarafından mı bilinmesi gerektiğine işaret eden probleme, “bireyselleşme sorunu” denir. Bireyselleşme sorununun, belli bir varlığı (örneğin Sokrates veya Kallias’ı aynı türün içindeki diğer bireysel varlıklardan ayıran şeyin ne olduğunu) onun nihai bir türsel ayrımla mı (bu takdirde bireyselleşmeyi meydana getiren form olacaktır), yoksa maddî bir ilkenin işe karışması ile mi ayrıldığını (bu anlamda bireyselleşmeyi meydana getiren madde olacaktır) sormaktan ibaret olduğu bilinmektedir.

Aristoteles’te bireyselleşmenin bir yandan madde ile olabileceğine, diğer yandan ise form ile olabileceğine dair iki farklı görüş mevcuttur. Aristoteles’e göre, formun çok olduğu ileri sürülürse, güçlüğü düşüldür. Çünkü aynı türün bireyleri form bakımından birbirlerinden ayrılamazlar. Onlar ancak maddeleri bakımından ayrılabilirler.⁵¹⁶ Özellikle somut cevherlerde birleştirici ilke maddede görülür. Genel olarak her en alt türün formu, türün bütün üyelerinde aynıdır. Bundan formun bir bireyi diğerinden ayırma işini göremeyeceği ortaya çıkmakta ve bunu yapanın madde olduğu anlaşılmaktadır.⁵¹⁷ Bu izaha göre bireyselleşmeyi meydana getiren maddedir.

Aristoteles’in bunun tersini, yani bireyselleşmeyi forma izafe ettiği metinleri de daha az önemsiz değildir. Ancak Aristoteles’in bireyselleşmeyi forma ve maddeye izafe ederken her ikisinde de kullandığı açıklamalar aynıdır.⁵¹⁸ Bir yandan genel olarak bir şeyin tanımı ya da formunu kabul etmekte, bununla birlikte bazı ifadelerinde madde bir şeyin özüne dahil değildir ve varlık madde tarafından tanınır, aksi halde biz sadece onun bir parçasını tarif etmiş oluruz demektir. F. Rahman’a göre eğer böyle ise, biz hem maddeyi hem formu tanımlayan parçalar sayarsak, bir şeyin gerçek varlığına asla ulaşamayız. Bu, Aristoteles’in varlığı açıklamak için kurduğu bütün şemayı parçalayabilecek sert bir engeldir.⁵¹⁹

İskender, bireyselleşme sorununu incelerken, ilk önce doğrudan madde-form ilişkisine dikkat çekmiştir; Cisim, madde ve formdan oluşur. Madde itibariyle bütün cisimler benzerdir. Ancak form yönüyle farklılıklar gösterir. Sözelimi altın, gümüş, ateş vb bütün şeyler madde açısından

516 Bkz. Tricot, age., s. 172 d.4.

517 Ross, age., s. 199.

518 Bkz. Tricot, age., s. 337 d.1.

519 F. Rahman, age., s. 102.

birbiriyle aynıdır, ancak form yönünden birbirlerinden farklılık gösterirler.⁵²⁰ Buna binaen İskender, anlattıklarının daha iyi anlaşılması için bronzdan yapılan (A) heykeli örneğini vermiştir. Burada bronz madde, heykelin biçimi ise formudur. (A) heykelini, bronzdan yapılan diğer maddelerden ayıran (A) heykelinin duyuşal formudur.⁵²¹ Buna göre madde ve formdan meydana gelen duyuşal varlığın tanınırlığı formu tarafından gerçekleştirilmektedir.

Tabiatı müşterek olan cisimler tabiatları açısından birbirlerinden farklı olmadığı gibi cisimsel mahiyetleri itibariyle de birbirlerinden farklı değildir. O zaman beden, beden mahiyeti itibariyle bedenden farklı değildir. Yani genel anlamdaki beden, tür açısından birbirinden farklı değildir, yoksa bedenler doğal olarak bireysel yönden birbirinden farklıdır. Tinsel varlıklar ise tabiatı açısından yani tinsel mahiyeti itibariyle birbirinden farklıdır. Buna göre her bireysel bedeninin kendine özgü olarak birbirlerinden farklılığını tinsellik oluşturur veya farklılık tinselliğe bağlıdır.⁵²²

Beden herhangi bir cisim mahiyetinde başka bir bedenden farklı değildir, ancak sahip olunan nefis itibariyle cisimler birbirinden farklılık gösterirler. Nefis ise madde ve cisim değildir.⁵²³ Beden ve nefisten oluşan varlığın nefis yanı form, beden yanı maddedir. Nefis sahibi varlıklardaki nefis, madde veya madde-form bileşimi bir varlık değildir. Nefis bilfiil ve yetkin formdur.⁵²⁴

Canlı varlık, nefis açısından canlı bir varlıktır. Buna göre nefis, canlılığın formudur. Nefis, bedenden ayrıldığında canlı varlığın canlılığı devam etmez. Zira varlığı varlık yapan nefistir. Buna göre form açısından varlığa bakıldığında varlık “nefis” olarak görülür. Ayrıca doğal cisimleri şeylerden ayıran özellikler formlarıdır. Doğal cisimlerin formları ise nefisleridir. Buna göre nefis formdur. Nitekim bir şeyi anlamak o şeyi algılamakla değil, o şeyin esasını bilmekle mümkündür. Bizim yaşamamızı sağlayan ilk esas ise nefistir.⁵²⁵ Görüldüğü üzere nefis formdur ve varlık nefisle tanınır. Buna göre beden ve nefisten müteşekkil varlıkta bireyselleşme form yoluyla gerçekleşmektedir.

520 Krş. Aphrodisias, age., s. 14.; Aristoteles, age., (1040b6 vd.) s. 370.

521 Bkz. Aphrodisias, age., s. 14.

522 Aphrodisias, age., s. 52.

523 Aphrodisias, age., s. 51.

524 Aphrodisias, age., s. 17.

525 Aphrodisias, age., s. 16.

İskender, Aristoteles'in bireyselleşmeyi maddeye atfettiği "formel cevherleri bir olan her şey, bir olur"⁵²⁶ düşüncesine, "eğer Aristoteles'in söylediği gibi olursa, formunu kazanan maddeden meydana gelen, ancak tek bir insan olurdu"⁵²⁷ cümlesiyle itirazda bulunmuştur.

Aristoteles'in ifadelerinin birbirini nakzettiği bireyselleşme konusunda; İskender, bireyselleşmenin form yoluyla gerçekleştiğini ortaya koymuştur. Aristoteles'in ve İskender'in düşüncelerinin farklılığına binaen İslam filozofları bu konuda nasıl düşünmektedir? İbn Sînâ'ya göre varlığın yapısında madde ve form yer alır. Madde fail sebep tarafından verilen formla kuvve halinden fiil haline geçer. Böylece belirsiz olan madde, şekillenmiş, hüviyet kazanmış olur. Varlıklarda görülen çeşitlilik form değişimlerinden kaynaklanır.⁵²⁸ Ayrıca bireyselleşme sorununu beden nefis örneği bağlamında değerlendirsek, İslam filozofları nefsi cisim-dışı form olarak değerlendirmişler ve nefsin verildiği bedene bir şahsiyet ve fertlik özelliği kazandırdığını ifade etmişlerdir. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün nefis konusunda nefsin form olmasına ve nefsin ölümsüzlüğüne dair yaptıkları vurgulamaları dikkate aldığımızda bireyselleşmenin form yoluyla meydana geldiğini kabul ettiklerini ifade edebiliriz.⁵²⁹ Aslında nefis bölümünde göreceğimiz üzere Aristoteles'le İskender nefsi aynı ifadelerle değerlendirirler. Ancak sorun, Aristoteles'in madde ve form konusunu değerlendirirken hem maddeye hem forma bireyselleşme niteliğini atfetmesidir.

Bireyselleşme konusunda Aristoteles'in ifadelerini şerh eden yorumcular geleneksel ve çağdaş yorumcular olarak iki gruba ayrılır. Aristotelesçi geleneksel yorumcular, Aristoteles'e göre bireyselleşmenin madde ile meydana geldiğini ileri sürmektedir; buna göre form, türsel olduğundan, türün içindeki bütün bireylerde aynıdır. Bu bireyler, sayısal bakımından, ancak formu paylaşan madde ile birbirlerinden ayrılırlar. Bundan, bireyi meydana getiren bütün ek öğeler maddenin alanı içine girdikleri anlaşılır.⁵³⁰

Çağdaş yorumcular ise ikinci görüşü yani bireyselleşmenin form tarafından meydana geldiğine ilişkin görüşü tercih etmişlerdir. Onlara göre

526 Aristoteles, age., (999b23) s. 172.

527 Krş. **Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics 2 & 3**, s. 161.; Aristoteles, age., (999b18-22) s. 172.; Ross, age., s. 199-201.

528 Özden, age., s. 235-236.

529 Bkz. Aydın, age., s. 102.; Özden, age., s. 110, 235-236.

530 Tricot, age., s. 337 d.1.

eğer madde mutlak olarak bireyselleşme ilkesinin temeli olsaydı, ayırarak belirleyecek olan belirsiz olan olurdu ve bu durumda Tanrı'nın en gerçek birey olması bile anlaşılamazdı.⁵³¹

Bireyselleşme sorununda geleneksel yorumcular maddeyi, çağdaş yorumcular ise formu merkeze almışlardır. İskender, bireyselleşmenin form yoluyla oluştuğunu ileri sürdüğüne göre çağdaş yorumcuların bireyselleşme konusunda İskender'den etkilendiklerini veya İskender gibi düşündüklerini ifade edebiliriz.

İskender, metafizik açısından, maddeye etkisi düşünülemeden anlamındaki ilk Nedeni, maddeye etkisi olan ancak madde olmayan göksel varlıkları ve nefsi form olarak kabul etmiştir.⁵³² Bireyselleşme konusunda ise Aristoteles'ten daha net bir düşünce tarzı ortaya koymuş ve bu konuda çağdaş Aristocu yorumculara örnek olmuştur.

1.3. KUVVE - FİİL

Bilkuvve (güç) halindeki varlık, formu ve niteliği olmayan bir varlıktır. Bilfiil (fiil) halindeki varlık ise cisim-dışı bir varlıktır. "Bu çerçevede metafizik araştırmalarında her cisim-dışı varlığa bilfiil varlık denir."⁵³³ Varlıklar bilkuvve varlık ve bilfiil varlık olarak iki kısma ayrılır. Bilfiil olarak isimlendirilen varlıklar halihazırda form ve şekil özelliğine sahip yetkin varlıklardır. Bilkuvve varlıklar ise fiilin etkisiyle bilfiil varlık haline dönüşebilen varlıklardır. Nitekim bilkuvve varlık, bilfiil varlık sayesinde canlı varlık haline gelir.⁵³⁴

İskender'e göre varlıklar, genel anlamda bilkuvve ve bilfiil varlık olarak iki gruba ayrılırken, ay-altı âlemde bir aynı varlık da kendi içerisinde bilkuvvelik ve bilfiillik yönlerine sahiptir. Bu görüş sadedinde ilk önce bir varlığın hangi yönünün bilkuvve ve hangi yönünün bilfiil olduğuna bakalım. Basit bir varlık kendi bünyesinde bilkuvve ve bilfiil varlık olarak iki kısma ayrılır. Örneğin ateş, kütük veya kömür değildir. Kömür ve kütük bağımlıdır ve ateşin kullandığı maddedir. Zira ateşi madde kabul edersek, ateşin kömür veya odun olduğunu da kabul etmiş oluruz. Halbuki ateş kömür veya odun değildir. Olsa olsa kömür, bilkuvve kömür bilfiil ateştir.⁵³⁵

531 Tricot, age., s. 337 d.1.

532 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 270.

533 Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 19.

534 Aphrodisias, age., s. 17.

535 Aphrodisias, age., s. 67.

Bileşik cisimlere gelince, madde ve formdan oluşmuşlardır. Zira madde ve formdan oluşan her varlık bilkuvve ve bilfiil varlık ayrımına göre incelenir. İskender'e göre 'bileşik cisimlerde beden bilkuvve, nefis ise bilfiildir. Nefsin madde olması mümkün değildir. Zira nefis, cismin ilkesidir ve cisim onunla hareket ilkesine sahiptir."⁵³⁶

Beden, nefisle bileşmeden önce bilkuvve doğal bir cisim özelliği taşır. Eğer nefis yoksa, bilkuvve bedenın organlara sahip olması demekle, bilkuvve hayata sahip olması demek aynı anlama gelir. Burada maksat bedenın ilk önce nefis olmadan var olduğunu söylemek değildir. Amaç beden ve nefisten oluşan canlı varlığın bedenın madde anlamında bilkuvve, nefsinin ise tinsel varlık anlamında bilfiil olduğunu vurgulamaktır.⁵³⁷ Nitekim nefis doğal bir cismin bilfiilidir⁵³⁸ ve aynı ifadeler Aristoteles'te de mevcuttur.⁵³⁹

Ay-altı âlemiyle ilgili olarak basit ve bileşik cisimlerin hangi yönlerinin bilkuvve ve bilfiil olduğu bu şekildedir. Bilkuvvelik ve bilfiillik yönünden ay-üstü âlemin incelenmesine gelince, İskender'e göre ay-üstü alemde bilkuvve varlık yoktur, ancak iki farklı bilfiil varlık mevcuttur. Birincisi her şeyin ve küllî heyûlânın faili olan *İlk Neden*, ikincisi, bazı varlıkların ve cüzî heyûlânın faili olan *İkinci Neden*'dir. Varlıklar skalasına göre bilfiil varlıklar çizelgesinin zirvesinde her şeyin faili ve nedeni olan *İlk Etken* bulunur.⁵⁴⁰ İlk Etken, bütün kuvvelerden ayrı ve bilfiil varlıkların tepe noktasında hareket etmeyen, ezeli ve tinsel bir varlıktır.⁵⁴¹

İlk Etken cisim olmayan ve bütün varlıkların en faziletli olan ezeli-ebedi bir cevherdir. İlk hareketi ezeli olarak başlatan da O'dur. Bu ezeli hareketle hareket ettirilen ikinci neden, hareket ettiren varlığı (İlk Hareket Ettirici'yi) gerçek ve bilfiil akledilir olarak düşünmesi sebebiyle, kendisi de bilfiil varlık durumuna gelir.⁵⁴² Buna göre İlk Hareket Ettirici olan İlk Neden'in failliği ve etkisi ilk hareket ettirilen varlıkların onu düşünmesiyle yani fiziksel değil, metafiziksel ve düşünsel çekim gücüyle gerçekleşir.

İlk Neden, her şeyden faziletli bir varlıktır. Eğer kendisi dışındaki bir şeyi düşünmüş olsa, kendisinden faziletçe daha az değere sahip bir varlığı

536 Aphrodisias, age., s. 18.

537 Aphrodisias, age., s. 19.

538 Aphrodisias, age. s. 17.

539 Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (412b5–6) s. 66–67.

540 Afrudîsî, *Fî'l-Heyûlâ ve Ennehâ Mef'ûleh*, s. 42.

541 Afrudîsî, *Mebâdü'l-Küll*, s. 272.

542 Afrudîsî, agm., s. 269.

düşüneceğinden, o zaman tam anlamıyla yetkin fiil olamayacak, demektir. Zira faziletçe düşük bir varlığı düşünmüş olsa, o zaman düşündüğü şeyin kuvveligine ortak olmuş olur.⁵⁴³ Bu nedenle İlk Neden sadece en faziletli varlık olarak kendisini düşündüğü için kuvvelikten tamamen ayrık mükemmel anlamda bilfiil varlıktır.

Semâvî varlıklar da bilfiil varlıklardır. Öyle ki hareketleri sürekli ve bir olduğundan dolayı ezeliidirler. Dolayısıyla bilfiillikleri de ezeliidir.⁵⁴⁴ Semâvî varlıklardan her biri bilfiil olarak İlk Muharrik'i idrak ettiklerinden dolayı muharrikin ezeliiliğine uygun bir şekilde dairesel hareket ederler. Bu, bütün ilâhî cisimlerin böyle olmasını gerektiren bir durumdur. Çünkü onların hareketleri ezeli, sürekli ve düzenli bir harekettir. Bu nedenle fiil halinde olmaları da zorunludur.⁵⁴⁵ Görüldüğü üzere İlk Hareket Ettirici'nin hareket ettirdiği ilk hareket ettirilen semâvî varlıklar, İlk Hareket Ettirici'den dolayı ezeli olarak bilfiil ve fail varlık halinde bulunurlar.

İskender, *Fi'l-Heyûlâ ve Ennehâ Mef'ûletün* adlı risalesinde varlığı bilkuvve varlık ve bilfiil varlık olarak ele almış, bilkuvve varlığın kendi zatıyla bilfiil olmaya güç yetiremediğinden, ancak tam olan bilfiil varlığın fiili nedeniyle var olabileceğinden bahsetmiştir.⁵⁴⁶ Aristoteles'in ifadelerinde geçtiği üzere "bilkuvve bir varlıktan bilfiil bir varlık, her zaman ancak bir başka bilfiil varlık sayesinde ortaya çıkar."⁵⁴⁷ "Güç halindeki bir varlık eylem halinde olan diğer bir varlığın etkisi olmadan eylem haline geçemez" düşüncesi aynı şekilde Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de de mevcuttur.⁵⁴⁸ Buna göre bilkuvve bir varlık rastgele bilfiil varlık haline dönüşemediği gibi, bilfiil varlık da aynı şekilde rastgele herhangi bir varlığa etki edemez. Zira her oluş için bir bilkuvve ve bir de bilfiil varlığın olması ve ayrıca bilfiil varlığın bilkuvve varlığa etki edebilme gücüne de sahip olması gerekir.

Aristoteles'e göre "bir şeyde bilkuvve olarak bir aynı şeyin karşıt şeyler olması mümkündür. Ama bilfiil olarak bu mümkün değildir."⁵⁴⁹ İskender, onun bu pasajını değerlendirirken, "kendisinde bilkuvve karşıtları bulundurmeyen salt fiiller tanrısal şeylerdir"⁵⁵⁰ diye açıklamada

543 Afrudîsî, agm., s. 271.

544 Afrudîsî, agm., s. 260

545 Afrudîsî, agm., s. 266.

546 Afrudîsî, *Fi'l-Heyûlâ ve Ennehâ Mef'ûletün*, s. 42

547 Aristoteles, *Metafizik*, (1049b24) s. 408.; Ross, age., s. 208.

548 Altıntaş, Hayranî, *İbn Sînâ Metafiziği*, KBY., 2. Basım, Ankara 2002 s. 24.

549 Aristoteles, age., (1009a34) s. 217.

550 Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics 4, s. 93.

bulunmuştur. İskender'e göre salt fil olan tanrısal şeyler bilkuvvelik içermediğinden, ay-altı âlemdeki basit ve bileşik varlıklar gibi bilkuvve karşılıkları da içermezler.

İskender'e göre bilfiil olan bir varlığın parçaları veya yetileri de bilfiildir. Sözelimi nefsin her yetisi bilfiildir ve nefis sayılır.⁵⁵¹ Buna göre nefsin yetileri vardır ve kısımlara ayrılabilir, bu nedenle "nefsin yetileri bilfiildir" cümlesi bilfiil varlıklardan sadece nefis için söylenebilir. Ancak Tanrı'nın ve göksel varlıkların akıllarının, yetileri ve nitelikleri olmadığından onların yetilerinden ve bölümlerinden söz edilemez. Bu nedenle "bilfiil olan bir varlığın parçaları veya yetileri bilfiildir" yargısı, Tanrı ve semâvî varlıklardan ziyade sadece madde ve formdan müteşekkil ve soyut yetilere sahip varlıklar için kullanılabilir.

Genel olarak Aristoteles ve İskender madde ve form, bilkuvve ve bilfiil varlık ayrımını ay-altı âlemindeki değişmelerin, oluşların ve bozuluşların izahı için dikkate alıp değerlendirirken, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazali gibi İslam filozofları, onların aksine yaratma seviyesindeki oluş ve bozuluşların izahında bu varlık taksimlerini nazara almışlardır.⁵⁵²

Sonuç olarak İskender, Aristoteles'te olduğu gibi, varlıkları genel olarak bilkuvve ve bilfiil varlık olarak iki kısma ayırmış, sonra ay-altı âlemdeki madde ve formdan müteşekkil basit ve bileşik varlıkları kendi bünyesinde madde yanını bilkuvve, form yanını bilfiil olarak değerlendirmiştir. Buna göre ay-altı âlemdeki bitki, hayvan ve insandaki bedeni bilkuvve, nefsi ise bilfiil olarak kabul etmiştir. Ay-üstü âlemde ise İlk Neden ve İkinci Nedenler olarak iki kısım bilfiil varlık olduğunu ifade etmiştir.

2. TANRI ANLAYIŞI

İskender, metafiziğin en önemli problemi olan Tanrı konusunda Tanrı'yı adlandırmak için birçok isim kullanmıştır. Fakat Aristoteles'in İskender'deki yansımalarını görmek için ilk önce Aristoteles'in Tanrı'ya ilişkin kullandığı adlandırmaları görmek gerekir; Aristoteles, *Fizik* kitabında "Tanrı" kelimesini çok az kullanmakla birlikte, Tanrı için İlk Hareket Ettirici (İlk Muharrik) ifadesini tercih etmiştir. *Metafizik* ve diğer kitaplarında ise Tanrı kelimesini sık sık kullanmakla birlikte, özellikle *Metafizik*'in on ikinci kitapçığında Tanrı için İlk Hareket Ettirici, İlk Öz, En Yüksek İyi, İlk Neden, Mutlak Cevher, Aşk ve Arzunun En Son Objesi kelimelerini kullanmayı

551 Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 19.

552 Bkz. Aydın, age., s. 110.

tercih etmiştir. Böylece *Metafizik*'te, fizik karakterli İlk Hareket Ettirici'yle Tanrı'yı aynı saymakla, *Fizik*'teki fizik karakterli Hareket Ettirici, *Metafizik*'te manevi bir şekle bürünmektedir. Tanrı, fizikte evrenin ve hareketin ezeliğine bağlı olarak kozmolojik bir karakter taşıdığı halde, metafizikte teolojik ve ontolojik bir karaktere bürünmektedir.⁵⁵³

İskender, *Mebâdiü'l-Küll* adlı risâlesinde, Tanrı'yı ifade etmek için, 'En Yüce Tanrı', 'İlk Neden', 'İlk Hareket Ettirici', 'İlk Cevher', 'Zorunlu Varlık', 'Mutlak Cevher', 'Tam Fiil', 'Maşuk' ve 'En İyi' kelimelerini tercih etmiş⁵⁵⁴, *Ethical Problems* adlı eserinde ise Aristoteles'in de *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde kullandığı gibi, "tanrılar" ifadesini kullanmıştır.⁵⁵⁵ Görüldüğü üzere İskender, Tanrı'yı ifade eden adların kullanımında Aristoteles'e bağlı kalmıştır.

Aristoteles, tanrı konusunu genel olarak Tanrı'nın tek, salt form, aşkın, zorunlu, basit, değişmez, ezeli, mutlak, gayri maddî akıl, hareket etmeyen hareket ettirici neden, ilk öz ve gerçek bir olmasıyla ilişkilendirerek incelemiştir.⁵⁵⁶

İskender dahil olmak üzere daha sonraki şârihler ve İslam filozofları Aristoteles'in ileri sürdüğü düşüncelerin tamamını birebir takip etmeseler de, onun düşüncelerini her zaman için dikkate almışlardır. Bu nedenle Tanrı konusu ele alınırken diğer filozofların eserlerinde olduğu gibi İskender'in düşüncelerinde de Aristoteles'in Tanrı konusundaki yansımalarıyla sık sık karşılaşmaktayız. İskender, Tanrı konusunu Tanrı'nın ilk neden, aşk objesi, ilk akıl, ilk hareket ettirici, tanrısal bilgi ve tanrısal inâyet konuları çerçevesinde ele almıştır. Bu çerçevede konuyu işlerken Aristoteles gibi, Tanrı'nın tek, basit, ezeli, form, cevher, zorunlu, gayri maddî akıl, hareket etmeyen hareket ettirici neden, ilk öz ve gerçek bir olmasını araştırmasının merkezine almıştır.

553 Bkz. Aristoteles, age., (1072a20-1074b15) s. 502,518.; Bolay, age., s. 133.

554 Afrudîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 276.

555 Krş. Aphrodisias, *Ethical Problems*, s. 54.; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (1176b18-1177a10) s. 205–206. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* adlı ahlak kitabında Tanrılar kelimesini kullanmıştır. Bunun nedeni, ahlak kitabının halka da yönelik olmasından, halkın ise birçok tanrıya inanmasından kaynaklanabilir. Aristoteles'in hangi eserlerinde Tanrı ve Tanrılar kelimesini kullanmasına ilişkin bkz; Bolay, age., s. 142.

556 Aristoteles, *Metafizik*, (1074a36–39), s. 517–518.; Tricot, age., s. 11.; Wisnovsky, Robert, *İbn Sînâ ve İbn Sînâcî Gelenek*, çev. M. Cüneyt Kaya, ed. Richard C. Taylor, Peter Adamson, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Y., İstanbul 2007 s. 134.; Adamson, agm., s. 42.

2.1. İLK NEDEN (İLLET)

Aristoteles, neden⁵⁵⁷ konusunu, *Fizik*'in birinci kitapçığının sekizinci bölümünde ve daha sonra *Metafizik*'in birinci ve beşinci kitapçığının ikinci bölümünde incelemiştir. İskender ise *On Aristotle's Metaphysics 1* ve *On Aristotle's Metaphysics 5* **adlı eserlerinde** ele almıştır.

Aristoteles, *Fizik* adlı eserinde “ilk ilkeleri, ilk nedenleri, temel öğeleri bildiğimizde her bir nesneyi bildiğimizi düşünürüz”⁵⁵⁸ demiş, *Metafizik* adlı eserinde ise “nedenini bilmeksizin bir hakikati bilemeyiz”⁵⁵⁹ iddiasında bulunmuştur. Aristoteles'in buradaki “nedenini bilmeksizin bir hakikati bilemeyiz” tespiti olgularla ilgilidir, İlk Neden'le ilgili değildir. Zira İskender'e göre nedenleri olmayan ilkeler vardır. Bunların bilinmesi için nedenin bilinmesine gerek yoktur. Aksi takdirde ‘nedenini bilmeksizin bir hakikati bilemeyiz düşüncesini’ kabul edersek, sonsuza dek gitmek gerekir.⁵⁶⁰ Sonsuz nedenler dizisinin varlığı ve kabulü ise imkansızdır. Buna göre İskender fizikteki neden veya nedenler kavramıyla, olguların bilinmesini sağlayan nedenlere, metafizikteki neden kavramıyla ise İlk Neden'e işaret etmiştir.

Her şey “neden” vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. Ancak nedenler silsilesi yoluyla sonsuza dek giderek bir şeyi ispat etmek ve bu yolla herhangi bir bilgiyi ortaya koymak mümkün değildir. Bu nedenle varlıklarla ilgili açıklamayı bir noktadan başlatmak gerekir. Ezelden başlatırsak ilk nedende, bugünden geriye doğru gidersek nihai bir nedende son bulmamız gerekir. “Nihai Neden, ilk Neden veya İlke, bunlar aynı varlığa işaret ederler: öyle ki neden doğasında ilk neden ve ilk ilkeye işaret eder. Çünkü neden sorusu, ilkedен elde edilir veya ilkenin bilinmesine yol açar. Zira nedenle ilgili sorular, neticede bir ilk nedenin bulunmasını sağlar.”⁵⁶¹ Bu bağlamda gerek Platon⁵⁶² gerekse Aristoteles⁵⁶³ nedenler zincirinin ilânihaye devam edemeyeceğini, ezeli ve ebedi olan bir nedende son bulması gerektiğini ortaya koymuşlardır.

557 Aristoteles, neden (illet) terimini birçok anlamda kullanmıştır. Nedenle, bazen ilk nedeni, ilk hareket ettiriciyi, Tanrı'yı bazen yakın nedeni, esere en yakın nedeni, bazen bir şeye has olan ilk nedeni, en uzak nedeni ifade etmiştir. Bkz. Aristoteles, age., (1013a25-1014a25) s. 236–239.

558 Aristoteles, *Fizik*, (184a10) s. 9.

559 Aristoteles, *Metafizik*, (993b23) s. 146

560 Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*, s. 19.

561 Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 1*, s. 44.

562 Eflatun, *Timaos*, (*Batı ve İslam Dünyasında Eflatun'un Timaos'u*), çev. Fahrettin Olguner, Konya 1990 s. 4.

563 Aristoteles, age., (1034a15) s. 338.

İskender, *Fî Tesbîti'l-İlleti'l-Ûlâ*⁵⁶⁴ adlı risâlesinde, İlk Neden'in Tanrı olduğunu ifade etmiş ve bu yaklaşımına uygun olarak İlk Neden'i "bir" olma yönünden ele almıştır. Bunu da zorunlu ve mutlak bir, neden olarak bir, varlık ve zat yönünden bir, arzu edilen bir, çokluk ifade eden şeylerden öncelikli olan bir ve çokluğun başlatıcısı olan bir olarak açıklamıştır.⁵⁶⁵ Buna göre risalesinde İlk Neden'in ontolojik ve metafiziksel açıdan bir ve tek olduğunu ortaya koymaya çalıştığını ifade edebiliriz.

Kozmolojik ve metafiziksel açıdan İlk Neden doğrudan nedenli kavramını çağrıştırmaktadır. Öyle ki İlk Neden'den bahsedilen yerde, hemen İlk Nedenli'den de söz edilir. İlk Nedenli varlığa "semâvî (göksel) varlık" denir.⁵⁶⁶ İlk Neden konusunda önemli bir problem, oluş sorununa ilişkin olarak, neden ve nedenlinin "hem zaman" olup olmadığı meselesidir. Bu konuda Aristoteles nedenle, meydana gelen nedenlinin eş zamanlı olduğu görüşündedir.⁵⁶⁷ İskender'e gelince, ona göre İlk Neden, mükemmel bir varlıktır. Bu varlığın mükemmel olmasını sağlayan en önemli husus da, bütün varlıklardan "önce" olmasıdır. Bu öncelik ya zaman ya da düşünce ve değer (konum) açısındandır. Nedenle nedenli aynı anda var olmasından dolayı

564 Afrudîsî, *Fî Tesbîti'l-İlleti'l-Ûlâ*, s. 24. İskender'in ilk neden konusunda *Fî Tesbîti'l-İlleti'l-Ûlâ* adlı bir risalesi vardır. Bedevî'ye göre İskender, bu risaleyi Aristoteles'e atfedilen *Tâlucya (teoloji)* yani *Rubûbiyyet* adlı kitabın ilk illetin tespiti konusundaki bölümünden almıştır. Bedevî, *Şurûhun alâ Aristû Mefkûdetün fil-Yûnâniyyeti*, s. 24. Atay'a göre 1279 nolu Carullah yazmasında *Esulucyâ (Teoloji) Aristûtâlis* kitabının İskender tarafından Aristoteles'in *Teoloji* isimli kitabından özetlendiği yazılır. Atay, age., s. 73. D'ancona'ya göre *Aristoteles'in Teoloji'si* adlı eserin girişinde ana hatları çizilen projenin bizzat Teolojide gerçekleştirilmediği ve Enneadlar'ın bölümleri ile birlikte çok sayıda tadel ve tahrifin şaşırtıcı bir düzensizlik içinde net araya getirildiğini görmekten dolayı hayal kırıklığı olabilir. *Teoloji'nin* yapısı şu şekildedir; Porphyr'yın neşri esas alınmıştır. *Enneadlar'ın* başlangıç bölümleri (I, II, III) atlanıp, sadece IV, V, ve VI. Bölümlere ait risaleler (nefs, akıl ve bir hakkında) tercüme edilmiştir. İlk Neden, Akıl ve Alem Ruh konuları *Enneadlar'daki* düzene göre işlenmiştir. D'ancona, agm., s. 26. *Teoloji* veya *Esûlucyâ* yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilmiş, gerçekte ise Plotinus'un *Enneades* adlı eserinin IV, V, VI. bölümlerinin özetlenip bazı ilaveler yapılmış ve kısmen tertibi değiştirilmiş bir eserdir. Kesin olmamakla birlikte, Yeni-Platoncu doktrinini ünlü simalarından olan ve bu doktrinde bazı değişiklikler yapan Proclus Diadocus (ö. 485) tarafından kaleme alınmıştır. Bkz. *Esulucyâ* hakkında Kaya, age., s. 288–291.; Sarioğlu, age., s. 179. Buradaki sorun *Teoloji'nin* Plotinus veya Proclus Diadocus (ö. 485) un, İskender'den sonraki evrede yaşamış olmalarıdır. Kaya, *Felsefe Metinleri*, s. 172. Bütün bu verilere göre *Esulucya* ya İskender tarafından özetlenmiştir. O zaman *Esulucya* İskender'den sonra yaşamış olan Plotinus ve Diadocus'a ait olamaz, İskender'den önceki bir düşünürüne ait olmalıdır. Ya da İskender'in *Fî Tesbîti'l-İlleti'l-Ûlâ* adlı risalesinin Aristoteles'in teolojisiyle ilgisi konusunda verilen bilgiler hatalıdır, *Esûlucyâ* Diadocus'a aittir. Görüldüğü üzere bu konuda net bir veri mevcut değildir. Ya da *Esûlucyâ* gelişmemiş halıyla İskender'den önceki dönemde yaşamış bir düşünürüne aittir. İskender, ondan alıntıda bulunmuş, daha sonra ise Plotinus ve Diadocus *Esûlucyâ'yı* bugünkü şekline getirmiş olabilir.

565 Bkz. Afrudîsî, age., s. 25.

566 Afrudîsî, *Mebâdü'l-Küll*, s. 255.

567 Bkz. Macit, Muhittin, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâ Gelenekteki Yeri*, Litera Y., İstanbul 2006 s. 122–124.

İlk Neden, zaman bakımından nedenliden önce değildir.⁵⁶⁸ Bu sebepten İlk Neden, nedeni olduğu varlıkla “aynı anda” vardır, ancak düşünce ve değer açısından bütün varlıklardan öncelikli bir konuma sahiptir.

İslam filozoflarından Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd Aristoteles ve İskender çizgisinde İlk Neden’in diğer varlıklardan zaman açısından değil, zat açısından “önce” olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁶⁹ Ancak İbn Sînâ neden ve nedenlinin eş zamanlı olduğunu ifade ederken, neden olarak İskender ve Aristoteles gibi İlk Neden’i değil, fail neden olarak Faal Akıl’ı kastetmiştir. Zira ona göre fail neden varlığı kuvveden fiile dönüştüren, oluşturduğu varlıkla eş zamanlı olan faal akıldır.⁵⁷⁰

İskender’e göre İlk Neden, varlık skalasında bütün kuvvelerden ayrık bilfiil varlıkların tepe noktasındaki ezeli ve tanrısal bir cevherdir.⁵⁷¹ Tek bir form, ezeli, bozulmaz, kendine uygun fiili ezeli olarak yapan bir varlıktır. Bütün yönlerden yetkindir,⁵⁷²etkindir ve hareket ettirici nedendir.⁵⁷³

İlk Neden, ilk önce sabit yıldızlar küresinden İlk küreyi hareket ettirerek ezeli oluşu ve ezeli hareketi başlatır. Bu sayede “ilk küre” ilk hareket ettirilen varlık olur. Daha sonra da İlk Hareket Ettirici ilk küre aracılığıyla “ikinci küre”yi hareket ettirdiğinden dolayı ilk küre “ikinci hareket Ettirici” olur. Hiyerarşik yapı içerisinde küreler belirli bir sırayla kendisinden sonra gelen küreyi hareket ettirmeye devam eder. Ayrıca en şerefli ve en iyi küreden daha alt sıradaki küreye doğru bir düzenleme devam eder. Buna göre küreler ve onların dairesel hareketlerinin yavaşlık ve hızlılığıyla ilgili olarak ortaya çıkan farklılıklar Gök Kürelerinin hareketlerinin ve hareket ettiricilerinin farklılığından kaynaklanır.⁵⁷⁴ Evrendeki bütün farklılıklar, oluşlar ve bozulmalar bu kürelerin ve onların hareketlerinin farklılığından kaynaklanır. Buna göre Fârâbî ve İbn Sînâ’nın şümüllü olarak ortaya koyduğu sudûr nazariyesinin ilk nüveleri Plotinus’tan daha önce İskender tarafından ileri sürülmüştür.⁵⁷⁵

568 Afrudîsî, agm., s. 262.

569 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Sadak, Ahsen Y., İstanbul 2002 s. 38-42.; Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çe. Turan Koç, Rey Y., Kayseri 1992 s. 35-45.

570 Aydınlı ve Şimşek, agm., s. 294.

571 Afrudîsî, agm., s. 272.

572 Afrudîsî, agm., s. 264.

573 **Aphrodisias, On Aristotle’s Metaphysics 1**, s. 30.

574 Afrudîsî, agm., s. 268.

575 Südürücü düşüncenin maddeci yorumu hakkında bkz. Taş, İsmail, *Sovyetler Döneminde Bir İslam Felsefecisi Olarak M. M. Hayrullaev ve Görüşleri*, Dini Araştırmalar, Motif Y., Ankara 2002 c. 5 S. 14 s. 149-167.

İlk Neden'e nefis denilip denilmeyeceği hususu filozoflar arasındaki önemli tartışmalardan birisidir. Söz gelimi Platon nefsleri Tanrılarla özdeş kılmıştır. Ona göre "Tanrı en mükemmel nefstir"⁵⁷⁶ ve Tanrı, nefis olarak kabul edilir. Aristoteles ise nefis örneklerini verirken "Tanrı'nın nefsi" örneğini vermiştir. Buna göre İskender, Aristoteles'i takip ederek Tanrı'nın nefsi olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷⁷

Nefis konusunda genel olarak Platon'la benzer düşünen Kindî, Tanrı'ya nefis denilip denilmemesi noktasında Platon'dan da İskender'den de farklı düşünmektedir. Zira ona göre İlk Neden, nedensiz, ezeli, fena bulmaz ve değişmez bir varlıktır. Nefiste ise hareket (değişme) ve çokluk mevcuttur. Ayrıca nefsin arzuları da vardır. Bu nedenle *Gerçek Bir* nefis değildir. Bütün çokluklardan aşkın ve mükemmel anlamda bir ve basittir.⁵⁷⁸ İbn Rüşd ise Aristoteles'i yorumlarken biraz önce ifade ettiğimiz "Tanrı'nın nefsi" tamlamasını metin olarak eserine bile almamıştır.⁵⁷⁹

Görüldüğü üzere İskender, Tanrı'yı öncelikli olarak İlk Neden olarak tasvir etmiş, bu konuda sudûr nazariyesinin ilk şeklini ortaya koymuştur. Ayrıca İlk Neden'in nefis mi yoksa özünün mü nefis olduğu konusunda Aristoteles'i takip etmiş ve "Tanrı'nın nefsi ve formu tektir."⁵⁸⁰ "Tabiatının nefsin dışında bir şey olduğunu düşünmek mümkün değildir,"⁵⁸¹ cümlesiyle Tanrı'nın nefsi olduğunu ifade etmiştir. Sonuç olarak İskender, Tanrı'nın İlk Neden olması hususuna ayrı bir önem vermiş ve Tanrı konusuna değindiği birçok yerde O'nun İlk Neden olduğunu vurgulamıştır.

2.2. AŞK OBJESİ (MAŞÛK)

Tanrı'nın aşk objesi olması bir yandan varlıkları ilgilendirmekte, bir yandan da kendisini ilgilendirmektedir. Varlıkları ilgilendiren yönüyle, her doğal varlık doğal olmayan varlıktan daha kadim ve daha şerefli olduğu gibi, varlıkların zirvesindeki Varlık, bütün varlıkların en şerefli olarak kabul edilir. Bu en şerefli ve en iyi Varlık, arzu duyulan ve âşık olunan bir varlıktır. Bütün hareketler en şerefli Varlık'ı arzu etme yoluyla gerçekleşir. Zira doğal olan varlıkların tabiatlarında öncelikli olarak, her şeyden daha

576 Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2006 s. 388.

577 Afrudîsî, agm., s. 261.

578 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine* s. 177.; Druart, agm., s. 36–364.

579 Bkz. Arkan, Atilla, *Klasik Eser (De Anima) Okuyucusu ve Şarihi Olarak İbn Rüşd*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sakarya 2005 S.12 s. 18.

580 Afrudîsî, *Mebâdîü'l-Küll*, s. 261.

581 Afrudîsî, agm., s. 255.

faziletli olan İlk Neden'e arzu duyma ve âşık olma melekesi vardır.⁵⁸² Buna göre ay-altı ve ay-üstü âlemde yaşayan bütün varlıklar Aşk Objesi'ne arzu duymakla hareket etme yeteneği ve canlılık özelliği kazanırlar.

Tanrı'nın aşk ve arzu objesi olarak değerlendirilmesi, hareketin ve canlılığının aşk objesine duyulan arzu ve aşkla başladığının ifade edilmesi düşüncesi, hem İskender'de hem de Aristoteles'te mevcuttur.⁵⁸³

Tanrı, arzu ve aşk objesi olduğundan, bütün doğal varlıklarda ona arzu duyma melekesi vardır. Nefs sahibi bileşik varlıklardaki arzu; öfke, şehvet ve iradeye, semâvî varlıklardaki arzu ise sadece iradeye (akla) dayanır. Gerçek ve faziletli irade ise iyiliği sevmektir. Bunun sebebi de mutlak irade denildiğinde, öncelikli olarak iyiliği sevmenin veya iyilik olduğu zannedileni sevmenin akla gelmesidir. Buna göre gerçek iyiliğin istenilmesi ve sevilmesi olan gerçek irade sadece Tanrı'da bulunur.⁵⁸⁴ Bu doğrultuda Tanrı'nın iradesi vardır, ancak bu iradeyle sadece gerçek iyiliği sever ve ister. Tanrı'nın âşık olduğu gerçek iyilik veya iyi ise "kendisi"dir. Bu nedenle, İskender'in felsefî anlayışında evrende Tanrı'yla ilişkilendirilebilecek bir kötülük probleminden bahsedilemez.

İskender'e göre, Aristoteles iyilik ve arzu arasındaki ilişkiyi şu şekilde değerlendirmiştir; "iyilik olduğu düşünülen şey, insanı aşka getiren ve ona aşkı hissettiren şeydir. Şeylerden seçilen ve kabul edilen ilk şey, iyiliktir ve bu da semâvî varlığın tabîi olarak hareketinin nedenidir. Semâvî varlığın hareket ettirici nedeni Tanrı olduğundan, semâvî varlığın iştiaq duyduğu ve yöneldiği gerçek iyiliğin de Tanrı olması gerekir."⁵⁸⁵

İskender, arzu ve yönelme eylemlerinden yola çıkarak Gerçek İyilik olan Tanrı'nın nasıl olması gerektiğini şu şekilde ortaya koymuştur; Tanrı, arzu duyulan ve kendisine yönelinen bir varlıktır. Arzu duyulan ve yönelinen varlığın cisim olmayan ve hareket etmeyen bir Cevher olması, Cevher olması nedeniyle de kendisi dışındaki varlıklara muhtaç olmaması gerekir. Bu husus da arzu duyulan varlığın bütün varlıklardan üstün olmasını gerektirir.⁵⁸⁶

Bütün varlıklardan üstün olan, hiçbir varlığa muhtaç olmayan ve bu anlamda gerçek cevher olan İlk Neden, aklın aklediliri olmasından dolayı

582 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 256–257.

583 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 255.; Aristoteles, age., (1072b3–5) s. 505.; Ross, age., s.120.

584 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 255–256.

585 Bkz. Afrudîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 255.

586 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 260.

hareket eden varlıkları kendisine doğru hareket ettirir. Maşukun hareket etmeden âşığı hareket ettirmesi gibi, bütün varlıkların Maşuk'u olan Tanrı âşıkların hareket etmesinin nedenidir. Aslında hareket etme, zatında âşık olma fitratı olan varlıkların kendisinden kaynaklanmaktadır.⁵⁸⁷ İlk ve Gerçek Ma'şûk, bu haliyle sadece kendisine uygun semâvî cismin ve kendine özgü yetkinliğin hareketinin nedeni değil, aynı zamanda insanların yeryüzünde yaşamasının da nedenidir.⁵⁸⁸ Oluşun gerçekleştiği ilk hareketteki hareket edilme olayı, doğal varlıkların kendilerinde var olan aşk yetisiyle Ma'şûk'a doğru hareket etmelerine dayanır. Bu anlamda Tanrı, oluşu fiziksel bir itme- çekme olayıyla başlatmaktan ziyade "cezbetme"yle başlatmaktadır.

Tanrı'nın kendisini ilgilendirmesi yönüyle aşk ve arzu objesi olması, doğrudan doğruya onun ereksel neden olmasıyla da ilgilidir. İskender ve Aristoteles Tanrı'nın ereksel neden olması üzerinde ısrarla durmuşlardır. Zira Tanrı, ereksel neden olması yönüyle arzu edilmesi zorunlu olan tek varlıktır.⁵⁸⁹ Bu gayeyle İskender, *on Aristotle's Metaphysics 1* adlı eserinin ikinci bölümünde Tanrı'nın Etkin Neden olmasından ziyade Ereksel Neden olmasının gerekliliği üzerine durmuştur.⁵⁹⁰

Ereksel neden olan ve kendisine âşık olunan varlığın bütün âşıklardan önce gelmesi zorunludur.⁵⁹¹ Zaten bu husus Ma'şûk'un İlk Neden olmasıyla ilgilidir. İlk Neden'in ise âşık olunan yönüyle ilk nedeniyi (semâvî varlığı) hareket ettirmesi gerekir. Öyle ki bütün hareketler içerisinde öncelikli ve değerli olan hareket dairesel hareket olduğundan, Maşuk'un âşığı her şeyden önce dairesel olarak hareket ettirmesi zorunludur. Buna göre İlk Âşık'ın dairesel hareketle hareket etmesinden dolayı hareket edenlerin en iyisi olması gerekir.⁵⁹²

Varlıklar içerisinde Ma'şûk arzu edilmesi yönünden yegâne varlıktır. İlk önce semâvî varlıklar, aşk objesine yönelmesiyle dairesel, sürekli ve düzenli olarak hareket ederler.⁵⁹³ Sonra sadece semâvî varlıklar değil, evrendeki bütün varlıklar, kendi konum ve farklılıklarına uygun olarak, İlk Cevher'le temasta olmayı amaçlar. Bu temas, varlıkların sürekliliğinin, zorunluluğunun

587 Afrudîsî, agm., s. 268.

588 Afrudîsî, agm., s. 269.

589 Afrudîsî, agm., s. 267.; Genequand, age., s. 90.; Aristoteles, *Fizik*, (259a6-20) s. 377-379.

590 Bkz. *Aphrodisias*, age., s. 25-40.

591 Afrudîsî, agm., s. 260.

592 Afrudîsî, agm., s. 261.

593 Krş. Genequand, age., s. 90.; Aristoteles, age., (259a6-20) s. 377-379.

ve özellikle kendilerine uygun konularında kalıcı olmalarının nedenidir.⁵⁹⁴ Buna göre ay-üstü âlemdeki varlıkların varlığını devam ettirebilmelerinin, ay-altı âlemdeki varlıkların ise kendilerini gerçekleştirebilmelerinin olmazsa olmaz şartı Ma'şûk'la irtibatlarını sağlamaktır.

Tanrı'nın aşk objesi olması Aristoteles'te olduğu gibi, Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozoflarda da ön plandadır. Fârâbî, Tanrı'nın, zatını sevmesinden dolayı Âşık, kendisi ve varlıklar tarafından sevilmesinden dolayı da Ma'şûk bir varlık olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹⁵ Tanrı'nın aşk objesi olması hususu Aristoteles'e, İskender'e ve Fârâbî'ye nazaran İbn Sînâ tarafından *Fî Mahiyeti'l-Işk* adlı risalesinde yoğun bir şekilde ele alınmıştır. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ı aşk ve güzelliğin bizzat kendisi ve bütün iyilik ve güzelliklerin kaynağı olarak değerlendirmiş, bu varlığın zatını ve bütün yarattıklarını sevmesinden dolayı âşık, kendi zatı yine kendisi tarafından sevildiği için de maşuk olduğunu, âşık ve maşuk olmasından dolayı da zatında herhangi bir çokluğun oluşmadığını açıklamıştır.⁵⁹⁶

İbn Sînâ metafiziğinde ilâhî yaratılıştaki bir tür aşk etkili olmaktadır. Bu, kendi prensibine ulaşmak isteyen varlığın aşkıdır. İbn Sînâ mistik bir yaklaşımla, her varlığın Mutlak Hayır olan Tanrı'ya fitrî bir aşkla yöneldiğini belirtir. Fakat daha sonra İskender'in düşünce boyutunu aşarak Mutlak Hayr'ın âşıklarında tecelli ettiğini, ancak âşıkların onun tecellisini kabulünün farklı düzeylerde gerçekleştiğini ifade eder. Zaten her şeyin varlığı, ancak onun tecellisi ile gerçekleşir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın tecellisini ilk kabul eden, küllî akıl adı verilen ilâhî melektir. Bu aklın cevheri onun tecellisine bir şahsın misali olan, aynadaki sureti gibi nail olur. Faal akıl bu tecelliyi aracı olarak, zatını ve zatındaki makulleri bilfiil ve sabit bir şekilde idrak etmek suretiyle alır. Sonra ilâhî nefesler de bu tecelliyi aynı şekilde aracı olarak alırlar. Bunların nail olduğu tecelli, onların her birine gücü yettiğince ona benzeme şevki verir. Nitekim doğal cisimler de doğal hareketlerini ona benzemek için yaparlar. Zaten İbn Sînâ'ya göre her varlıkta kendi yetkinliğine karşı doğal bir aşk vardır. Bu aşk onun hem kendi yetkinliğinin hem de İlk ve Gerçek Ma'şûk olan Tanrı'ya yaklaşmasının nedenidir.⁵⁹⁷

594 Afrudîsi, agm., s. 274.

595 Çubukçu, age., s. 97.

596 İbn Sînâ, *Fî Mahiyeti'l-Işk*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul 1953 s. 25.

597 Bkz. İbn Sînâ, age., s. 89-91.; Altıntaş, age., s. 72-73.; Cihan, A. Kamil, *İbn Sînâ ve Estetik*, Beyaz Kule Y., İstanbul 2009 s. 44-92.; Uysal, Enver, *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Y., Bursa 2007 s. 164-165.

Ma'şûk konusunda İskender'le İbn Sînâ aşkın fitrî olması, varlıkların yetkinliklerini bu fitrî duyu vasıtasıyla Ma'şûk'a yaklaşarak kazanmaları noktasında hem fikirdir, ancak Maşûk'un âşıklarda tecelli etmesi noktasında İbn Sînâ, İskender'den bir adım daha ileri gitmektedir. İskender'e göre aşkın çekim gücüyle oluşan metafiziksel hareketlilikte, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesinde olduğu gibi varlıklar, aracı varlıklara veya daha üst bir varlık skalasındaki varlığa arzu duymazlar, doğrudan doruya Tanrı'ya arzu duyarlar. Sudûr nazariyesinde ise varlıklar hem Tanrı'ya hem aracı varlıklara arzu duyarlar.⁵⁹⁸

Tanrı'nın aşk objesi olarak ele alınması ve varlıkların fitrî olarak ona yönelmesinin ifade edilmesi, Tanrı varlık ilişkisinin arzu ve aşk yoluyla gerçekleşmesinin açıklanması Tanrı'yla varlıklar arasındaki münasebeti açıklarken, Tanrı'nın İlk Neden, İlk Akıl ve İlk Hareket Ettirici olmasına nazaran varlıklarla daha yakın bir ilgi ve bağ kurulmakta, Tanrı ve varlıklar arasındaki ilişki de sadece bu noktada açıklanabilmektedir.

2.3. İLK AKIL (FAAL AKIL)

İskender, Aristoteles'te olduğu gibi, Tanrı'yı İlk Akıl olarak da adlandırmış, faziletli fiillerin sadece faziletli varlıklarda olabileceğini ifade ederek, ilk aklın fiilinin bütün varlıklardan daha faziletli olan varlıkta bulunacağını ve bu aklın da bütün varlıklardan daha faziletli bir varlık olması gerektiğini belirtmiştir.⁵⁹⁹ Buna göre en faziletli fiile sahip en faziletli varlıkta bulunan en faziletli akıl tanrısal akıldır.

Tanrı, "İlk Akıl" kabul edilince, şu sorulara cevap vermek gerekir, İlk Akıl nasıl bir akıldır? Bu akıl her şeyi düşünebilir mi? Yoksa sadece kendisini mi düşünür? Her şeyi düşünürse, bu düşüncesi nasıldır? Sadece kendisini düşünürse bu, Tanrı için sınırlama anlamına gelmez mi?

İskender'e göre, mademki Tanrı en faziletli varlık, tanrısal akıl da en faziletli akıl, o halde en faziletli tanrısal aklın mutlak anlamda ilk önce en faziletli varlığı düşünmesi gerekir. Yani İlk Akıl'ın kendi zatını düşünmesi öncelikli eylemidir. Bu durumda akleden ve akledilen özdeş varlık olmaktadır. İlk Akıl, eğer kendi zati dışında bir varlığı düşünürse, o zaman İlk Akıl başka bir akledilere dönüşür. Bu dönüşümden de aklın hareketliliği meydana gelir. O zaman da akıl, değişimi içeren bir nesne haline dönüşmüştür.

598 Bkz. Afrudîsi, agm., s. 254-256.; Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 123-124.; Aydın, age., s. 160-198.; Özden, *İbn Sînâ – Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, s. 79-83.

599 Afrudîsi, agm., s. 270.

olur. Tanrı'nın değişim ve dönüşümü kabul etmesi ise mümkün değildir. Bu nedenle İlk Akıl sadece kendisini düşünür.

Akılla çok şeyi düşünen varlık faziletli bir varlık değildir. Ancak tam anlamıyla ve sürekli olarak faziletli şeyleri düşünen varlık faziletli bir varlıktır. O halde en faziletli varlık olarak İlk Akıl'ın devamlı surette sadece kendi zatını düşünmesi gerekir. Bu akıl, sadece kendi zatını düşünmesi nedeniyle bütün zamanlarda, sürekli aynı hal üzere ebedi olur ve hareket etmeyen basit bir varlık olarak varlığını devam ettirir.

Bilfiil ve mutlak anlamda kendisi tarafından akledilir olan akıl sayıca bir tanedir. Çünkü bütün varlıkların en faziletlisi ve en şerefisi olan bu varlığın fiiliyle ilgili olarak, kuvveden ve hareketten tamamen uzak en iyi ve en zorunlu bir varlık olması, zikredilen özelliklerin de diğer varlıklardan ziyade faziletli olan varlıkta bulunması gerekir.⁶⁰⁰ İskender'in verilerinden tanrısal aklın değişimden uzak olabilmesi için sadece kendisini düşünmesi gerektiği, sadece kendisini düşünmesi ise sınırlılığının değil, sonsuzluğunun zorunlu kabulü olduğu anlaşılmaktadır.

İskender'in Tanrı'nın sadece kendisini bilmesi düşüncesindeki hareket noktası Aristoteles'in "bilfiil bilginin nesnesine özdeş olması" anlayışına dayanmaktadır.⁶⁰¹ İskender, bu düşünceden hareketle tanrısal akılda akleden ve akledilenin sürekli olarak bir ve aynı şey olduğunu ve tanrısal aklın sürekli olarak bu hal üzere olması gerektiğini ileri sürmüştür. Buna göre akledilenle akleden aynı varlık olduğundan, İlk Akıl sadece kendisini düşünür. Çünkü tanrısal akıl gerçek akledilen ve gerçek akleden durumundadır. Gerçek akledilen basit bir cevher ve maddeden ayrı bir formdur. Gerçek akıl da kendi tabiatına özgü olarak bilfiildir ve kendi tabiatından dolayı bu aklın zorunlu olarak sadece kendisini düşünmesi gerekir. Çünkü bilfiil akıl kendi tabiatına özgü olma yönünden akledilir olmayan hiçbir şeyi düşünemez: zaten en faziletli şey aklın düşünmediği şeylerden biri değildir.⁶⁰²

İskender, her ne kadar İlk Akıl'ın sadece kendisini düşündüğünü ifade etse de,- zira sadece kendisini düşünmesi diğer varlıkları bilmemesi anlamına gelir- felsefesinin temel düşüncelerinden sayılan bu görüşünün tam anlamıyla tatmin edici olmadığını da farkındadır. Ona göre, Tanrısal aklın bazı şeyleri düşünemediğini ve bilmediğini söylemek doğru olmadığı gibi bütün varlıklardan daha şerefli olan tanrısal aklın herhangi bir durumda

600 Afrudîsî, agm., s. 270.

601 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (430a14–23) s. 175–176.

602 Afrudîsî, agm., s. 271.

herhangi bir şeyi düşündüğünü söylemek de çok yanlıştır. Değeri olmayan bazı şeyleri tanrısal aklın düşünmesi ve görmesi uygun değildir.

Düşünme filinde ve anında akleden ile akledilen aynı şeyse, tanrısal aklın ve her şeyden daha şerefli olan ilâhî cevherin, başka şeyleri düşünmek suretiyle değersiz olan şeylere benzediğini söylemek de çok yanlıştır. Bu yüzden bütün varlıklardan daha faziletli olan tanrısal varlığın herhangi bir şekilde başka bir şeyi düşünürken değişmeksizin düşünmesi gerekir. Başka bir şeyi düşünmeye doğru meylettiği zaman, bu eğilimin daha aşağı bir şeye doğru olmasından ve ayrıca herhangi bir hareketle birlikte olmasından dolayı tanrısal akıl kendisi dışındaki bir şeyi düşünemez. Üstelik tanrısal varlık aşağıya doğru meylettiğinde mutlak bilfiil de olamaz.⁶⁰³

Görüldüğü üzere İskender hem Tanrı'nın her şeyi bildiğini ifade etmek istiyor, hem de varlıkların bilgisine sahip olunca, harekete sahip olacağı ve dolayısıyla değişeceği, değişenin ise gerçek anlamda Tanrı olamayacağı düşüncesinden hareket ederek, İlk Akıl'ın sadece kendisini düşündüğünü ve bildiğini ifade ediyor. Ancak genel anlamda felsefî anlayışını Tanrı'nın sadece kendisini düşünmesi üzerine kurduğunu dikkate aldığımızda, İskender'in İlk Akıl konusunda İlk Akıl'ın sadece kendisini bildiği görüşünde olduğunu ifade edebiliriz.

Sürekli kendini düşünen varlığın devamlı olarak düşündüğü şeyle birlikte olması gerekir. Ayrıca eğer akılla düşünme sadece pasiflikle birlikte olursa, o zaman akledenin ve akledilenin bütün yönlerden aynı şey olduğunu söylemek saçmadır. Çünkü aynı şeyin hem kendi zatından dolayı pasif olması, hem de kendi zatiyle aktif olması doğru ve uygun olmayan bir şeydir. Bu akılsal düşünce bütün pasifliklerden uzak olduğu için tam anlamıyla kuvveden ve maddeden ayrıktır. Kuvveden ve maddeden tamamen ayrı olan aklın sadece kendisini düşündüğünü söylememizde ise bir sakınca yoktur.⁶⁰⁴

Tanrı'nın sadece kendisini düşündüğü, düşüncesinin konusunun en iyi olan kendisi olması gerektiği, sadece kendisini düşünmesinin nedenini ise İlk Akıl'ı hareketten, dolayısıyla değişimden uzak tutmaya yönelik bir

603 Afrudîsî, agm., s. 271.

604 Bkz. Afrudîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 273.; Finnegan, John, *Texte Arabe du Peri Nou*, ed. Fuat Sezgin, *Alexander of Aphrodisias in the Arabic Tradition*, Islamic Philosophy, Strauss Offsetdruck, Frankfurt am Main 2000 Volume 101 s. 125.; Schoeder, Frederic M., *The De Intellectu*, ed. Frederic M. Schoeder and Robert B. Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators On the Intellect*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1990 s. 51.

kaygı olması konusunda, Aristoteles'i izlemektedir. Öyle ki Aristoteles, *Metafizik*'te İlk Akıl konusuna şu şekilde değinmiştir; Akıl, en tanrısal özelliştir. Akıl, bir şeyi düşünmezse uykuya benzer. Düşünmesi başka bir ilkeye bağımlı ise en yüksek cevher olamaz. O zaman düşünmesi basit bir kuvve olur. Başkasını düşünürse, ya her zaman aynı şey ya da bazen başka bazen daha başka bir şeyi düşünür. O zaman değişkenlik olacağından düşüncesinin nesnesi iyi olan olması veya başka bir şey olması fark etmez. Fakat başka şeyleri düşünmesi saçmadır. O zaman en tanrısal ve en değerli olan şeyi düşünür yani kendi kendisini düşünür.⁶⁰⁵ Buna göre Tanrı sadece kendisini düşünür ve bilir. Düşünmesi ve bilgisi zorunlu olarak kendisiyle sınırlıdır. Bu, O'nun değışimden uzak ve *mutlak* olmasının gerekliliğidir.

Arslan'a göre Aristoteles'in Tanrı'sı akıllıdır, hatta aklın kendisidir; ancak Aristoteles'in dünyayı herhangi bir amaca göre yönetme yönünde bir etkinliği olmadığı gibi, Aristoteles'te dünyanın ve doğanın kendisi de böyle bir bilinçli amaçsallığa sahip değildir. Aristoteles, evreni ne yapısı ne tarihi bakımından tanrısal bir planın ürünü veya gerçekleşmesi olarak görmediği gibi, öte yandan onda evren, ereklere yönelen bireysel varlıkların bilinçli çabalarının sonucu olarak da ortaya çıkmaz. Aristoteles'te ancak doğal varlıkların doğalarını gerçekleştirme yönünde yaptıkları fiillerin kaynağını kendi içlerinde bulmaları kendilerinde bulunan bir ilkeden veya eğilimden hareketle gerçekleştirmeleri anlamında, bir ereksellikten söz etmek mümkündür.⁶⁰⁶ Genel anlamda Arslan'ın Aristoteles'i bu şekilde değerlendirmesi, Aristoteles'in bu çerçevedeki düşüncelerini izleyen İskender için de geçerlidir.

İskender, Tanrı'yı İlk Akıl dışında Etkin (Faal) Akıl diye de isimlendirir. Aslında Aristoteles'le İskender etkin aklın bilkuvve akılı bilfiil hale getirdiği, ebedi olarak bilfiil akıl ve akledilir olduğu, ışığa benzediği, zamanın dışında ezeli ve ölümsüz olduğu konusunda aynı düşünce yapısına sahiptirler.⁶⁰⁷ Ancak aralarındaki en önemli tartışma bu aklın tanrısal akıl olup olmadığı meselesidir. Ross'a göre Aristoteles'in etkin akılı, nefsin alanına ait bir akıl olmasından dolayı bireysel, insani varlığın bütünüyle dışında kalan tanrısal bir akıl değildir.⁶⁰⁸ İskender ise etkin akılı Tanrı'yla özdeşleştirmiş,⁶⁰⁹ tanrısal akılı anlatırken İlk Akıl kelimesiyle birlikte Etkin Akıl ifadesini de kullanmıştır.

605 Aristoteles, *Metafizik*, (1074b16–30) s. 519.

606 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, s. 288–289.

607 Afrudîsî, İskender, *Fî'l-Akl ala Ra'yi Aristûtalîs*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhün alâ Aristu Mefkûdetün fî'l-Yûnâniyyeti*, Dâru'l-Maşriq, Beyrut 1971 s. 34.; Finnegan, agm., s. 120.

608 Bkz. Ross, age., s. 176.

609 Ross, age., s. 180.

Aristoteles “Tanrı akıldır, akılsaldır, tam fiildir, formel cevherdir, kendisiyle kaimdir, en mükemmel canlıdır, ezeli-ebedi bir hayattır.”⁶¹⁰ demıştır. Bu bağlamda Aristoteles’e göre Tanrı hem *Akıl* hem de *Tam Fiildir*. Bu nedenle sırf fiil olduğundan faal bir akıldır. Ancak İskender psikolojik ve metafizik anlamda Faal Akıl’ı aynı varlık yani Tanrı kabul ederken, Aristoteles insana ait faal akılla, tanrısal faal akılı birbirinden ayırt etmiştir. Bu çerçevede İskender’in faal akılı Aristoteles’ten farklı bir çerçevede ele aldığını ifade edebiliriz.

Aslına bakılırsa İskender’le Aristoteles aynı ifadelerle etkin akılı anlatmaktadır, ancak Aristoteles, “her nesnenin entelekheia’sı doğal olarak, bilkuvve olan şeyde, diğer bir deyişle uygun maddede bulunur,”⁶¹¹ “Etkin akıl bedenden önce vardır ve ondan sonra da yaşayacaktır.”⁶¹² ifadeleriyle bu akılı insan bedeniyle ilişkilendirmiştir. İskender ise genel anlamda Aristoteles’le aynı şekilde tasvir ettiği akılı “bu akıl nefsin bir yetisi veya parçası değildir”⁶¹³ diyerek insanî nefisle dolayısıyla bu aklın bedenle ilgisinin olmaması gerektiğini vurgulamıştır. Neticede Aristoteles’in etkin akılı insanla ilişkili, İskender’in etkin akılı Tanrı’yla ilgili bir akıldır.

Davidson’a göre İskender’in etkin aklının iki fonksiyonu vardır; etkin akılla hem insan düşüncesinin nedeni olan Aristoteles’in fiil (etkin) aklını hem de evrenin İlk Neden’ini özdeş kılmıştır. Aristoteles’e göre evrenin hareket ettiricisinin İlk Neden olmasına rağmen, İskender’e göre İlk Neden sadece hareket ettirici değil, aynı zamanda bütün var olan şeylerin nedeni ve ilkesidir. Onun etkin akılı hem insan düşüncesinin nedeni, hem de İlk Neden’dir. Veya en azından kendisi dışında var olan her şeyin varlığının Son Nedeni, En Büyük Nedeni’dir.⁶¹⁴

İskender’in Tanrı’nın akıl olması konusundaki düşüncelerini ortaya koyduktan sonra, Stoacıların ve İslam filozofların bu konudaki düşüncelerine de değinebiliriz. Stoacıların Tanrı’sı akıllıdır, evreni planlı olarak meydana getirmiştir. Evrenin aşkın değil, içkin ilkesidir. O, evrene başlangıcında akılsallık ve düzenliliği kazandırıp daha sonra onun bu akılsallık ve düzenliliğe göre gelişmesini mümkün kılan bir güç olmayıp, bu akılsallık ve düzenliliğin ta kendisidir. Nasıl sperma, meni sıvısı içinde

610 Aristoteles, *age.*, (1072b20-30) s. 507-508.

611 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (414a 25) s. 78.

612 Aristoteles, *age.*, (430a 14-23) s. 175-176.

613 Afrudisi, *agm.*, s. 34.

614 Davidson, Herbert A., *Al-Fârâbî, Avicenna, Averroes On Intellect*, Oxford University Press, New York 1992 s. 30.

bulunursa, dünyanın tohumu ilkesi olan Tanrı da aynı şekilde evrende var olan bütün şeylerin ve onların yaşayacakları bütün değişme ve gelişmelerin ilkesi veya kaynağıdır. Varlıkların gelişim veya açılım planını içerir.⁶¹⁵ İskender’le Stoacıların düşüncelerini karşılaştırdığımızda, Stoacıların Tanrı’sı İskender’in Tanrı’sı gibi akıllıdır, ancak Stoacıların Tanrı’sı içkin bir varlıktır, bu nedenle her şeyi düşünebilir. İskender’in Tanrı’sı ise sadece kendisini düşünebilir.

Kindî, aklın çokluk ifade etmesinden ve Tanrı’nın gerçek ve mükemmel anlamda bir ve basit olmasından yola çıkarak, gerçek ve bir olan Tanrı’nın akıl olmadığını ifade etmiştir. Çünkü Gerçek Bir aklın ötesindedir.⁶¹⁶ Druart’a göre Kindî, Plotinus’u izleyerek Tanrı’nın akıl olmadığı düşüncesine ulaşmıştır.⁶¹⁷

Fârâbî, *Fi Meani’l-Akl* adlı risalesinde Aristoteles’in *Metafizik* adlı eserinde (Lamda bölümünde) kullandığı “akıl” kelimesinin anlamlarını incelemiş ve Tanrı’nın İlk Akıl, İlk Varlık, İlk Bir ve İlk Gerçek olduğunu, diğer ilkelerin akıllar hiyerarşisinde O’na nispetle akıl sayıldığını ifade etmiştir.⁶¹⁸ Zorunlu varlığın hem akıl hem âkil, hem de ma’kûl olduğunu, bunların hepsinin zorunlu varlıkla aynı anlama geldiğini anlatmıştır. İlk varlık özülle akıldır, kendisini bilir, kendisini bilmesinden dolayı âkildir, kendisi kendisi tarafından bilinen olduğu için de makuldür. Burada süje kendine yöneldiği obje ile birleşir. Sonuçta düşünen ve düşünülen tek ve aynı şey, yani akıl, âkil ve ma’kûl aynı varlık olur. Zira Onun ilmi cevherinden başka bir şey değildir. Onun bilmesi, bilinmiş olması ve bilgisi tek varlık ve bir zat olmaktan ibarettir.⁶¹⁹

Fârâbî, İskender gibi Aristocu geleneği izleyerek Tanrı’nın akıl olduğunu söylemiştir. Bu anlayışa göre varlığında maddeye gereksinim duymayan bir şey, cevheri bakımından bilfiil akıl olur. Aynı zamanda bilfiil akledilirdir. Bu anlamda Tanrı cevher itibarıyla akıl, akleden ve akledilendir. Kendini düşünmek bakımından bilfiil makul, bilfiil âkil(düşünen)dir.⁶²⁰

615 Arslan, age., s. 289–290.

616 Bkz. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 177.

617 Bkz. Druart, agm., s. 361–364.

618 Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, (1074b1–1075a11) s. 518-522.; Fârâbî, *Aklın Anlamları Üzerine (Fi Me’ani’l-Akl)*, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003 s. 137.

619 Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, s. 75.

620 Bkz. Aydınli, age., s. 71-76.; Aydın, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, s. 63-71.; Özden, age., s. 59–63

Fârâbî gibi, İbn Sînâ'ya göre de Tanrı bizatihi sırf akıl, makul ve âkil yani düşünce, düşünülen ve düşünen. Tanrı kendi zatını düşündüğü için âkil (düşünen), yine zati kendisi tarafından düşünüldüğü için ma'kul (düşünülen)dür.⁶²¹

Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı'nın kendisini düşündüğü, akıl ve akledilir olmasında İskender'le hem fikirdir, ancak faal aklın Tanrı olması konusunda farklı düşünmektedirler. Fârâbî'ye ve İbn Sînâ'ya göre faal akıl ay-altı dünyayı yönetir. Zira ay-altı âlemindeki oluşlar ve değişmeler onun işidir. O, kuvve halinde olan varlıkları fiil haline dönüştürür, şekilsiz maddeye şekil verir ve şekillerini değiştirir. Bundan dolayı hem Fârâbî hem İbn Sînâ faal akla Vahibü's-Suver adını verirler. Vahibü's-Suver ise Tanrı değil, faal akıldır.⁶²²

İbn Rüşd, Tanrı'yı İlk Akıl ve Salt Akıl olarak isimlendirmiş, sonra da Salt Akıl'la ayırık akıların (semâvî varlıkların akılların) birbirinden tamamen farklı olduğunu, Salt Akıl'ın mutlak ve nedensiz akıl, ayırık akılların ise nedenli akıllar olduğunu ifade etmiştir.⁶²³

Görüldüğü üzere Kindî, Tanrı'nın birliğini korumak için Tanrı'nın akıl olmadığını ileri sürmüştü, Fârâbî ve İbn Sînâ ise Tanrı'ya akıl vasfını verseler de kendisini bilmesi noktasında hem fikir, ancak varlıkları bilmesi konusunda farklı davranmışlardır. Druart'a göre Tanrı'nın cüzileri bildiğini inkar etmişlerdir. Bunun yanı sıra Tanrı'nın fiili zorunlu olduğundan ona irade, ihtiyar ve özgürlük de tanımamışlardır.⁶²⁴ Ayrıca Fârâbî ve İbn Sînâ âlemdeki oluş ve bozulmaları Faal akla atfetmişler ve faal aklın semâvî onuncu akıl olduğunu ifade etmişlerdir. İskender ise ay-âlemdaki oluş ve bozulmaları semâvî varlıklara atfetmiş ve Faal Akıl'ı Tanrı olarak kabul etmiştir.

İlk Akıl konusunu değerlendirme yönünden İskender'le Aristoteles'in *Metafizik*'inin on ikinci kitapçığının dokuzuncu bölümü arasında büyük fark yoktur. Fakat İskender, Aristoteles'in ifade ettiği gibi Tanrı'yı İlk Akıl olarak nitelendirirken, aynı ifadeleri kullanmakla birlikte ondan farklı bir şekilde Tanrı'nın Faal Akıl olduğu üzerinde geniş bir şekilde durmuştur. Ayrıca Faal Akıl'la –Faal Akıl aynı zamanda İlk Akıl olduğundan- İslam filozoflarının kastettikleri onuncu akıl olan faal akılı kastetmemiştir.

621 Bkz. Goichon, age., s. 40-41.; Özden, age., s. 141.

622 Atay, age., s. 183-184.

623 Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 183, 195.

624 Druart, agm., s. 378.

2.4. İLK HAREKET ETTİRİCİ (EL-MUHARRİKÜ'L-EVVEL)

Aristoteles, *Fizik*'in son kitapçığında ve *Metafizik*'in on ikinci kitapçığının yedinci bölümünde zamanın ve hareketin ezeli oluşundan hareketle "İlk Hareket Ettirici" konusunu ele almıştır. İskender'in anlattığı hareket ettirici neden Aristoteles'in *Fizik*'in sekizinci kitapçığında anlattığı İlk Hareket Ettirici Neden'dir. Bu İlk Hareket Ettirici Neden ezeli ve mufârik bir cevherdir. Aristoteles, *Metafizik*'inde bu cevhere Tanrı olarak işaret etmiştir.⁶²⁵

İskender, Aristoteles'in *Fizik* ve *Metafizik*'inin önemli noktalarını açıkladığı *Mebadiü'l-Küll* adlı risalesinde, Aristoteles'in metodunu izlemiş, İlk Hareket Ettirici çerçevesinde hareket, zaman, ezellilik, neden, semâvî varlıklar ve evren konularını ele almıştır. Bir anlamda bu konular, Tanrı konusuna giriş ve yardımcı veriler mahiyetinde olduğundan Tanrı konusunun anlaşılmasına fayda sağladığı gibi, İskender'in kozmolojik ve ontolojik görüşlerinin açıklanmasına da büyük katkılar sağlamıştır. İskender'in İlk Hareket Ettirici'yle ilgili görüşlerini, *Mebadiü'l-Küll* adlı risalesinden yola çıkarak ortaya koymaya çalıştık. Doğa felsefesi bölümünde, İskender'in hareketi ve zamanı ezeli kabul ettiğini ifade etmiştik. Buna göre İskender, ilk önce doğa felsefesi bölümünde gördüğümüz üzere hareketin varlığı ve ezelliliği öncülünden hareketle, İlk Hareket Ettirici konusuna giriş yapmış, sonra da hareket ettirilen varlığın hareketinin nedeninin, kendisinin mi yoksa başka (dış) bir nesnenin mi olması gerektiğini polemik tarzda mantıksal çıkarımlarla ele almıştır.

İskender, hareket ettiren şey, ancak kendisi hareket ederse hareket ettirebilir. Bu nedenle ilk hareket ettiricinin hareket ettirilmesi gerekir iddiasına şu cevabı verir; bir şeyi hareket ettirenin kendisi dışındaki bir şey tarafından hareket ettirilmesi gerekmez. Hareket ettirenin zorunlu olarak bir başkası tarafından hareket ettirilmesi gerektiğine ilişkin düşünce vehimden ibarettir. Çünkü ilk, sadece hareket ettirir. Öyle ki, ilk hareket ettirici hariçten bir şey tarafından hareket ettirilen bir varlık olursa, o halde o varlık, ilk hareket ettirici olamaz, zira ilk hareket ettirici denilen varlık hareket ettiren varlık olmuş olur.⁶²⁶ Sonra bir varlığı başka bir varlığın hareket ettirmesi, silsileyle devam eder gider ve sonsuz nedenler dizisinin imkansızlığından dolayı bir sonuç elde edilemez. Bu nedenle hareketin başlatıcısı olarak, bir ilk hareket ettiriciyi kabul etmek zorunludur.

625 *Aphrodisias, age.*, s. 30–31.

626 *Afrudîsî, Mebdâü'l-Küll*, s. 258.

İskender, harici bir güç tarafından hareket ettirilmesi imkansız olan bir “Zorunlu İlk Hareket Ettirici”nin varlığını ortaya koyduktan sonra, bu ilk hareket ettiricinin hareket nedeninin kendisi olup olamayacağı konusuna eğilmiştir. Ona göre eğer ilk hareket ettirici, kendisi tarafından hareket ettirilirse, o zaman kendi, kendisini hareket ettirmesi, hareketinin zâtî olması ve aynı zamanda kendisi tarafından hareket ettirilmesi gerekir; buna göre hareketini kendinden alır ve kendisini hareket ettirir demektir. Ancak, bir şeyin hem kendi zâtî tarafından hareket ettirilmesi ve hem kendi zatını hareket ettirmesi, şüpheli bir durumdur.

Bir kimse zorunlu olarak bir şeyin kendisi tarafından hareket ettirildiğini söylese, ya o şeyin tamamı kendi kendisini hareket ettirir, o zaman o şeyin tamamının aynı anda hem hareket ettiren hem hareket ettirilen olması gerekir. Bundan dolayı ilk hareket ettiricinin hem hareket ettiren hem de kendisi tarafından hareket ettirilen varlık olması gerekir. Ya da o şeyin tamamı bir cüzü tarafından hareket ettirilir, o zaman hareket ettirilen ve hareket ettiren o şeyin bir cüzü olur demektir. Bu yönüyle varlığın bir cüzü hareket ettiren bir cüzü de hareket ettirilen olur. Ya da tamamı hareket ettirir, bir cüzü hareket ettirilir. Veya tamamının cüzleri birbirlerini hareket ettirir; o cüzler bir yönüyle hareket ettiren bir yönüyle de hareket ettirilen varlık olur. Veyahut da küllün bir cüzü hareket ettiren, bir cüzü de hareket ettirilen varlık olur. Söylenilen tarzların hepsinde kendi zâtî tarafından hareket ettirilen varlık ortaya çıkar. Çünkü onda hem hareket ettirme hem hareket ettirilme mevcuttur.

Kendisi nedeniyle hareket ettirilen varlıkların sayısı bu kadar çok olduğuna göre, bu şey kendi zâtî hareketiyle bu kadar sayıda hareket ettirir ve hareket ettirilir demektir. Bir şey kendisinin tamamı tarafından hareket ettirilir ve aynı anda hem hareket ettirilen hem hareket ettiren varlık olur demek imkansızdır; çünkü o hareketin aynı anda hem hareket ettiren hem de hareket ettirilen olması gerekir. Bir varlığı hareket ettirenin, o varlıkta hareket ettirilen tarafından aynıysa hareket ettirilmesi mümkün değildir.⁶²⁷

İskender, hareket ettirilenin kendisini hareket ettirmesi ve hareket ettirenin aynı zamanda hareket ettirilmesi düşüncesinin yanlışlığını bir de örneklerle ortaya koymaya çalışmıştır; Ona göre yer değiştirme açısından aynı anda aynı varlığın hem yer değiştirmesi hem yer değiştirtmesi imkansızdır. Sihhati ifade eden şeyin kendi zatından sıhhati anlamak

627 Afrudîsî, agm., s. 258.

imkansızdır, ancak bir arazla anlaşılabilir. Büyütülen şey, büyüdüğü esnada dışarıdan gelen bir şey olmadan nasıl büyür?⁶²⁸ Öğretmenin öğrenciye öğrettiği şeylerin aynısını aynı anda hem öğrenciye öğretmesi hem öğrenciden öğrenmesi ve sayıca ikisinin bir olması nasıl mümkündür? Hareket ettiriciyi ve hareket ettirileni aynı sayılara göre hareket ettirici ile hareket ettirilen, aynı anda hem büyütülen hem de büyüten anlamına gelmektedir. Bu ise imkansızdır.⁶²⁹

İskender'e göre, Aristoteles'in de ifade ettiği şekilde, bir hareket eyleminin gerçekleşmesi için hareket ettirilenin bilkuve, hareket ettiricinin ise bilfiil olması gerekir. Zira bilkuvenin bilfiile dönüşmesi hareket nedeniyledir. O halde hareket ettiricinin kendisini hareket ettirmesi için aynı anda hem bilkuve hem de bilfiil olması gerekir. Bu ise imkansızdır.

Hareket ettirici, hareket ettirmesi yönüyle hareketten önce de bilfiildir. Bu nedenle onun hareketten önce bilkuve hareket ettirilen varlık olması imkansızdır. Sözelimi insan bildiği için öğretir, öğrettiği için bilmez. Bir şey ısındığı için hareket eder, hareket ettiği için ısınmaz. Bu örnekler çerçevesinde bir varlığın tamamının, tamamını hareket ettirmesi mümkün değildir. Aynen bunun gibi, eğer birisi hareketi kendinden olan bir varlıkta kül, kendi cüzlerinden bir cüzle hareket eder, cüz küllü hareket ettirir; böylece cüz hem küllü hem de kendini hareket ettirir derse, o zaman o cüzün, külden mevcut olması gerekir. Bu yönüyle sayıca bir olan hareket ettirici ve hareket ettirilen aynı varlık olur, bu da imkansızdır.

Eğer biri, cüz, kül tarafından hareket ettirilir derse; hareket ettirilen cüzün kendiliğinden hareket ettirilmesi gerekir. Çünkü hareket ettirilen cüz, hareket ettiren külden mevcuttur. Bu düşünceye göre kül, kendiliğinden cüzü hareket ettirir. Bu da imkansızdır. Zira bu durum küllün hem hareket ettirici olmasını hem de hareket ettirilmesini doğurur. Eğer biri küllün cüzleri birbirini hareket ettirir ve bir kısmı bir kısmı tarafından aynı hareketle hareket ettirilir derse, o zaman vasıtalı ve vasıtasız hareket ettirme ortaya çıkar. Vasıtalı ve vasıtasız hareket ettirme arasında çok fark vardır. Vasıtalı hareket ettirmede, cüzlerden her biri başka bir cüzü hareket ettirir, böylece küllün cüzlerinden her biri kendi kendisiyle ve herhangi bir varlığın nedeniyle hareket ettirilmiş olur. Bu varsayım da imkansızdır.

Vasıtasız hareket ettirmede bir varlık sadece kendisiyle hareket ettiği zaman, o varlığın cüzlerinin bir kısmı hareket etmeden hareket ettirir, bir

628 Afrudîsî, agm., s. 258.

629 Afrudîsî, agm., s. 259.

kısmı da hareket ettiriciliği yönünden hareket eder. O zaman bu varlığın hem hareket ettirici hem hareket etmeyen hareket ettirici hem de hareket ettirilen varlık olması gerekir. Bu durumdaki imkansızdır.⁶³⁰ Bu ifade edilenlerden kendisi olarak hareket eden ilk hareket ettiricinin, hareket ettirilmemesi gerektiği anlaşılmaktadır.

İskender, bir varlığın dış neden tarafından hareket ettirildiğinde ilk hareket ettirici olamayacağını vurguladıktan sonra cüzün küllü, küllün cüzü hareket ettirmesi ve onun tarafından hareket ettirilmesinin, külden mevcut cüzlerin birbirlerini vasıtalı ve vasitasız bir şekilde hareket ettirmeleri ve birbirleri tarafından hareket ettirilmelerinin imkansızlığını ifade etmiş ve ilk hareket ettiricinin kendisi tarafından hareket ettirilemeyeceğini mantıksal çıkarımlarla ortaya koymuştur. Ayrıca hareketi kendisinden zannedilen canlıların hareketlerinin dış bir etki tarafından; canlılarda olmayan bir ilk neden tarafından oluştuğunu da ifade etmiştir.⁶³¹

İskender'e göre İlk Hareket Ettirici hiçbir cihetle hareket ettirilen bir varlık olmadığı gibi iline yoluyla da hareket ettirilen bir varlık değildir.⁶³² Buna göre İlk Hareket Ettirici'nin hareket etmediğini anlamak gerekir. Zira İlk Hareket Ettirici'yi hareket ettiren ve hareket ettirilen varlık olarak kabul edersek, o varlık hareket ettiği ve hareket ettirdiği için bileşik bir varlık demektir. Ne zaman hem hareket ettirme hem de hareket etme gibi basit şeyler aynı varlıkta bir araya gelirse, basit varlık bileşik varlık haline dönüşür.⁶³³ İlk Hareket Ettirici ise bileşik bir varlık değildir.

İlk Hareket Ettirici basit bir varlık olduğuna ve hareketin de dış bir nedeni gerektirdiğine göre, dış hareket ettiricinin bir tane mi yoksa birden çok mu olduğu tartışılan bir meseledir; Eğer hareket ettirici çok fazlaysa, türlerinde farklılıklar oluşur ve bu nedenle hareket ettiriciler basit cevher olamazlar. Eğer hareket ettiricilerin tamamında belli özel farklılıklar varsa, ki vardır- yine onların türdeki farklılıkları ortaya çıkar ve basit cevher olamazlar. Nitekim hareket ettiricilerin tamamı, genel durumlarına bazı ilaveleri kabul ettiklerinde bileşik varlığa dönüşürler. Hareket ettiricilerin türdeki farklılığı ise öncelik, sonralık, artma ve eksilmeden dolayı ortaya çıkar. Bu da karşıtlardan birinin hareket ettiricilere katılımıyla gerçekleşir. Zira azlık ve çokluk herhangi bir cinsten karşıtların birisinin karışımıyla

630 Afrudîsî, agm., s. 259.

631 Afrudîsî, agm., s. 260.

632 Afrudîsî, agm., s. 261.

633 Afrudîsî, agm., s. 258.

meydana gelir. Buna göre karşıtlık içeren hareket ettiricilerin birisinin ilk olması gerekir. Çünkü hareket ettirici ilk olduğu zaman diğerleri gibi bileşik olması mümkün değildir. Bu nedenle ilk olan varlığın tabiatında karşıtlık olmadığı gibi İlk Hareket Ettirici Neden'in maddesel bir varlık da olmaması gerekir.⁶³⁴ Bu ifadeler Aristoteles'in düşüncelerini yansıtmaktadır. Nitekim Aristoteles de bütün karşıtların maddelerinin olmasından, maddelerin de bilkuvve karşıtlık içermesinden dolayı İlk Varlık'ın hiçbir karşıtının olmadığını ifade etmiştir.⁶³⁵ Bu açıklamalardan hareket ettiricinin bir tane, basit cevher, ilk neden, cisim-dışı ve karşıtlık içermeyen bir varlık olması gerektiği anlaşılmaktadır.

Hareket ettirilen varlığın kendisinin hareketinin nedeni ve ilkesi olması meselesini Aristoteles, *Fizik*'in son kitapçığının beşinci bölümünde ele almıştır. Aristoteles ve İskender'in bu konudaki düşüncelerini karşılaştırdığımızda; genel anlamda fikir örgüleri, savunmaları ve verdikleri örnekler birbirlerine benzemektedir. Aristoteles, hareketin kendinden olup olmamasını asıl anlamda ve ilineksel anlamda ele almış, açıklamalarını daha ziyade simgelerle ifade etmiş, İskender ise metafiziksel bir anlam ifade etmediğinden dolayı ilineksel anlamı dikkate almamış, Aristoteles'in simgelerle açıkladığı hususları daha açık ve detaylı olarak izah etmiştir. Neticede ikisi de varlığın hareket etmesinin nedeninin kendisi olamayacağını, harici bir ilkeye ihtiyaç duyulacağını, bu harici ilkenin asıl anlamda hareket ettirilemeyen hareketsiz hareket ettirici olması gerektiğini ortaya koymuştur.⁶³⁶

Bilkuvve ve bilfiil, iyi ve kötü, var olan ve olmayan, ezeli ve ezeli olmayan kavramlarına göre varlığı açıklamak Aristotelesçiliğin ana tezlerindedir.⁶³⁷ İskender de bu anlayışla İlk Hareket Ettirici'yi şu şekilde incelemiştir. Ona göre İlk Hareket Ettirici'nin diğer varlıklara eşit olduğu söylene, bu eşitlik meselesi, İlk Hareket Ettirici'deki en mükemmel güçten daha önce daha eksik bir gücün zorunlu olarak var olmasını gerektirir. Halbuki bu mükemmel güçten daha önce daha nakıs bir gücün olması ve kabul edilmesi mümkün değildir.⁶³⁸ İlk Hareket Ettirici, en faziletli varlıktır. Var olmayan bir şeyi faziletle nitelemek mümkün değildir. Ayrıca İlk Hareket Ettirici, zorunlu ve ezeli bir varlıktır. Buna göre ezeli olan varlık ezeli olmayan varlıktan daha

634 Afrudîsî, agm., s. 266.

635 Aristoteles, age., (1075b22-23) s. 526.

636 Bkz. Aristoteles, *Fizik*, (257b13-258b10) s. 371-375.; Afrudîsî, agm., s. 258-260.

637 Bkz. Tricot, age., s. 508 d. 3.

638 Afrudîsî, agm., s. 254.

çok faziletlidir.⁶³⁹ O halde İlk Hareket Ettirici Varlık, varlık skalasında varlık, fazilet, ezellilik ve yetkinlik açısından en büyük varlıktır.

İskender'e göre Aristoteles'in *Fizik*'in son kitapçığında söylediklerinden açık bir şekilde İlk Hareket Ettirici'nin "Tek Ezeli Varlık" olması zorunludur. Buna göre İlk Hareket Ettirici zorunlu olarak ezeli olunca, hareketin de zorunlu olarak ezeli olması gerektiği ortaya çıkar. Hareket ezeli ise zorunlu olarak sürekli olacak demektir. Zira harekette ezellilik, süreklilik anlamına gelir, bir hareketin ardışık olarak gelmesinden dolayı süreklilik oluşmaz.⁶⁴⁰ İlk Hareket Ettirici bir ve basit olduğundan, hiç bir halde hareket etmediği için kendisine doğru hareket ettirdiği varlığın birliğinin ve hareketinin basitliğinin de nedenidir.⁶⁴¹

İskender'e göre basit olan ve hareket etmeyen İlk Hareket Ettirici, hiçbir yönden maddeye benzemez⁶⁴² ve soyut (cisim-dışı)tur.⁶⁴³ Aslında türler, yetiler, yakınlıklar, pasiflikler ve aktiflikler de soyuttur. Ancak onlar başka bir varlığın hareket ettiği esnada ilineksel olarak hareket ederler.⁶⁴⁴ Ancak İlk Hareket Ettirici'nin bu soyutluklar gibi hareket etmesi söz konusu olmadığı için asıl anlamda veya ilineksel anlamda hareket edip etmediğinden söz edilemez.

İlk Hareket Ettirici ezeli olarak etkin bir varlık olduğundan onda pasif kuvve olarak adlandırabileceğimiz güçler bulunmaz. Çünkü o, pasif

639 Genequand, age., s. 66. Aristoteles'e göre "başka şeylerin kendisini elde etmek için var oldukları şey, en iyi olandır ve o başka şeylerin ereğidir. Bu ereği Kendinde İyi veya Görünüşte İyi olarak adlandırmamız herhangi bir şeyi fark ettirmez." Aristoteles, *Metafizik*, (1013b26–28) s. 237.

640 Afrudîsî, agm., s. 266-267.; Aristoteles, İskender'in Aristoteles'in düşüncesi diye ifade ettiği görüşünü Fizik adlı eserinde ele almış, hareketin ebedi ve sayıca bir olmasından hareketle, İlk Hareket Ettirici'nin de ebedi ve bir olması gerektiğini ortaya koymuştur. Ona göre İlk Hareket Ettirici, ebedi olacaktır, sayısı çoksa, ebedi şeylerde çok sayıda olacaktır. Çok yerine bir, sonsuz sayı yerine sınırlı sayıda diye düşünmek gerekir. Çünkü aynı şeyler söz konusu oldukça, her zaman sınırlı sayıda şeyleri tercih etmek gerekir, nitekim doğal olan nesnelere "sınırlı" ve "daha iyi" olanın, olası olduğu ölçüde daha çok bulunması gerekir. Ama hareket etmeyen nesnelere ebedi "ilki" olarak ötekiler için hareket ilkesi olacak olan "bir" de yeterli, başka bir açıdan da "İlk Hareket Ettirici"nin tek ve ebedi bir nesne olması zorunluluğu açıkça görülür: hareketin her zaman var olması zorunludur. Eğer her zaman varsa, sürekli olması zorunlu, çünkü her zaman var olan süreklidir, ama ardışık olan sürekli değildir. Ne ki süreklilyse tektir. Tek hareket de tek hareket ettirenden gelir ve tek hareket edene özgüdür. Nitekim hep başka bir nesneyi hareket ettirecek olsa, hareketin tümü sürekli olamaz, ardışık olur. Aristoteles, *Fizik*, (259a6–20) s. 377–379.

641 Afrudîsî, agm., s. 261. Doğal cisimler başka bir şey veya şeyler tarafından hareket ettirilirler. Doğal varlıkları hareket ettiren bu (duyusal) şeylerin sonsuz olması mümkün değildir. Buna göre hareketin kaynağı kendinden olan hareket etmeyen bir ilk hareket ettiricinin var olması zorunludur. Aristoteles, age., (256b5–23) s. 365.

642 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 261.; Aristoteles, *Metafizik*, (1074a36) s. 518.

643 Genequand, age., s. 52–56.

644 Afrudîsî, agm., s. 261.

değildir, her an etkindir.⁶⁴⁵ İlk Hareket Ettirici’de pasif kuvvelerin var olduğunu söylersek, İlk Hareket Ettirici’nin etkin olan varlık veya varlıklara yönelmesi gerektiğini de ifade etmiş oluruz. O halde İlk Hareket Ettirici’nin yöneldiği varlık veya varlıkların da başka varlıklara yönelmesi gerekir. Bu şekilde hiçbir bilgi ortaya konamaz. Üstelik İlk Hareket Ettirici’nin başka bir tanrıya yöneldiğini kabul edersek, bu durum sonsuza kadar böyle devam edip gider. Böyle olunca da sonsuz nedenlerin imkansızlığından dolayı bir netice elde edilemez.⁶⁴⁶

İskender, Aristoteles’le aynı kavramlar ve düşünceler bağlamında, İlk Hareket Ettirici konusunu ele almıştır. İskender’in genel olarak İlk Hareket Ettiriciyle ilgili tespitleri Aristoteles’in *Fizik*’inde ve *Metafizik*’inde birebir bulunmaktadır. Bu nedenle İskender’in bu konuda Aristoteles’in düşüncelerini tekrar ettiğini ifade edebiliriz.⁶⁴⁷

İskender, İlk Hareket Ettirici’nin hareket ettirme özelliğinden bahsetmiştir. Ancak bu, Tanrı’nın ay-üstü âleme yani sabit yıldızlar küresine verdiği ilk hareketi, fiziksel bir hareket olarak anlamak doğru değildir. Çünkü Tanrı salt form, salt fiil, salt aşk olduğu ve fiziksel bir varlık olmadığı gibi, fiziksel olarak evrende de değildir. Bu anlamda ilk hareket metafiziksel bir cezbetme olayıdır. Yani âşık olunan bir kişinin kendisinde herhangi bir değişme ve hareket olmaksızın hatta tümüyle habersiz olarak kendisine âşık olanda bir takım arzu ve aşk duyguları meydana getirdiği gibi, Tanrı da ilk küre üzerinde böyle bir etkiye sahiptir. Sonra harekete geçen sabit yıldızlar küresi de kendisinden aşağıda bulunan ay-altı âlemi hareket ettirir ve hareket ettirme işlevi böyle devam eder gider. Ay-altı âlemdeki türsel ezililik ve ay-üstü âlemdeki ferdî ezililik de bir anlamda aşkla sağlanmış olur.

Tanrı, hareketler zincirinin hareket etmeyen son halkası yani “İlk Hareket Ettirici”dir. Hareket ezeli ve ebedi olduğuna göre ezeli-ebedi hareket için bu hareketi meydana getirme gücüne sahip ve bu gücü fiilen uygulayan bir ezeli-ebedi, cevheresel, salt fiil halinde olan hareket ettirici gerekir. Bu da Tanrı’dır. Evrenin gayri maddî sebebi olarak Tanrı’nın maddî

645 Afrudîsî, agm., s. 254.

646 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 260.

647 “İlk Hareket Ettirici, hem form, hem sayı bakımından birdir ve dolayısıyla da ezeli-ebedi bir tarzda ve sürekli hareket içinde olan şeyde de yalnızca birdir.” Aristoteles, age., (1074a36–39) s. 518. “Tanrı akıldır, akılsaldır, tam fiildir, formel cevherdür, kendisiyle kaimdir, en mükemmel canlıdır, ezeli-ebedi bir hayattır.” Aristoteles, age., (1072b20-30) s. 507-508. “Duyusal şeylerden ayrı, parçalanmaz, bölünmez, etkilenmez ve uzamsal değildir.” Aristoteles, age., (1073a4–6) s. 509.

evrenle doğrudan bir ilişkisi bulunmaz. Tanrı, kendisinin dışında düşünme objesi olmayan salt düşünme, salt fiildir. O, ne bir şekilde sebebi olduğu evrenin varlığının, ne de bir arzu objesi olarak, kendisine yönelik kozmik ve insani temayülün bilincindedir. Tanrı, ereksel neden, aşk ve arzu objesi olarak etkide bulunur. Tanrı en üstün, en yetkin varlıktır ve evrenin nedenidir: ama yaratıcı değildir. Zira Tanrı evrenle doğrudan bir ilişki içerisinde değildir.

Kendisi hareket etmeyen İlk Muharrik'in âlemdeki hareketin sebebi oluşu izaha muhtaç bir husus olduğundan hem Aristoteles hem de İskender, İlk Hareket Ettiricinin hareket ettirmesini arzu ve aşk kavramıyla açıklamışlardır. Varlıklardaki bütün değişim ve hareketler, mükemmelliğini kazanmak için İlk Hareket Ettirici'ye benzemeyi gaye edinmekten ve bu arzuyu gerçekleştirmeye çalışmaktan kaynaklanır. Dolayısıyla âlemdeki hareketin gerçekleşmesinde İlk Hareket Ettirici'nin İlk Hareket Ettirici olmakla birlikte etkin bir rolü yoktur, ancak aşk ve arzu objesi olarak etkide bulunur.⁶⁴⁸

2.5. TANRI'NIN BİLGİSİ

Tanrı'nın değişen şeyleri, tikelleri bilip bilmediği veya ne şekilde bildiği konusu felsefe tarihinde Tanrı'nın bilgisel niteliği hakkında tartışılan en çetin problemlerdendir. İskender'in bu konudaki düşüncelerine geçmeden önce Aristoteles'in görüşleri nelerdir? İlk önce ona değinelim. Tanrı'nın bilgisi konusunda Aristoteles'in görüşü şu şekildedir; "Tanrı, en tanrısal ve en değerli olan şeyi düşünür ve düşüncesinin konusu değişmez. Eğer düşüncesinin konusu değişseydi, bu, daha kötüye doğru bir değişme olacak ve böyle bir şeyin kendisi de zaten bir hareket olacaktır."⁶⁴⁹ Zira Tanrı sadece kendisini bildiği ve kendisi de gerçek iyilik olduğu için, başka herhangi bir varlığı bilmeye meyletmesi en faziletli varlıktan faziletli varlığa doğru bir gidiş olacağından, bu durum kötüye ilişkin bilgisinin mevcut olması anlamına gelir. Halbuki Tanrı'nın kötüye ilişkin en küçük bilgisi dahi mümkün değildir.⁶⁵⁰

Tanrı, en tanrısal ve en değerli olan şeyi düşünür ve düşüncesinin konusu değişmez. Tanrısal düşüncenin düşündüğü şeyin, sadece kendisi olması gerekir. O var olan en mükemmel şeydir ve onun düşüncesi

648 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 256–268.

649 Aristoteles, age., (1074b26–28) s. 519.

650 Afrudîsî, agm., s. 255.; Ross, age., s. 215.

düşüncenin düşüncesidir. Kendi kendisini bilen Tanrı, evreni bilmez ve evren üzerine etkisi insanın faaliyeti gibi, sahip olduğu bilimin bir sonucu değildir. O ereksel düzene aittir ve etkilerini aşk ve arzu nesnesi olarak kendine doğru çekmek suretiyle meydana getirir.⁶⁵¹ Ross'a göre bu hemen hemen bir etkinlik olarak adlandırılmayacak bir etkidir, çünkü bu, bir insanın bilinçsiz bir biçimde bir başkası üzerinde veya bir heykel veya tablonun kendisini seyreden hayranı üzerinde meydana getirebileceği türden bir etkidir.⁶⁵²

Aristoteles'in Tanrı'sı değişime tâbi olmamak için değişime yönelik her türlü ilgi ve bilgiden uzak bir varlıktır. Bu nedenle değişime tâbi olan evreni ve küllîleri bilemediği gibi kendisi dışındaki varlıkların bilgisine de sahip değildir. Çünkü değişme karşıtlar arasında meydana gelir. Eğer Tanrı değişeni bilseydi, karşıtlara sahip olurdu, karşıtlara sahip olduğu için de madde, kuvve ve hareketle ilişkili olması gerekirdi. Halbuki Tanrı saf fiildir, karşıtı yoktur, değişime tâbi olmaz. Aristoteles'in Tanrı'ya atfettiği şey, nesnesi sadece kendisi olan bilgidir. Zira Tanrı'nın etkilenmezliği Aristotelesçiliğin ana tezlerindedir.⁶⁵³

Gilson'a göre Aristoteles'in mutlak Tanrı'sı yaratıcı değildir; hatta o, dünyadan ayrı bir varlık olduğunu bile bilememekte, dolayısıyla orada bulunan varlıklara veya şeylere de aldırmamaktadır.⁶⁵⁴

Aristoteles'in Tanrı'sı, evrenin yaratılmasının nedeni olmadığı gibi, insanın varlığa gelişinin de nedeni değildir. Madde ve form ezeli olduğu gibi, bunların birleşimi olan türler de ezeldir. Bireylerin ortadan kalkmalarına karşılık, tür olarak ezeli- ebedi bir varlığa sahiptirler. Tanrı'nın yaratmasının olmaması, ona herhangi bir anlamda varlık veren ilke olmaması anlamına gelir. Bu Tanrı ne deist anlamda ne de panteist anlamda evrenin varlığının kaynağıdır. Bu şekilde tanımlanan bir Tanrı'nın evreni bilmesi veya onunla ilgilenmesi düşünülebilir mi? Arslan'a göre Aristoteles'in Tanrı'sı dünyaya aşkın, bu dünyayı yaratmayan ve bilmeyen, dolayısıyla onunla ilgilenmeyen bir varlıktır.⁶⁵⁵ Bu anlamda Tanrısal inâyetten ve düzen vermeden de bahsedilemez.

Tanrının sadece kendisini düşündüğü anlayışının kısırlığından dolayı, yorumcular Aristoteles'te başka şeyler okumaya çalışmışlardır. Ancak

651 Aristoteles, *age.*, (1074b22–30) s. 519.

652 Ross, *age.*, s. 216.

653 Bkz. Tricot, *age.*, s. 520–521 d.1.

654 Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, İstiklal Matbaası, İzmir 1986 s. 32.

655 Arslan, *İlkağ Felsefe Tarihi 3*, s. 201–203.

Aristoteles'te ne tanrısal yaratma, ne de tanrısal inâyete ilişkin yakın bir görüşle karşılaşılır. Olsa olsa yaratma ve inâyet teorisinin daha az kısır düşünüş tarzının izlerine rastlanmaktadır.⁶⁵⁶

Daha sonraki Peripatetikler, Aristoteles'in Tanrı'nın bilgisel niteliğini "sadece kendi kendisini düşünen düşünce, doğrudan kendisinin bilgisine, dolaylı olarak da kendisine borçlu olan varlıkların bilgisine sahiptir" şeklinde anlamışlardır. Buna göre Tanrı'nın kendisi hakkındaki bilgisi aynı zamanda bütün diğer şeylerin bilgisine de sahip olduğu anlamına gelmektedir. Ross'a göre Peripatetiklerin bu düşüncesi olası ve verimli bir düşünce çizgisidir; ancak Aristoteles'in benimsediği bir görüş değildir. Zira Aristoteles birinci seçeneği onaylarken, ikinciye örtük olarak inkar etmiştir.⁶⁵⁷

Aristoteles, Tanrı'nın değişimden uzak olduğunu gösterebilmek için kötüye ilişkin herhangi bir bilgisini ve bir düşünce nesnesinden diğerine her türlü geçişini reddetmiştir. O halde şârih İskender, Aristoteles gibi mi düşünmekte, yoksa sonraki Peripatetiklerin düşünüş tarzıyla bir ilgisi var mıdır?

Şehrazûrî'ye göre Fârâbî, İskender'in Tanrı'nın bilgisi konusundaki anlayışını şu şekilde dile getirmiştir; "Tanrı küllîleri ve cüzîleri, olmuş ve olacakları şekilde, aynı tarzda, şeylerin tamamını bilir. Onun bilgisi bilinenin değişmesiyle değişmez, çoğalmasıyla çoğalmaz."⁶⁵⁸ Şehrazûrî'nin bu rivayetini dikkate aldığımızda İskender'in Tanrı'nın bilgisine ilişkin düşüncesinin Aristoteles'ten farklı olduğunu ve sonraki dönem Peripatetiklerin öncüsü olduğunu ifade edebiliriz. Ancak bu konuya bir de İskender'in birebir kendi düşünceleri çerçevesinde bakmak gerekir.

İskender'e göre bütün varlıklardan daha faziletli olan tanrısal varlık, herhangi bir şekilde başka bir şeyi düşünürken değişmeksizin düşünmesi gerekir. Başka bir şeyi düşünmeye doğru meylettiği zaman, kendisi en faziletli varlık olduğundan, bu eğilimin daha aşağıdaki bir nesneye doğru olması gerekir. Çünkü ondan daha faziletli bir varlık yoktur. Tanrısal varlık ontolojik olarak aşağı mertebedeki bir varlığa meylettiğinde, mutlak anlamda bilfiil mevcut olamaz. Ayrıca tanrısal varlık kendisinden başka bir şeyi düşündüğü zaman, kendisi tam fiil olduğundan bir anlamda fiil bakımından kendisinden düşük bilkuvve olana (düşündüğü şeye) ortak olmuş olur. Aynı zamanda tanrısal varlığın bir şeyi düşünüp diğer bir şeye

656 Ross, age., s. 216.

657 Ross, age., s. 215.

658 Şehrazûrî, age., s. 182.

geçişinde oluşan değişimin, akılda önceden var olan bir herhangi kuvveden de kaynaklanması gerekir.⁶⁵⁹ Bu meyanda Tanrısal akılda kuvvenin bulunması demek, o varlığın kuvve ve maddeyle ilişkisinin olduğunu söylemek anlamına gelir. Halbuki Tanrı kuvve ve maddeden tamamen ayrı bir varlıktır.

İskender, Tanrı'nın fazilet ve fiil bakımından en yüce varlık olmasından hareket ederek, Tanrı'nın kendisinden başka bir varlığın bilgisine sahip olmasının, kendisinden düşük bir varlığın bilgisine sahip olması anlamına geleceğini, bu nedenle sadece kendisini düşünmesi gerektiği sonucunu çıkarmıştır.⁶⁶⁰

İskender, ayrıca bilkuvve ve bilfiil varlık taksiminden yola çıkarak Tanrı'nın bilgisi meselesine değinmiştir. Ona göre bazı varlıklar sadece bilkuvve olarak var olduğu gibi yani bu şeylerin sonsuza kadar bölünmesi mümkündür; bazı varlıklar da bilkuvve ve bilfiilin birlikte var olduğu yani değişimin var olduğu şeyler konumunda olması yönüyle, bu bileşik varlıklarda zaman bakımından daha önce bir kuvve bulunur. Bu varlıklarla birlikte bir de tüm maddî kuvvelerden ayrı olarak sadece bilfiil bir varlığın mevcut olması gerekir; bilfiil olma durumu, hareket etmeyen, ezeli ve tanrısal akıl olan bu cevherin tek mümkün durumudur. Çünkü bu tanrısal akıl ve düşündüğü şey bir ve aynı şeydir. Eğer bu cevher kendisinden başka bir şeyi düşünürse, zorunlu olarak cisimsel bir form olur ve o zaman onun düşünmesi hareketsiz meydana gelmez.⁶⁶¹ Hareketli bir şekilde meydana gelen düşünme ise değişim içerir. Tanrı ise değişimden uzaktır.

İlk Hareket Ettirici'nin hareket etmediğini biraz önce ifade etmiştik. Buna göre eğer bir kimse bu cevherin asıl olarak değil de ilineksel olarak hareket ettiğini ve bu şekilde varlıklar hakkında bilgi sahibi olduğunu iddia eder ve bu iddia kabul görürse, cevherin nefsinin kendi zatında değiştiği ortaya çıkar. Mesela insanın bilgi edinme tarzında, insan akıllı bütün yönlerden düşünen bir şey olmadığından ilineksel olarak hareket eder. Çünkü o, belli bir durumda bir beden formudur.⁶⁶² Tanrısal akıl ise cisimle birlikteliği düşünemeyen bir akıldır. Bu nedenle asıl ve ilineksel anlamda hareket etmediğinden dolayı değişime uğramaz. Bunun için de sadece kendisini düşünmesi gerekir.

659 Afrudîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 271.

660 Afrudîsî, agm., s. 272.

661 Afrudîsî, agm., s. 272.

662 Afrudîsî, agm., s. 272.

İskender, Tanrı'nın sadece kendisini düşündüğünü ifade ederken Platon'un Tanrı'yı tanımlamasından da faydalanmıştır. Platon, "Birlik sürekli olarak Tanrı'nın zatında Tanrı'ya özgülü olan bir şeydir" demiştir. Öyle ki Platon'un birlik sözünden, düşündüğü şeyleri akılla düşünmesi anlaşılır. O sadece akıl olması yönüyle kendisini düşünmez, aynı zamanda akledilir olmayı amaçladığı yönüyle de kendisini düşünür.⁶⁶³ Buna göre İskender'in Platon'da ve Aristoteles'te olduğu gibi bilgi meselesine Tanrı'nın bir ve tek olması kaygısı çerçevesinde yaklaştığını ifade edebiliriz.

Her ne kadar Ross, Aristoteles'in sadece kendisini düşünen Tanrı fikrini, İskender'in, sonraki dönem Peripatetiklere örnek olacak şekilde değiştirdiğini, veya Fârâbî, İskender'in Tanrı'nın bilgisi meselesinde "Tanrı küllîleri ve cüzîleri, olmuş ve olacakları şekilde, aynı tarzda, şeylerin tamamını bilir" düşüncesinde olduğunu ifade etse de, en azından İskender'in elimizdeki eserlerinde böyle bir düşünceye rastlayamadık. Ancak Aristoteles'ten farklı olarak ay-altı âlemde oluşan değişim, oluş ve bozulmaları semâvî varlıkların bildiğini ifade etmiştir.⁶⁶⁴ Bu nedenle İskender'in Tanrı'nın bilgisi konusunda Aristoteles'i takip ettiğini ifade etmekle birlikte, ondan farklı olarak ay-altı âlemdeki varlıkları semâvî varlıkların bildiği görüşünde olduğunu söyleyebiliriz.

Themistius, İskender'den farklı olarak Aristoteles'in Tanrı'nın bilgisi anlayışını, Tanrı'nın zatını bilmesinin, onların kavramlarını bir çırpıda ve bir defada bilmesi anlamında diğer varlıkların bilgisini de içerdiği şeklinde yorumlamıştır.⁶⁶⁵

İslam filozoflarından Kindî'ye göre Tanrı âlemlerle sürekli irtibat halindedir; evrenin bilgisine sahiptir ve evrenin varlığı ve sürekliliği; ilim, irade ve kudretine bağlıdır. Yani Tanrı her şeyi bilir, bilgisi sınırsızdır.⁶⁶⁶ Bu konuda Fârâbî ise "hardal tanesi kadar bir şey bile Tanrı'ya gizli değildir."⁶⁶⁷ diyerek Tanrı'nın her şeyi bildiğini ifade etmiştir.

Özden'e göre İbn Sînâ, Tanrı'nın, bîzatihi sırf akıl, makul ve âkil olduğunu ifade etmiştir. Yani Tanrı düşünce, düşünülen ve düşünenidir. Tanrı kendi zatını düşündüğü için âkil, yine kendisi tarafından düşünüldüğü için de makuldür. Tanrı kendisinden bir düzen dahilinde sudûr eden diğer bütün

663 Afrudîsî, agm., s. 272.

664 Afrudîsî, agm., s. 266.

665 Sarioğlu, age., s. 277.

666 Şulul, age., s. 44.

667 Fârâbî, *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s. 174.

varlıkları da düşünür. Zorunlu varlıkta düşünme yaratma anlamındadır. Bu bakımdan Tanrı'da düşünmek demek başta kendi zâtı olmak üzere yarattığı her şeyi bilmesi anlamına gelir. Zorunlu Varlık, cüzîleri de dahil olmak üzere zamanla ve süre ile mukayyet olmaksızın her şeyi bilir. Cüzîleri küllîlere olan iştirakleri ve münasebetleri ile bilir. Tanrı âlemdeki her şeyi hatta en küçük hareketleri, değişimleri bilir. Cüzîleri küllî bir tarzda bilmesi onun zâtında bir değişikliğe yol açmaz.⁶⁶⁸

Atay, her ne kadar İbn Sînâ'nın Tanrısal bilgi meselesini kendisini tatmin edecek şekilde çözemediğini ve tereddütte olduğunu ifade etse de, İbn Sînâ'nın bu konudaki nihai düşüncesini şu şekilde açıklamıştır; İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın kendisini düşünmesi kendisi ile özdeşdir. Ve sonra, kendisinden sonra her şeyi düşünür. Kendisini düşünmesi, kendisinden sonra geleceklere düşünmesinin sebebidir. Kendinden sonrakileri düşünmesi kendi zâtını düşünmesinin neticesidir. Nitekim Fârâbî de bu konuya işaret etmiştir.⁶⁶⁹

İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın kendi zâtı hakkındaki bilgisi, diğer varlıkları da en yüce şekilde içerir. Tanrı, varlıkları başka hiçbir varlığın kavrayamayacağı bir biçimde bilir. İlâhî bilgi insanın bilgisiyle kıyaslanamayacağı için onun bilgisinin küllî ya da cüzî şeklinde nitelendirilmesi mümkün değildir.⁶⁷⁰ Bu konuda İbn Rüşd Themistius'un görüşünü tercih etmiştir. Nitekim ona göre Tanrı değişeni de değişmeyen de bilir. Zorunlu varlığın hem âkil hem makul olması varlığına ikilik getirmediği gibi, yön bakımından da ikilik getirmez.⁶⁷¹ İlâhî bilgi ne küllî ne de cüzîdir ve dolayısıyla insanlar tarafından bilinen bilgi tarzlarının hiçbirisiyle özdeş değildir. İnsan bilgisinden farklı olarak İbn Rüşd ilâhî bilginin şeylerden sonra gelmediğini, bilakis onların yaratıcısı olduğunu belirtmektedir. Kendisini varlığının mahza bilfilliği ile bilen olarak İlk Neden'in bilfilliği ve faaliyeti, onun diğer bütün varlıkların ilk atf kaynağı olmasından ve dolayısıyla her varlığın kendisine göre kıyaslandığı ve kendisine doğru çekildiği nihai gaî sebep olarak bütün varlıkların varlığının sebebi olmasından sorumludur. Dolayısıyla kendisini bilmesi diğer bütün varlıkların sebebinin bilmesidir ve bu da diğer bütün varlıklara sebep olmasıyla aynı şeydir.⁶⁷²

668 Özden, age., s. 141-143.

669 Atay, age., s. 77, 81.

670 Sarioğlu, age., s. 282.

671 Atay, age., s. 77-78.

672 Taylor, Richard C., *İbn Rüşd: Dini Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefi Düşünce*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Y., İstanbul 2007 s. 215.

Görüldüğü üzere Themistius, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd farklı şekillerde ifade etseler de Tanrı'nın her şeyi bildiğini ifade etmişlerdir. Aristoteles ve İskender ise Tanrı'nın bilgisini sadece kendisiyle sınırlamışlardır.

2.6. TANRININ İNÂYETİ

Tanrı'nın “kâinat hakkındaki bilgisi ve takdiri anlamına gelen”⁶⁷³ inâyet teriminin incelenmesine gelince, Platon'a göre Tanrılar inâyet sahibi varlıklardır. Bu nedenle “onlar, ne insanlarla ilgili işlerini adaletli bir şekilde yönetmekten acizdirler, ne de onların bu işleri önemsiz gördüklerini söylemek mümkündür. Tanrıların her şeyi yönetmekten aciz olduklarını düşünmek haksızlıktır. Öte yandan onların ihmalkâr veya tembel olduklarını düşünmek de daha küçük bir haksızlık olamaz. Nasıl bir işin uzmanı olan kişi, örneğin bir hekim, konusuyla ilgili sadece büyük meseleleri değil, küçük ayrıntıları da bilmek gücüne sahipse, Tanrıların da evrende sadece büyük olaylarla ilgilendikleri, küçük meseleleri küçük ayrıntıları ihmal ettikleri veya onlarla ilgilenmediklerini düşünmek söz konusu olamaz. Kaldı ki insanlarla ilgili işler Tanrıların nokta-i nazarından pek de öyle “küçük işler” değildir.”⁶⁷⁴

Platon'da inayet inâyet anlayışı mevcuttur. Ancak öğrencisi Aristoteles inayeti kelime olarak bile kullanmamıştır.⁶⁷⁵ Fakat Aristoteles'in şarihi İskender, inâyet kelimesini kullanmasının yanında, *İnâyet* adlı bir de risalesi vardır. Bu risaleyi Democritus, Epicürus ve bu çizgide olanlara reddiye olarak yazmıştır. Musa b. Meymun *Tedbir* adıyla bu risaleden bahsetmiştir.⁶⁷⁶ Ancak bu risale mevcut olmadığından İskender'in bu konuda nelerden bahsettiğine dair bilgi edinmek mümkün görünmemektedir. Ancak elimizdeki eserlerinden bu konuda malumat edinebilmekteyiz.

İskender, inâyet terimini *Mebadiü'l-Küll* adlı risalesinde “semâvî varlıkların dairesel, sürekli ve düzenli bir şekilde hareket ederek ay-altı âlemdeki varlıkların oluşunu ve iradesini düzenlemesi”⁶⁷⁷ anlamında kullanmış, ayrıca âlemdeki bütün varlıkların ruhani bir kuvve tarafından yönetim, idare ve düzeninin korunmasıyla maddî birliği amaçladığını ve nefse ait olan bu kuvvenin âlemin bütün parçalarına nüfuz ettiğini

673 Bkz. Turhan, Kasım, “*Inayet*” Mad., TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2000 c. 22 s. 265.

674 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, s. 389.

675 Ross, age., s. 216.

676 Bedevî, *Aristû İnde'l-Arab*, s. 56.

677 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 267.

belirtmiştir.⁶⁷⁸ *Fi'l-Akl* adlı risalesinde de inâyet terimini işlerin akıl ve gayeye göre ilâhî varlıklara yönelmesi anlamında ifade etmiştir.⁶⁷⁹

İnâyet teriminin içeriğinde varlıkların yararının gözetilmesi anlamı yatmaktadır. Ancak İskender'in tanrılarla ilgili olarak, "onların etkinliklerini yarara göre oluşturduğunu söylemek saçmadır. Tanrılar, yarar ve benzeri şeylere ihtiyaç duymazlar ve her şeyin ötesindedirler. Yararla ilgili ifade edilen durumlar tanrılar için geçerli değildir."⁶⁸⁰ pasajını, ezeli, bir ve basit olan, bu nedenle de âlemin türce ezeli olmasını sağlayan semâvî varlıkların ay-altı âlemde oluşan değişim oluş ve bozuluşları bildiği ve düzenlediği⁶⁸¹ anlayışıyla karşılaştığımızda, inâyet terimi Tanrı'nın dünyada olup bitenlerden haberdar olması, insanlara yardım etmesi ve insanların kurtuluşunu sağlaması anlamında değildir. *İnâyet; Semâvî varlıkların İlk Hareket Ettirici'den dolayı âlemin oluş ve bozuluşunu düzenlemesi, oluş ve bozuluşu düzenlenen varlıkların da akla ve gayeye göre semâvî varlıklara yönelmesi anlamındadır.* Buna göre inâyette semâvî varlıklardan ay-altı âlemdeki varlıklara doğru ve ay-altı âlemdeki varlıklardan da semâvî varlıklara doğru olmak üzere iki yönlü bir ilişki mevcuttur.

Ross'a göre İskender, türlerin devamlılığıyla ilgili olarak Aristoteles'te tanrısal inâyetin varlığına inanç yüklemektedir. Bu yorum Aristoteles'in "ilk ilkedен uzak olduklarından dolayı sürekli bir biçimde var olma gücüne sahip olmayan varlıklara Tanrı'nın türün devamlılığını temin etmek suretiyle, mükemmele en çok yaklaşan bir imkan sağladığını" söylediği pasaja, ayrıca "Tanrı ve doğa boşuna bir şey yapmaz" ve "Tanrı'nın evren üzerinde genel bir yönetime sahip olduğu" görüşlerine dayanır. Ancak Aristoteles'in büyük bir olasılıkla kendisini halkın görüşlerine uydurmaya çalıştığı pasajlarını bir yana bırakırsak, onda bu düşünce tarzının çok az bir iziyle karşılaşmaktayız. Aristoteles hiçbir zaman Platon ve Sokrates gibi Tanrı'nın inâyeti terimini kullanmaz. O, tanrısal mükâfat veya cezalara ciddi olarak inanmaz ve Platon gibi Tanrının insanlara karşı tavrını haklı çıkarmakla uğraşmaz.⁶⁸²

678 Afrudîsî, agm., s. 274.

679 Afrudîsî, *Fi'l-Akl alâ Ra'yi Aristotalis*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhün alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnânîyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ, Dâru'l-Maşrik*, Beyrut 1971 s. 41.

680 Krş. Aphrodisias, *Ethical Promlems*, s. 54.; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (1176b18-1177a10) s. 205–206.

681 Afrudîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 266.

682 Ross, age., s. 218–219. Aristoteles, Tanrı konusunda halk arasında yaygın olan insan biçimli Tanrı tasavvurlarından ötürü halkın dini anlayışını kabul etmez. Bkz. Aristoteles, *Metafizik* (1074b1–15) s. 518.

İslam filozoflarının inayet konusundaki⁶⁸³ görüşlerine kısaca göz atarsak, Fârâbî, *Kitabu'l-Cem beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn* adlı risalesinde Tanrı'nın yaratıcı ve her şeyi bildiğini, bu durumu Eflatun ve Aristoteles'in şu şekilde açıkladığını ifade etmiş, hem de bu vesileyle kendi görüşünü belirtmiştir: "Yaratma, bir şeyi yoktan var etmedir. Bir şeyden oluşan her nesne onu oluşturana dönmek üzere bozulur. Âlem de yoktan yaratılmıştır ve yokluğa dönecektir. Bütün âlemi idare eden şanı yüce Allah'tır. Hardal tanesi kadar bir şey bile O'na gizli değildir. Âlemin cüzlerinden hiçbir şey O'nun inâyetinin dışında değildir. Küllî inâyet, bütün cüzlere yaygındır. Âlemin her cüz'ü ve her cüz'ün durumu en uygun ve sağlam bir şekilde yerli yerine konulmuştur. Nitekim *Anatomi ve Organların Yararları* hakkındaki kitaplar ile tabiata dair benzer düşünceler de bunun böyle olduğunun delilidir."⁶⁸⁴ Görüldüğü üzere Fârâbî'de genel anlamda bir inâyet anlayışı vardır ve o, bu düşüncesini Platon ve Aristoteles'e atfetmiştir.

İbn Sînâ'nın inâyet anlayışı şu şekildedir; Allah'ın kendi zatını ve kendi zatından dolayı âlemde gerçekleşen iyilik (hayr) nizamını bilmesidir. Zorunlu Varlık, bu iyilik ve kemalin nedenidir. Allah, iyilik nizamını, imkan dahilindeki en güzel şekilde düşünmüş, âlemde O'nun bu düşüncesi doğrultusunda en güzel ve en mükemmel şekilde feyzan etmiştir. İnâyetin manası budur.⁶⁸⁵

İbn Sînâ, âlemde Allah tarafından verilmiş bir gaye bulunduğunu ve âlemin mümkün âlemlerin en iyisi olduğunu kabul etmiştir. Ona göre âlemde aslanan, iyiliğin hâkim olmasıdır. Fakat bunun yanında kötünün bulunması da iyidir. Zira kötü olmasaydı, iyi ve güzel anlaşılmazdı. İbn Sînâ bütün bunlara inâyet adını vermektedir. Öyle ki âlemde, maddedeki noksanlıkta gaye vardır ve âlem mükemmel varlık olan Allah'a ulaşmayı hedef edinmiştir. Halbuki Allah'ta hiçbir noksanlık bulunmadığı için onun gayesi yoktur. Buna rağmen Allah, âlemi sırf bir lütuf ve inâyet olarak meydana getirmiştir.⁶⁸⁶

İbn Rüşd ise Tanrı'nın varlığını ispatlarken kendine özgü olan inâyet delilini ileri sürmüştür. Onun inâyet delili iki esas üzere bina edilmiştir. Birincisi âlemdeki bütün varlıkların insanın varlığına ve var oluş gayesine hizmet edecek şekilde düzenlenmiş olması, ikincisi bu düzenin kör bir

683 Bkz. Turhan, agm., s. 265-266.

684 Fârâbî, agm., s. 174.

685 Özden, age., s. 135.

686 Özden, age., s. 237.

tesadüfün sonucu değil, ancak kasıt ve irade sahibi bir failin eseri olarak gerçekleşeceği düşüncesidir.⁶⁸⁷

İskender, Aristoteles'in eserlerinde tanrısal inâyetin varlığının kabulü yönünde bir şeyler bulmaya çalışmış ve en eski skolastik bilginlerin çoğu bu konuda İskender'in bu görüşünü paylaşmıştır. Ross'a göre Tanrının herhangi bir yaratıcı etkinliğini ve özgür iradesini reddeden İbn Rüşd bile O'na evrenin genel yasalarına ilişkin bir bilgi atfetmekteydi. Bunu yaparken de Aristoteles'i takip ettiğini düşünüyordu.⁶⁸⁸ Gerçi biraz önce ifade ettiğimiz üzere Fârâbî de, Ross'un aksine, Aristoteles'in inâyet anlayışına sahip olduğunu belirtmiştir.

İskender'de inâyet, İlk Hareket Ettirici'nin semâvî varlıklara vermiş olduğu ezililik ve akılsallık çerçevesinde, olabileceklerin en iyisi olarak ay-altı âlemin oluşunu, bozuluşunu ancak tür açısından sonsuzluğunu sağlamaktır. Zira ay-altı âlemde oluşan değişim, oluş ve bozuluşları semâvî varlık bilir ve düzenler.⁶⁸⁹

Sonuç olarak Tanrı konusunu değerlendirirsek, İskender, İlâhî Varlık için Tanrı, İlk Hareket Ettirici, İlk Neden vb. ifadeler kullanmıştır. Bu kelimelerin hepsi Tanrı'nın ilk ve bir olduğunu göstermektedir. Halen İskender, Aristoteles'e bağlı olarak "bir" anlayışı üzerine yoğunlaştığı için "birden bir çıkar" düşüncesinin bir sonucu olarak Tanrı'nın hareket ettirdiği varlığın da "bir" olması gerektiğini vurgulamıştır.⁶⁹⁰ Felsefesini Tanrı'nın bir olduğu üzerine kurmasına rağmen, çoğul anlamında tanrılar⁶⁹¹ ifadesini de kullanmıştır. Tanrılar ifadesiyle İlk Hareket Ettirici ve İlk Neden olarak tasvir ettiği Tanrı'yı kastetmiş olamaz. Zira Tanrı'yı çoğul kabul ettiğimiz anda İskender'in bütün felsefî anlayışı şüpheli duruma düşmektedir. Çünkü gayeci bir anlayışla⁶⁹² felsefesini Tanrı'nın "tek" ve "bir" olması üzerine kurmuştur. Bu nedenle Tanrı'nın çoğul olduğunu söylediği pasajlarda

687 Sarıoğlu, age., s. 223.

688 Ross, age., s. 216.

689 Afrudîsi, agm., s. 266.

690 İskender'in tabakat eserlerinde bir şeyin ancak bir şeyden varolmasına ilişkin Aristoteles düşüncesine reddiye yazdığına ilişkin "*Kitâbü'r-Reddi alâ men Kâle; İnehû lâ Yekûnû Şey'un İllâ min Şey*" isimli risalesi zikredilmektedir. İbn Nedim, age., s. 313.; İbnü'l-Kıftî age., s. 41.; İbn Ebî Usaybia age., s. 70. İskender felsefesinde birden bir çıkar anlayışına sahiptir. O zaman bu risalenin İskender'in eseri olmasına ilişkin bilgi tutarlı görülmektedir. Bu nedenle tabakat eserlerinin verdiği bilgiler daha dikkatli okunmalıdır.

691 Krş. Aphrodisias, age., s. 54.; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (1176b18-1177a10) s. 205-206.

692 Afrudîsi, *Fi'l-Akl ala Ra'yi Aristûtalis*, s. 41.

tanrılar ifadesiyle ya tanrısal varlıklar anlamında semâvî varlıkları kastetmiş veya başka amaçlarla düşüncelerini halkın politeist inanış tarzına uydurmaya çalışmış olabilir.

İskender, doğa felsefesine giren hareket, evren ve semâvî varlıklar konusunu ele alırken Tanrı'yı İlk Hareket Ettirici olarak ele almış, *Mebâdiü'l-Küll* adlı risalesinde ise hem fiziksel hem de metafiziksel açıdan varlıkları ve Tanrı konusunu incelediği için, İlk Hareket Ettirici ve İlk Neden'den söz etmekle beraber Tanrı'nın İlk Akıl, aşk ve arzu objesi ve En İyi varlık olmasından da söz etmiştir. Aynı husus Aristoteles'in *Fizik* ve *Metafizik*'inde de görülmektedir.

Tanrı'nın İlk Hareket Ettiriciliği, fiziksel olarak sadece hareket ettiren, varlıklardan uzak ve fiziksel bir varlık hissini uyandırırken, En İyi, Aşk ve Arzu Objesi olması tanrısal varlığın varlıklara yakın olduğunun hissini uyandırmaktadır. Kozmolojik anlamda Tanrı sadece hareket ettirme gücüne ve özelliğine sahipken, teolojik ve ontolojik anlamda her zaman arzu duyulan, yönelinen bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır.

İskender'de İlk Hareket Ettirici'nin İlk Hareket Ettirilen'le ve bütün doğal varlıklarla arasındaki ilişkinin, itme-çekme gibi fiziksel bir hareketten ziyade, metafiziksel aşk ve arzu duyusuna bağlı olduğunu görmekteyiz. İskender'e göre Tanrı Akıl'dır ve İlk Hareket Ettirici'dir, ancak varlıklarla ilgi ve uyum hareketle değil, iştihakla gerçekleşir. İştihak ise bütün varlıkların fitratında var olan bir eğilimdir.⁶⁹³

İskender'in Tanrı anlayışındaki Tanrı evren ve varlıklar hakkında pratik bir bilgiye sahip olmadığı gibi, teorik bir bilgiye de sahip değildir. Aynı zamanda Tanrı'nın İlk Hareket Ettirici'liği, İlk Neden'liği, Aşk ve Arzu Nesnesi olması ve Tanrısal bilgi meselesinde gördüğümüz gibi Tanrı bilgisine bağlı olmayan bir etkiye sahiptir. Bu, etkinlik olarak adlandırılmayacak bit etkidir. Zira İskender gibi Aristoteles de Tanrı'ya varlıkların ve evrenin bilgisinin veya pratik bir bilginin atfedilmesinin onun yetkinliğini ortadan kaldıracığını düşünmüştür.⁶⁹⁴ Ancak Tanrı'nın zorunlu olarak sadece kendisini bilip, varlıkları bilmemesi ve varlıklarla ilgi kur(a)maması Tanrı'yı çekici kılmaktan ziyade itici kılmış, uzak bir Tanrı anlayışı ortaya çıkarmıştır.

Aristoteles, Tanrı'nın aşkın olduğunu vurgulamakla birlikte, Tanrı'nın

693 Afrudîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 255.

694 Bkz. Ross, age., s. 216–217.

içkin olduğuna dair ifadeleri de mevcuttur.⁶⁹⁵ İskender ise bazı ifadelerinde “içerisinde bir yöneticisinin ikamet ettiği bir şehirde, yönetici şehirden ayrıktır”⁶⁹⁶ diyerek içkin bir tanrı anlayışı ortaya koymuştur. Nitekim Kraemer’e göre İskender, evrenin dinamik sistemine müdahil içkin Tanrı anlayışını savunmuştur.⁶⁹⁷ Ancak onun bazı ifadelerinde evreni bir şehir veya ev gibi tasvir ederek, Tanrı’yı yapıyla ilgisi olmayan bir yapı ustasına benzetmesi⁶⁹⁸ aşkın Tanrı anlayışında olduğunu göstermektedir. Ayrıca cevher, form ve bilfiil varlık anlayışını, Tanrı’nın İlk Akıl, Ma’şûk, İlk Hareket Ettirici ve İlk Neden varlık olmasını dikkate aldığımızda, genel felsefi anlayışının aşkın Tanrı anlayışı üzerine kurulduğunu ifade edebiliriz. Görüldüğü üzere Aristoteles gibi hem içkin hem aşkın Tanrı anlayışına dair ifadeleri mevcut olsa da İskender genel anlamda Tanrı’nın aşkınlığını savunmaktadır.

Farklı bir açıdan İskender bazı ifadelerinde âlemi bir şehre benzetmekte, şehri idare edecek ve düzen verecek varlığı ise vazedilmiş kanuna benzetmektedir.⁶⁹⁹ Buna göre de İskender, deist bir Tanrı anlayışı ileri sürmekte denebilir. Nitekim Marsilius Ficinus, *Plotinus* adlı çevirisinin önsözünde bazı yorumcuların İskender’i deist bir düşünür olarak gördüklerini ifade etmektedir.⁷⁰⁰ Buna göre İskender’in deist Tanrı düşüncesini ileri sürdüğü söylenebilir.

İskender, Tanrı hakkında genellikle negatif cümleler kurmuş, yahut müspet ifadeler kullandığı zaman bile, ifadelerindeki sıfatları hakiki sıfatlar olarak değil, negatifliğin zorunlu bir parçası olarak kullanmıştır. Sözelimi “Tanrı cevherdir” dedikten sonra veya demeden önce, Tanrı’nın cevher olmasının diğer varlıkların cevherliğine benzemediğini özellikle vurgulamıştır. Form, fiil ve cevher konusunda da gördüğümüz üzere İskender, ontolojik ve metafiziksel açıdan bir sınıflama yaparken genel anlamda Tanrı’nın diğer varlıklara hiç benzemediğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu tanımlanamaz bir varlık hakkında olumsuzlama ve tenzihiçi düşünce tarzıdır.

İskender’in zamanında Hıristiyanlık hızla yayılan bir dindir. İskender ise bu dinden haberdardır. Zira âlemin bozulup bozulmayacağından söz

695 Aristoteles, *Metafizik*, (1075a11–15) s. 522.

696 Afrudîsî, agm., s. 273.

697 Bkz. Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi*, s. 108.

698 Afrudîsî, agm., s. 273, 293.

699 Afrudîsî, agm., s. 273.

700 Weber, age., s. 188.

ederken Hıristiyanlıktan “Yaratılış teorisini savunanlar”⁷⁰¹ diye bahsetmiş ve mümkün konusunda da onların düşüncelerinden faydalanmıştır. Fakat incelediğimiz eserlerinde Hıristiyanlığın nasıl bir din olduğunu değerlendirmemiştir. Buna binaen Tanrı hakkındaki düşüncelerinin en doğru düşünce olduğunu ifade etmesi, Hıristiyanlık ve inanç esaslarından etkilenmesi bir tarafa, kendi düşünce sistemini daha üstün gördüğünü göstermektedir. Ayrıca İskender’in Tanrı konusunu ele alış tarzı kendi zamanının giderek artan spritüalist (tinselci) ve mistik eğilimlerinden oldukça uzaktır. Zira Katoliklik tarafından İskender’in düşüncelerinin materyalist çizgide olduğunun kabul edilmesi ve Katoliklik için aykırı görülmesi bunun en önemli göstergesidir.⁷⁰²

İskender, Tanrı konusunda kendi görüşlerinin Aristoteles’in gerçek düşünceleri olduğunu, diğer görüşlere itibar edilmemesi gerektiğini, filozof olmak isteyen kimsenin bu düşünceleri tercih etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre ne olursa olsun bu görüş en yüce Tanrı ve semâvî varlıklara dair ileri sürülen düşüncelerin en doğrusudur. Biz bu düşünceyi savunmalı ve ona destek olmalıyız. Çünkü bu düşünce en yüce Tanrı hakkında inanılan bütün akidelerin en iyisi ve en doğrusudur.⁷⁰³

3. NEFS VE AKIL ANLAYIŞI

İlkçağ felsefesinde Peripatetik gelenek nefis ve akılı psikolojinin alanına dahil etmiştir. Nefis ve akıl veya psikoloji ise hem fizik hem de metafizik ilmiyle ilgilidir. Özellikle psikolojinin alanına giren insanî nefis ve nefsin bir yetisi olan akılı metafiziğin konularından ayrı bir yere koymak mümkün değildir. Bu bağlamda İskender Peripatetik geleneği izleyerek nefis ve akıl konusuna metafizik bir anlam ve mahiyet yüklemiştir. Biz de İskender’in anlayışı çerçevesinde nefis ve akıl konusunu ve bunlarla ilgili olan ölümsüzlük anlayışını metafiziğin konusu içerisinde inceledik.

3.1. NEFS ANLAYIŞI

İskender’in nefis konusunu ele aldığı en önemli eserleri *De Anima* ve *Supplement to on the Soul*⁷⁰⁴’dur. *Supplement*,⁷⁰⁴ İskender’in çeşitli

701 Afrudisi, agm., s. 275.

702 Schroeder, F. M. and Todd, R. B. *Two Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius’ Paraphrase of Aristotle’s De Anima 3.4-8*. Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1990 s. 3.

703 Afrudisi, agm., s. 276.

704 Sharples, İskender Afrodisi’nin nefisle ilgili en önemli düşüncelerini koleksiyon olarak bir araya getirmiş ve *Mantissa* diye meşhur olan esere *Supplement to on the Soul* ismini vermiştir. Sharples, *Supplement to on the Soul Alexander of Aphrodisias*, s. 1–3; Metin içerisinde bu esere kısaca “*Supplement*” diye işaret edeceğiz.

konulardaki düşüncelerini kapsayan yirmi beş sorunu kapsamaktadır. Bu eserde konumuzu ilgilendiren *On the Soul, That the Soul is Incorporeal, That the Capacities of the Soul are Many not One* ve *That the Soul is not a Subject* başlıklı problemler yer almaktadır. *Supplement*'in otantikliğiyle ilgili şüpheler olmakla birlikte, bu eserin bizzat İskender tarafından tamamlandığına dair güçlü kanılar da vardır. Çağdaşı Galen'in bu eseri "İskender'in eseri" diye eleştirmesi, bu eserin İskender'e ait olduğunu gösteren en önemli veridir. Ayrıca içerik olarak İskender'in kendi eseri olan *De Anima*'yla ve Aristoteles'in *De Anima*'sıyla çok yakın düşünceler bağıntısına sahip olması ve içeriklerinin çoğunlukla aynı olması, bu eserin İskender'in eseri olmasına yönelik başka bir veridir. Sharples'e göre *Supplement*, İskender'in kendi eseri olan *De Anima*'nın özetidir.⁷⁰⁵

İskender, *De Anima* adlı eserinde nefle ilgili düşüncelerini ifade etmiş,⁷⁰⁶ *Supplement*'te ise *De Anima*'yı yeniden incelemiş; bazı konularını detaylı olarak açıklamış, bazı konularını ise özet olarak ele almıştır.⁷⁰⁷ *Supplement*'teki bilgilerden nefle ilgili düşüncelerini genel olarak Stoacılar reddiye olarak yazmış olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁰⁸ Bu eserdeki problemlerin çoğunda Stoacıları eleştirmesi, onların İskender'in zamanında Aristotelesçiliğe karşıt görüşler ileri süren önemli bir felsefi ekol olmalarından kaynaklanır. Zira onun hem Stoacılar karşı Peripatetik felsefi geleneğin savunuculuğunu yaptığını görüyoruz, hem de verdiği bilgiler neticesinde Stoacıların nefle ilgili düşüncelerinin bilinmesini sağlamıştır.

İskender'e göre felsefede hareket, zaman ve mekân gibi kavramların varlığı çok meşhur ve kesin, ancak anlaşılmaları çok güçtür. Anlaşılması çok güç olan bu konuların incelenmesi de en zor felsefi problemler arasında yer alır. Öyle ki hareket, zaman ve mekân gibi nefsin varlığı da çok meşhur ve açık, fakat araştırılması ve kavranılması en zor konulardandır. Bu nedenle nefsin ne olduğu, varlığının ve ilineklerinin nasıllığı çabucak ve kolayca anlaşılabilir ve anlaşılabilir gibi aklı da çok fazla zorlar.⁷⁰⁹

705 *De Anima* ile *Supplement*'i genel olarak karşılaştırsak, İskender, *De Anima*'da form ve madde karşıtlığını ele alarak konuya başlamış, *Supplement*'te ise nefsin varlığı ve tabiatı konusunu ele alarak konuya giriş yapmış, sonra on kategoriyi incelemiştir. Bu konuda cevhere değinmiş, madde ve form açısından nefsi analiz etmiştir. *Supplement*'in bir konuyu tartışması *De Anima*'dakinden çok daha skolastik ve edebî tarzdan ziyade akademiktir. Aphrodisias, Alexander, *De Anima*, tr. A. P. Fotinis, University Press of America USA 1980 s. 1-36.; Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 14–70.

706 Bkz. Aphrodisias, *De Anima*, s. 1–125.

707 Aphrodisias, *Supplement to the Soul*, s. 13

708 Sharples, age., s. 45.

709 Aphrodisias, age., s. 14.

İskender, nefsi “canlı doğal bir cismin birinci entelekheiasıdır”⁷¹⁰ diye tanımlamıştır. Bu tanımın aynısı Aristoteles’te de mevcuttur. Öyle ki Aristoteles de nefsi “kuvve olarak hayat sahibi tabîî bir organik bedenin ilk entelekheiası”⁷¹¹ olarak tarif etmiştir. Aristoteles nefsi tanımladığı “entelekheia” kelimesini *Fizik* adlı eserinde doğa felsefesiyle ilgili olarak kullanırken, *De Anima*’daki kullanımından farklı olarak, “knesis” (değişim) anlamında ele almıştır. “Entelekheia” kelimesi ilk defa Aristoteles tarafından kullanıldığı için, nefis konusunda Yunanca şerh yazarların karşılaştıkları sorun, onun “entelekheia” kelimesiyle neyi kastetmiş olabileceğini çözmektir. İskender, bu kelimeyi “teleiotese” kelimesiyle açıklamış ve “teleiotese” kelimesine de “tamamlık” ve “tamamlama” anlamını vermiştir.⁷¹²

Entelekheia kelimesini nefsi tanımladığı *Supplement*’inden dışında, hareketi ve formu anlattığı *Fi’s-Sûreti ve Ennehâ Temâmü’l-Hareketi ve Kemâlühâ alâ Ra’yi Aristu* adlı risalesinde de kullanmıştır. Bu risalesinde entelekheia kelimesine “bir şeyin tamamı, formu ve yetkinliği, kuvve ve imkânın tamlığa ve yetkinliğe yönelmesi anlamlarını vermiştir.⁷¹³

İskender’in entelekheia kelimesini “tamamlık” ve “tamamlama” anlamında ele almasının nedeni, Aristoteles’in nefsi tanımlamak için kullandığı entelekheia ile değişimi tanımlamak için kullandığı entelekheia’yı bağdaştırmaya yetecek anlamlar bütünü oluşturma arzusudur.

Daha sonraki dönemde Themistius, İskender’i örnek olarak, entelekheia’yı “teleiotese” kelimesiyle açıklamış, ancak bu kelimeye gayelilik anlamını vermiştir. “Entelekheia” terimi nefsin bedenden ayrılmazlığını çağrıştırdığı için, Plotinus bu kelimeyle alay etmiştir. Sonraki dönem Ammoniusçular ise İskender’in “tamamlama” anlamında ve Themistius’un “gayelilik” anlamında işaret ettiği entelekheia’yı, iki şârihin verdiği anlamı da kapsayacak şekilde “bir gayeye yöneltilmiş olmak” veya “bir gayeye hizmet etmek” anlamında ele almışlardır. Bu kelime Arapçaya ise İskender’in yorumuna uygun olarak “tamam” (kemâl) ve “tamamlama” (istikmâl) anlamında tercüme edilmiştir.⁷¹⁴

710 Aphrodisias, age., s. 18.

711 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (412a20–25.) 65–66.

712 Wisnovsky, agm., s. 112–114.

713 Afrudîsî, *Fi’s-Sûreti ve Ennehâ Temâmü’l-Hareketi ve Kemalîhâ ala Ra’yi Aristu*, s. 289.

714 Wisnovsky, agm., s. 112–114.

Aristoteles'in *De Anima'sı*, kadim devirde yapılan şerhlerle, özellikle İskender'in şerhleriyle birlikte, Süryanice ve Yunanca'dan yapılan tercüme aracılığıyla Araplara geçmiş, yorumlar ve şerhler yapan Müslüman filozofların eline geçmesiyle birlikte kapsamlı araştırmaların konusu olmuştur.⁷¹⁵ Nefs konusunun tanımına ve entelekeia kelimesinin Arapçadaki karşılığına baktığımızda İskender'in İslam filozofları tarafından bilindiğini ve ciddi anlamda eserlerinin incelendiğini ifade edebiliriz.

Sözelimi İbn Sînâ nefsi "nefs (ruh)⁷¹⁶, tabîi cism in olgunluğu (kemâl) dur"⁷¹⁷ diye tanımlamış, İbn Rüşd ise "nefs, tabîi cism in ilk yetkinliği (istikmâl)dir"⁷¹⁸ diye tarif etmiştir Nefsi tanımlama açısından İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün Peripatetik çizgide İskender'i izlediği görülmektedir.

İskender'e göre nefsin doğal bir cism in birinci entelekeiası olarak tarifi, nefsin en genel tanımı ve açıklamasıdır. Bu tanım bitkilerin nefsinin de içermektedir.⁷¹⁹ Zaten Aristoteles de bu kaygıya binaen her nefsi türüne uygulanabilir genel bir tanım formüle etmek gerektiğini, buna göre nefsin, doğal ve organize olmuş doğal bir cism in ilk entelekeiası olduğunu ifade etmiştir.⁷²⁰

Nefsi tam anlamıyla tanımlamak için nefsin cins ve türlerinin olup olmadığını bilmek gerekir. Nefsin cinslerinden söz edilemez, ancak türlerinden söz edilebilir. Nitekim nefsi, bitki, hayvan ve insan nefsinin uyumunun oluşturacağı bir cins değildir. O halde cins olmayan nefsin ortak tanımı yapılamaz. Çünkü böyle bir tanım yalnız tek anlamlı bir terimle ifade edilen bir öze uygulanabilir. Sonuç olarak nefsi yalnız iki anlamlı bir terim olabilir (diğer bir deyişle o hiçbir şey değildir) veya olsa olsa Varlık ve

715 Medkur, agm., s. 77.

716 Calverley'e göre nefsi ve ruh kelimeleri Arapçada ayrı manalar ifade etmelerine rağmen, ilk kez Kur'an'da, daha sonra bazı hadis kitaplarında ve sonra da İslam düşünürlerinin eserlerinde çoğu defa aynı anlamı ifade etmiştir. Bkz. Calverely, E. E., "Nefs" Mad. *İslam Ansiklopedisi*, MEB Y., İstanbul 1964 c. 9 s. 178-183. Boer'e göre filozoflar (mütercimler dönemindeki) ruh, nefsi veya akıl arasında bir mukayese meselesi ortaya çıkardılar. Şimdi ruh fani şeyler menzilesine indiriliyor ve bazen Gnostiklerde olduğu gibi sefil ve rezil arzuların yansıdığı yer kabul ediliyordu. Akli nefsi- insandan ayrılmayan en yüksek şey olarak- daima ruhun üzerinde sayılıyordu. Boer, T. J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Anka Y., 2. Basım, İstanbul 2001 s. 42. İbn Sînâ ruh ve nefsi sinonim olarak değerlendirmiş, fakat bu geleneğe uyarak daha ziyade nefsi kelimesini tercih etmiştir. Özden, age., s. 107. İslam düşünürlerinden İbn Sînâ, Gazali, F. Razi, Celaleddin Devvani, İbn Kayyim el-Cevziye ruh ile nefsi aynı anlamda ele almıştır. Fârâbî ise genel anlamda ele almış, ancak tasavvufi eserlerinde ruh ile nefsi birbirinden ayırmıştır. Bkz. Aydın, age., s. 199.

717 Bkz. İbn Sînâ, *Ahvalü'n-Nefs*, thk. Ahmed Fuad el-Ehvanî, Mısır 1952 s. 55-56.

718 İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s. 40.

719 Aphrodisias, age., s. 18.

720 Aristoteles, age., (412b5-6) s. 66-67.

Bir gibi ortak bir doğayla ilgili olan bir şeydir. Neticede nefis “çok anlamlı” olduğundan ortak tanımı kabul etmez; fakat türleri kendisi içerisinde farklı bir şekilde tanımlanabilir.⁷²¹

İskender, Aristoteles’i takip ederek nefsi genel anlamda tanımlamış, ancak bu tanımın tam anlamıyla tatmin edici olmadığını da farkındadır. Bu nedenle nefsin bilfiil olabilmesi için yetilerinin olmasının zorunluluğunu, sonra da bu yetilerle bedenî kuvvelerin irtibatını sağlayacak organların olmasının gerekliliğini, yoksa bedenin yaşayamayacağını ve nefse de sahip olamayacağını ifade etmiştir.⁷²² Buna göre nefis, ilk önce özellikleri açısından, sonra yetileri, daha sonra da bedenle ilişkisi açısından incelenmiştir.

İskender, nefis anlayışını ele alırken geniş anlamda nefsin tanımını yapma gibi bir teşebbüste bulunmamış, öncelikli olarak nefsin hangi özelliklere sahip olduğuna değinmiştir. Bu özellikleri de Aristoteles’in ifadelerinden yola çıkarak tespit etmiştir. Aristoteles, nefsin madde ve cisim olmadığını, tinsel, form, fiil ve form anlamındaki bir cevher olduğunu ifade etmiştir.⁷²³ İskender de aynı açıdan nefsin özelliklerinin bilinmesi adına nefsi tinsel, cevher, form ve fiil olması yönlerinden araştırmıştır.

3.1.1. NEFSİN ÖZELLİKLERİ

İskender, nefsin özelliklerini bir anlamda mahiyetini Aristoteles felsefesine uygun olarak tinsel, form, cevher ve fiil olması bakımından ortaya koymuştur.

3.1.1.1. Tinsel Olması Bakımından Nefis

Bazı ilkçağ filozofları nefsin madde, cisim, ateş veya bedenin tamamına yayılmış manevi bir şey olduğunu iddia etmişlerdir. İskender, polemik tarzda ele aldığı *That the Soul is Incorporeal* adlı makalesinde bu iddiaları gündemine almış ve bu görüşleri Aristocu bakış açısına göre çürütmeye çalışmıştır.

Nefsi ateş olarak ele alanlar Heraclitus ve Democritus, bütün bedene yayılmış can veya manevi bir şey olarak düşünenler ise Stoacılar. Stoacılar, nefsin bütün bedene yayılmış bir şey olduğunu kabul etmekle, ruhsal değil cisimsel bir şey olduğunu iddia etmişlerdir.⁷²⁴

721 Tricot, John, *Ruh Üzerine*, Aristoteles, çev. Zeki Özcan, Alfa Y., İstanbul 2000 s. 6.

722 Aphrodisias, age., s. 18.

723 Krş. Aphrodisias, age, s. 45.; Aristoteles, age., (412b 10,16; 414a16–19) s. 68, 77.

724 Aphrodisias, age., s. 48.; Zeller, age., s. 301. Shaples’e göre nefsin bedenin içinde olduğu

Stoacıların nefsin cisim olduğunu iddia etmelerine binaen İskender, madde ve formdan oluşan cismin formunun cisim olmadığı öncülünden hareketle, nefsin cisim olmaması gerektiğini ispatlamaya çalışmıştır. Ona göre “her form tinseldir. Zira form cisim olsaydı, o zaman ya cisim formsuz ve niteliksiz olurdu (madde bu şekildedir), ya da cisim forma sahip olsaydı, cisim olan form başka bir forma sahip olurdu. Bu durum da sonsuza dek böyle devam edip giderdi.”⁷²⁵ “Eğer form cisimse, ya cisim formsuz olur ya da bu cisim bizzat kendisi forma sahip olurdu. Eğer cisim formsuz olursa, form sadece madde olurdu. Diğer yönden form forma sahip olursa, o zaman ya bizzat formun kendisi cisim olur- bunun için de aynı delil gösterilir- ya da eğer form tinsel ise ilk önce ele alınan form da tinsel olurdu. Eğer bir cisim olan form bir forma sahip olursa, cisimsel formun, nefis olduğu da düşünülürse, nefis, ya tinsel olur ya da bir cisim olurdu. Eğer nefis tinsel ise, ancak cisimsel nefis sayılan cisim, nefsin form anlayışına uygun olarak kendi varlığı olan nefse sahip olmuş olurdu. Nefsin cisim olmasıyla ilgili olarak ileri sürülen iddiaların tamamı dikkate alınmaması gereken varsayımlardır. Çünkü nefis tinseldir, ancak tinsel değil de cisim kabul edilirse, bu tartışma sonsuza dek bu şekilde devam edip gidecek demektir.”⁷²⁶

Nefis bir cisim olursa, nefis kabul edilen cismin ya nefis sahibi olması ya da nefis sahibi olmaması gerekir. Nefsin, kendisi için nefse sahip olmaması tuhaf bir şeydir. Eğer nefis, nefis sahibi olursa, o zaman nefis yaşayan bir varlık olur. Ancak nefis ya nefis sahibi, ya da nefis sahibi olmayan bir varlık olur ikilemini devam ettirirsek, bu böyle devam eder gider ve bir netice elde edilemez. Eğer nefis bir cisimse, ya başka bir şey tarafından ya da kendisi tarafından canlılığını devam ettirir.⁷²⁷ Cismin kendisini ayakta tutması imkansız olduğundan; bir şeyin aynı zamanda hem kendisinin yaşamını devam ettirmesi hem de başka bir şey tarafından canlılığının devam ettirilmesi mümkün değildir. Böyle olunca nefsin bir cüzünün kendisini ayakta tutması, bir cüzünün de başka bir şey tarafından ayakta tutulması gerekir. Fakat nefis, kendisi form olan ve başkası tarafından yardıma gereksinim duymayan bir şeydir.

Ayrıca nefis bir cisim olsa, ya kendisiyle ya da başka bir şeyle bileşir. Bu

tartışması, o zaman daha ilk evrelerini yaşıyordu. İskender’in tezi nefsin bedeninde olmadığı, bedeninin dayanağı olmadığı ve “tam” bir şey olduğu yönündedir. Sharples, age., s. 68.

725 Aphrodisias, age., s. 19.

726 Aphrodisias, age., s. 69.

727 Bkz. Aphrodisias, age., s. 45- 46.

durum böyle devam eder gider ve sonu gelmez. Nefsin kendisiyle bileşmesi mümkün değil, çünkü o benzersiz tek bir şeydir. Nefsin aynı zamanda aynı açıdan hem bir şeyle bileşme hem de bileştirilme özelliğine sahip olması da mümkün değildir. Öyle ki nefis sadece kendi cüzüyle (yeti) bileşir ve bileştirilir.⁷²⁸

Stoacılar, nefsin cisim olduğunu kabul ettiklerinden dolayı kendisiyle bileşeceğini veya bütün olarak bileştireceğini de iddia etmişlerdir. Halbuki nefis cisim-dışıdır, ancak cisim ve cisim-dışı şeylerle kendisi değil yetileri bileşebilir. Sözelimi “eğer nefis, seyrek bir cisim özelliğine sahip olursa, cisimle bileşir ve karşılıklı bir etkileşim meydana gelir. Bu bileşme çok yoğun olursa, cisim nefisleşir ve bileşen şeyler nefis olur. Nefis cisimle bileşme özelliğine sahip olursa, o zaman cisim nefsin nefsi olabilir. Bir şey kendisiyle bileşme özelliğine sahip değilse, böyle bir şeyin bileşeceğinin düşünülmesi de anlamsızdır. Kısaca nefis kendisiyle bileşmez ve başka bir şey de onunla bileştirilemez. Genellikle sıcaklık, sağlık, kötülük, bilgi gibi kendi özelliğine haiz olan şeylerin hiçbiri kendisiyle bileşmez. Nefis bu tarz bir şey olarak ne kendisiyle ne de başka bir şeyle bileşir ve bileştirilir. Ancak nefsin cisimle niteliği ve sıfatı bileşme özelliğine sahiptir.”⁷²⁹

İskender, nefsin tinsel olup olmadığı konusuna ayrıca duyuşsal algılama çerçevesinde cevap aramaya çalışmış ve çeşitli deliller ileri sürmüştür. Ona göre “eğer cismin nitelikleri duyuşlarla algılanıyor, nefsin nitelikleri algılanamıyorsa, o zaman nefis bir cisim değildir. Zira cisim duyuşlarla algılanır. Öyle ki kendi tabiatında var olan her cisim en azından bir duyuş ile algılanabilir. Nefsi bir cisim kabul edersek, en az bir duyuş ile kavranılması gerekir. Ancak o, hiçbir şekilde duyuşla veya duyuşlarla algılanamaz. Bu nedenle nefis, cisim veya madde değildir. Üstelik küçüklüğünden dolayı algılanamayan cisimler gibi, fark edilmeyen bir şey de değildir. Başka bir açıdan bir cisim ya bilkuvve ya da bilfiil algılanır. Ancak nefis ne bilkuvve ne de bilfiil algılanabilir. Eğer nefis, duyuş varlık gibi kendisini algılasa, o zaman başka bir nefsi de algılayabilmesi gerekir. Ancak nefis başka bir nefsi kavrayamadığına göre, duyuş varlık gibi kendisini de kavrayamaz demektir.”⁷³⁰

İskender, nefsin cisim olup olmamasına dair düşüncelerini bir de cisimlerin özellikleri olan basitlik ve bileşiklik özelliğine göre ele almıştır.

728 Aphrodisias, age., s. 47.

729 Aphrodisias, age., s. 47.

730 Aphrodisias, age., s. 45.

Ona göre “eğer nefis bir cisimse, ya basit bir cisim ya da bileşik bir cisim olur. Eğer basit bir cisimse, toprak, ateş, hava veya su olur. Eğer nefis bunlardan birisi ise, o zaman bu tarz şeylerin her birinin nefis olması gerekir. Örneğin bütün ateşlerin veya bütün havaların nefis olması gerekirdi. Bu özelliklerin çevrelendiği her şeyin de nefis sahibi beden olması gerekirdi. Eğer nefis hava ise, soluk borusunun, akciğerin ve hava ile şişirilmiş her şeyin ve havaya sahip olan her cismin canlı varlık olması gerekirdi. Eğer nefis su olsa idi, içinde su olan her geminin canlı varlık olması gerekirdi. Ayrıca nefis basit cisimlerin bir kısmı ise, bu cisimlerle bileşen her varlığın nefisli ve canlı olması gerekirdi. Üstelik nefis basit cisimlerden bir bileşim olsaydı, bizim bedenimizin de nefis olması gerekirdi. Ancak bu söylenenlerin hiçbirisi dikkate alınacak iddialar değildir.⁷³¹

Her cisim kendine has bazı hareketlere sahiptir. Basit olan şeyler basit, bileşik olan şeyler bileşik harekete sahiptir. Ancak hiçbir uzamsal hareket nefse uygun değildir. Bu ifade edilenlere göre nefis ne basit ne de bileşik cisimlerdenidir. Üstelik ne duyuşsal ve hayalî hareketler ne değişim yönünden etkilenmeler, ne de uzamsal hareketler, nefsin özsel hareketleri değildir.⁷³² Nefis cisim gibi algılanamadığına, basit ve bileşik cisimlerin özelliklerinden hiçbirisine sahip olamadığına ve hareket etmediğine göre cisim olması mümkün değildir.

Sonuç olarak bedenle nefsin bir arada olmasından dolayı onun madde, seyrek cisim, manevi cisim, ateş vs. olduğu söylenmiştir. Fakat görüldüğü üzere nefis ne basit cisim, ne bileşik cisim, ne ateş, ne de bedene yayılmış manevi bir şeydir. Zira bedenle nefis değil, nefsin yetileri ilişkilidir. Bu düşünceler bağlamında nefsin cisim olması düşünülemez.

3.1.1.2. Form Olması Bakımından Nefis

Aristoteles'e göre madde ve formdan oluşan canlı varlığın, beden kısmı kuvve halinde bir maddedir ve kendiliğinden fiil haline geçemez. Fakat beden hareketini ve canlılığını sağlayan fiil ve form varlığın nefsidir.⁷³³ Aristoteles gibi, Stoacılar da nefsi form olarak kabul etmişlerdir. Ancak Stoacılar, Aristoteles'in aksine, formu somut form (şekil) anlamında kabul ettikleri için nefsin cisim olduğunu iddia etmeye devam etmişlerdir.⁷³⁴

731 Aphrodisias, age., s. 49.

732 Aphrodisias, age., s. 49.

733 Aristoteles, age., (412b10, 16; 414a16–19) s. 68, 77.; Aristoteles, *Metafizik*, (1075b35) s. 527.

734 Bkz. Aphrodisias, age., s. 48, 69.

İskender'e göre varlık madde ve formdan oluşmuştur. Bireysel varlık da bedenle nefsin bir araya gelmesinden meydana gelmiştir. Buna göre ya bedenle nefsin formu ya da nefsin bedenle formu olması gerekir. Bedenin nefsin formu olduğunu söylemek imkansız olduğundan, nefsin bedenle formu olduğunu kabul etmek gerekir.⁷³⁵

Varlık, nefis açısından canlı olduğu için, onun canlı kısmı formudur. Nitekim nefis, bedenden ayrıldığında canlı varlık canlılığını devam ettiremez. Örneğin balta şekil açısından bir baltadır, şekil baltanın formudur. Eğer baltanın bir nefsi varsa, demir onun nefsi olmasından ziyade şekil onun nefsidir. Yaşayan canlıdaki nefis, baltadaki şekle benzer. Çünkü balta şekil açısından diğer demirlerden farklılaşırken, canlı varlık da nefis açısından diğer varlıklardan başkalaşır. Beden ve nefsten müteşekkil bireysel varlık, form açısından incelendiğinde nefsin form olduğu anlaşılır. Ayrıca doğal cisimleri şeylerden ayıran özellikler de, bireyselleşme konusunda ele alındığı üzere, formlardır. Beden ve nefsten oluşan varlığı diğer varlıklardan ayıran özellik nefis olduğundan, nefsin form olduğunun kabul edilmesi gerekir.⁷³⁶ Buna göre nefis metafiziksel bir formdur, bireyin asıl kısmıdır ve bireysel varlıkların tanınmasını sağlayan esastır. Zaten İskender, Aristoteles çizgisini izleyerek nefsin metafiziksel anlamdaki form olduğunu ileri sürmüştür.⁷³⁷

İbn Sînâ, beden nefis ilişkisini ve nefsin form olduğunu açıklarken kılıç örneğini verir. Ona göre kılıcın demir kısmı onun cismi, bilenmiş bir biçimde kesmesi ise onun formudur ve kılıç bu ismi, keskinliği ile almıştır. Bunun gibi insan bedeni ile maddî bir varlıktır ve insan ismini almamıştır. Ona insanlık ismini kazandıran nefsidir.⁷³⁸ Nefsin form olduğunu ele alırken İskender ve İbn Sînâ konuya aynı şekilde yaklaşmışlar ancak İskender'in balta, İbn Sînâ'nın ise kılıç örneğini vermesinin kültürlerinin göstergesi olduğunu ifade edebiliriz.

735 Aphrodisias, age., s. 15.

736 Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 16. Aristoteles nefsin form olduğunu anlatırken balta örneğini vermiştir. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (412b10–15) s. 68. Arslan, Aristoteles'in madde-form ve nefsin form olmasına ilişkin verdiği bu örneği beden ve nefsin ölümlü olduğunu anlatmak için kullanmıştır. Arslan'a göre Aristoteles açısından nefis beden birlikteliğinde beden öldükten sonra nefsin varlığını devam ettirmesi mümkün değildir. Bedenle nefsi balta ile kesiciliğine benzetince baltanın yok olmasıyla kesicilik yok olur, demektir. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, s. 216–218. Zannımızca Arslan, konu daha iyi anlaşılсын diye verilen fiziksel bir örnekten metafiziksel bir anlam çıkarmaktadır.

737 Bkz. Aphrodisias, age., s. 48, 69.

738 Özden, *İbn Sînâ – Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, s. 110.

3.1.1.3. Cevher Olması Bakımından Nefs

İskender, cevherleri genel olarak somut cevherler ve soyut cevherler olarak iki kısma ayırmış ve nefsi soyut cevherler kısmında incelemiştir.⁷³⁹ Nefs nasıl bir cevherdir? diye bir soru yönelttikten sonra, nefsin cevher olması hususuna değinmiştir. Ona göre doğa tarafından var olan varlıkların formları ve gerçeklikleri cevherdir. “Kendinde şey” olan, örneğin toprak veya ateş gibi her şey cevher olduğu gibi canlı bireysel varlık da cevherdir. Bireysel varlığın yaşayan canlı mahiyetiyle formu ve yetkin fiili de nefsidir. O zaman bedenin cevher olmasındansa, “öz” anlamdaki nefsin cevher olması zorunludur.⁷⁴⁰ Çünkü nefis yoksa insan bedeni bir şey ifade etmez. Zira bedeninin canlılığını sağlayan “kendinde şey” olan nefsidir. O halde nefis tinsel bir cevherdir.⁷⁴¹

İskender’e göre Aristoteles, madde ve formdan bileşik bir duyunun cevher olduğunu, cevherin ise bağımlı olmadığını söylemiştir. Buna göre bireysel varlıkta bağımlı olmayan kısım nefis olduğuna göre, nefsin cevher olduğunu kabul etmek gerekir.⁷⁴² Ayrıca varlık anlayışı bölümünün cevher başlığı altında gördüğümüz üzere nefsin; ortadan kalkması varlığın ortadan kalmasını gerektiren, varlığın içkin nedeni ve maddeden mufârik form anlamındaki metafiziksel bir cevher olduğunu ifade etmek gerekir.⁷⁴³

Nefsi cevher olarak kabul etme hususunda Platon,⁷⁴⁴ Aristoteles ve İskender arasında fark olmadığı gibi İslam düşünürlerinden Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd arasında da farklılık yoktur. Zira onlar da nefsi maddeden bağımsız ve soyut cevher olarak değerlendirmişlerdir.⁷⁴⁵

3.1.1.4. Fiil Olması Bakımından Nefs

İskender’e göre Aristoteles, nefsi tanımlarken hiyerarşik varlık taksimine uygun olarak bilkuvv ve bilfiil yönünden meseleye yaklaşmış ve nefsi, bedene hayat veren ve onu düzenleyen bir ilk ve bundan dolayı da bedenle birlikte olan bilfiil varlık olarak ifade etmiştir.⁷⁴⁶

739 Aphrodisias, age., s. 70.

740 Aphrodisias, age., s. 69.

741 Aphrodisias, age., s. 63.

742 Aphrodisias, age., s. 64.

743 Bkz. Aphrodisias, On Aristotle’s Metaphysics 5, s. 46–49.

744 Bkz. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, s. 359–378.

745 Bkz. Şulul, age., s. 119-120.; Fârâbî, *Kitab-u Ara-i Ehli’l-Medineti’l-Fadila*, nşr. Albert Nasri Nader, Beyrut 1991 s. 137-135.; Özden, age., s. 108.; Sarioğlu, age., s. 104.

746 Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (412a27–413a6) s. 66–70.

Nefs, madde veya madde-form bileşimi bir dayanak olmadığından, bireysel varlığın nefsinin form anlamındaki soyut cevher olduğunu ifade etmiştik. İşte buna binaen İskender, form ve nefis özdeşliğinden yola çıkarak, nefsin bilfiil olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre form yetkin ve bilfiil olduğu için form olan nefsin de bilfiil ve yetkin olması gerekir. Çünkü form özelliği açısından nefis bilfiil olarak isimlendirilir. Nitekim mevcut şeylerin bazıları bilkuvve bazıları da bilfiil varlık olarak bilinir. Bilfiil olarak isimlendirilen varlıklar veya şeyler hâlihazırda form ve şekil özelliğine sahip varlıklardır. Öyle ki bilkuvve bir varlığın fiilin etkisiyle bilfiil varlık olması makuldür. Buna göre bilkuvve varlık olan beden bilfiil varlık olan nefis vasıtasıyla bilfiil canlı varlık haline gelir.⁷⁴⁷

Canlı bir varlığın bedeni bilkuvve, nefsi ise bilfiildir. Nefsin, cismin bir çeşidi olması mümkün değildir. Zira nefis, doğal cismin bilfiilidir. Doğal cisim onunla hareket ilkesine sahiptir. Nitekim doğal cisimler, basit ve bileşik olarak iki kısma ayrılır. Nefis, bileşik cisimlere benzemediği gibi, basit cisimlerin herhangi biri gibi de bilfiil değildir. Zira nefis, ateşin, havanın, suyun veya toprağın formu değildir. Çünkü bunlardan hiçbiri canlı bir varlık değildir.⁷⁴⁸ Nefis bedeninin formudur, ancak metafiziksel anlamdaki varlığın için nedeni olan formdur. Bu nedenle de yetkin bilfiil varlıktır.

İskender, nefsi tanımlamanın zorluğuna dikkat çekmiş ve metafiziksel anlamda tinsel, cevher, form ve bilfiil bir varlık olduğunu ortaya koymuştur. Bu aşamada nefsin sadece yetileri tarafından bilinebileceğine işaret etmiş ve Aristoteles gibi, üç tür nefsten söz etmiştir; bitkiler için besleyici nefis, hayvanlar için duyusal nefis; insanlar için akli nefis. O halde bu nefis türleri arasındaki fark cins farkı mı yoksa özellik farkı mıdır? diye sorulduğunda, önceden de ifade edildiği üzere nefsin cins olamayacağı öncülünden hareketle, buradaki farklılığın özellik farkı olduğunu kabul etmek daha mantıklıdır. Ayrıca farklı nefisleri gerçekte, birbirine bağlı ve düzenleri daha az yetkinden daha çok yetkine doğru giden ve sonuncusu öncekileri gerektiren ardışıkların bir serisini meydana getiren nefisler diye düşündüğümüzde de nefisler arasında özellik farkı olduğunu görürüz.⁷⁴⁹

747 Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 17.

748 Aphrodisias, *age.*, s. 18.

749 Tricot, *age.*, s. 6.

3.1.2. NEFSİN YETİLERİ

Nefse sahip olan her cisim kendi kendine beslenir ve büyür. Beslenme, sindirim ve büyüme belli organları gerektirir. Bu ihtiyaçların karşılanması için bazı varlıklar ağızdan, boğazdan, karından ve bağırsaktan yararlanırlar. Bazı varlıklar sindirim ve büyümeyi aşan daha fazla organa gereksinim duyarlar. Bazı varlıklar ise gereksinim duyulan bu organlardan farklı bir şekilde nefes ve nefsin yetilerine ihtiyaç duyarlar. Ancak nefsin yetilerine hizmet edecek organlar veya uzuvlar yoksa bir beden yaşayamaz veya en azından bir nefse sahip olamaz. Bu husus, bitkiler dahil bütün nefisler için geçerlidir.⁷⁵⁰

Nefste acı duyma, sevme ve kızma gibi eylemler bulunur. Ancak nefsin kendisi bunları yapamaz. Çünkü bu söylenen eylemler gerçekten karşıtlık özelliği taşırlar.⁷⁵¹ Cevher olan nefsin ise karşıtlığı yoktur. O zaman bu eylemleri bedende kim gerçekleştirecek? Nefsin eylemleri bizzat nefsin kendisinin eylemleri olamayacağından, bu eylemleri, ancak nefsin sahip olduğu yetiler gerçekleştirebilir.⁷⁵² Yine bununla ilgili olarak, nefiste farklılıklar vardır, bu farklılıklar canlıların maddesinden kaynaklanmaz, etkin olan nefsin yetilerinin birinin diğerinden farklı olmasından kaynaklanırlar. Bu nedenle farklı canlıların aynı oranda aynı yetiye sahip olmaları mümkün değildir.⁷⁵³ Şayet öyle olsaydı, canlıları çeşitli gruplara ayırmanın bir anlamı olmazdı. Zira aynı oranda, aynı yetinin varlığı “tek düze” bireylerin meydana gelmesini sağlardı.

Yeryüzünde tek tip birey olmadığına göre, bir tek nefes veya nefsin tek bir niteliği yoktur demektir. Nitekim ferdî bir insan kendi içerisinde bir anda düşünen, bir anda kızan ve bir anda seven bir varlıktır.⁷⁵⁴ Buna göre yetiler çok ve farklıdır. Yetilerin çok olması ve duruma göre farklılaşması bireylerin ve yaşamın farklılığını mümkün kılmaktadır.

Doğa felsefesinde hareket bölümünü incelerken İskender’in varlıkların hareket gücünü Platoncu ve Aristocu nefes anlayışına göre ele aldığını görmüştük. O zaman İskender’in nefsin yetilerine ilişkin düşüncelerinin Platon’un mu yoksa Aristoteles’in mi düşüncelerine yakın olduğunu veya kendine özgü bir düşünce tarzının olup olmadığını görelim. Platon

750 Aphrodisias, age., s. 18.

751 Krş. Aphrodisias, age., s. 21.; Aristoteles, age., (408b11–65) s. 44.

752 Aphrodisias, age., s. 20.

753 Aphrodisias, age., s. 58.

754 Aphrodisias, age., s. 56.

nefsin yetilerini şehvet (arzu) gücü, öfke gücü ve akıl gücü olmak üzere üç kısma ayırır. Ona göre akıl yetisi kötülüklerden sıyrılarak ait olduğu tanrılık âlemine yükselmek ister. Bu isteğin önündeki en önemli engeller ise çatışma halinde olduğu şehvet ve öfke yetileridir. Bu doğrultuda nefsin güçleri olarak şehvet, öfke ve aklın ele alınması Aristoteles'in değil, Platon'un görüşüdür.⁷⁵⁵ Buna göre Platon'un nefsin yetilerini ele almasının sade ve hemen anlaşılır olduğu, ancak bu anlayışta bütün canlı varlıklardan ziyade insanın merkeze alındığı görülmektedir.

Aristoteles ise hocası Platon'un ifade ettiği yetilerin nefsin bir kısım güçleri olduğunu kabul etmekle birlikte,⁷⁵⁶ ondan farklı olarak ilk önce canlıları bitki, hayvan ve insan olarak üç gruba ayırmış, sonra bu farklı canlı türlerinin her birine ayrı birer nefis tahsis ederek; bitkisel nefis, hayvanî nefis ve nihayet insanın kendine özgü faaliyetleri için de akıllı nefsten söz etmiştir. Bu çerçevede bitkilerde sadece bitkisel nefis; hayvanlarda bitkisel ve duyuşal nefis: insanlarda bitkisel, hayvansal ve insanî nefis bulunur. Ancak bunların hepsi birbirinden ayrı birer nefis olarak kabul edilir.⁷⁵⁷ Nefsin yetilerinin durumu tümüyle şekillerin durumuna benzer. Gerçekte, canlı varlıklarda olduğu gibi şekillerde de, önce olan daima sonra gelende bilkuvve bulunur. Örneğin üçgen dörtgende, besleyici nefis de duyuşal nefste mevcuttur.⁷⁵⁸

İskender, Aristoteles gibi, nefsin yetilerinin bir tane değil de, nebati, hayvânî ve insânî nefis olmak üzere üç kısma ayrıldığını belirtmiş ve her nefsin kendi içerisinde yetilerinin birden fazla olduğu hususuna ısrarla değinmiştir. Nefsin yetilerinin tekliği veya çokluğu tartışması doğrudan bitkilerin ve hayvanların fonksiyonlarını nefse değil, tabiata atfeden Stoacı Chrysippus'a karşı yöneltilmiştir. Çünkü Chrysippus nefsin yetilerinin çokluğunu, insandaki beş duyu arasındaki ilişkileri, konuşma ve yeniden üreme güçlerini ayırt ederek, nefsin yetisi olarak akıl olan yönetici ilkeyi kabul etmiş, diğerlerini kabul etmemiştir.⁷⁵⁹

İslam filozoflarından Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd Aristoteles'in ve İskender'in nefsin kısım ve güçlerine dair ayrımını kabul etmişlerdir. Buna göre canlı varlıklar bitkiler, hayvanlar ve insanlar şeklinde üç türe

755 Bkz. Kindî, *Nefs Üzerine (Fi'n-Nefs)*, çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006 s. 243–245.; Adamson, agm., s. 46.; Şulul, age., s. 111.

756 Bkz. Zeller, age., s. 206, 258.

757 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, s. 216–218.

758 Aristoteles, age., (414b28–32) s. 81.

759 Sharples, age., s. 55.

ayrılmaktadır. Varlık taksimine uygun olarak da nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere üç kısım nefis ortaya çıkmaktadır. Nefsin en aşağı gücü beslenme gücü olup bitkilere has olmakla birlikte, bütün canlı cisimlerde-bitkiler, hayvanlar ve insanlar – ortaktır. Bir sonraki duyusal güç olup hayvanlar kadar insanlara da aittir. Sonuncu akleden veya aklî nefis ise sadece insanlara özgüdür. Her varlıkta nefis bir tanedir. Ancak onun kuvveleri birden çoktur. Bu kuvvelerden her biri birbirinden müstakil olmayıp, aynı nefiste bulunurlar ve fonksiyonlarını müstakil olarak icra ederler.⁷⁶⁰ Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd genel olarak üç tarz nefis olduğu kabul etmekle birlikte, İslam filozofları içerisinde Kindî ve Râzî gibi bu sisteme uymayan filozoflar olduğu gibi, genel anlamda İskender gibi düşünseler de sistemin ayrıntılarında ondan farklı düşünen filozoflar da mevcuttur.⁷⁶¹ Bu nedenle İslam filozofları Aristoteles'ten ve İskender'den etkilenseler de, İslam felsefesini Yunan felsefesinin birebir kopyası gibi görmemek gerekir.

İskender'e göre nefsin yetileri birbirlerine göre belirli bir sıralamaya sahiptir. Onlardan biri birinci, diğeri ikinci vs. şeklinde bir sıralama mevcuttur.⁷⁶² Hiyerarşik sıralamada aşağıdan yukarıya doğru ilk olarak nebatî sonra hayvanî daha sonra da insanî nefsin yetileri gelmektedir.

3.1.2.1. Nebatî Nefis

Nefsin yetileri ve yetilerinin de belli aşamaları vardır. Hiç bir varlık, ilk yetilere sahip olmadan ikinci yetilere sahip olamaz. İlk yetiler beslenme, büyüme ve üremedir. Bu yetiler diğer varlıklarda da bulunur.⁷⁶³ Beslenme yetisi besleyici olduğu gibi büyüme ve üremeye de neden olduğundan nefsin ilk yetileri "besleyici nefis" olarak da ifade edilir.⁷⁶⁴ Aynı şekilde Aristoteles de bitkisel nefsi besleyici nefis olarak ele almış, bitkilerde ve hayvanlarda ortak olduğunu ve büyüme ve üremenin besleyici kısmın fonksiyonu, besleyici kısmın da büyüme ve üremenin nedeni olduğunu ifade etmiştir.⁷⁶⁵

Hayat nefsin var olmasından kaynaklanıyorsa ve sadece beslenme yeteneğine sahip olan varlıklar canlı ise, o zaman beslenme yetisi bilfil

760 Bkz. Fârâbî, age., s. 87–91.; İbn Rüşd, age., s. 39-118.; Black, Deborah L., *Psikoloji; Nefis ve Akıl*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Y., İstanbul 2007 s. 340.; Altıntaş, age., s. 130-131.; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 79-109.

761 Bkz. Black, agm., s. 340–355.

762 Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 21

763 Aphrodisias, age., s. 57.

764 Aphrodisias, age., s. 21-22.

765 Bkz. Aristoteles, age., (415a24–415b7) s. 84–85.

nefs demektir. Beslenme nefis olduğuna göre, aynı yetiyle aynı anda birçok farklı etkinlikte bulunmak mümkün müdür? Eğer beslenmeyi nefsin tek yetisi varsayarsak, nefis açısından diğer etkinlikler gerçekleştirilemeyecek demektir. Halbuki realitede bitkilerin birçok etkinliği vardır. O halde nefsin beslenme yetisi haricinde birçok yetisinin olması gerekir. Bu nedenle bitkilerde beslenme yetisine ilaveten büyüme ve üreme yetileri de bulunur.⁷⁶⁶

Stoacıların çoğu beslenme, büyüme ve üremeyi nefsin değil de tabiatın niteliği olarak görmüşlerdir. Ancak bazı Stoacılara göre beslenme ve büyüme nefsin bir niteliği değildir, üreme nefsin bir niteliğidir. Buna göre eksik nefis olan bitkilerin üreme özelliği vardır. Fakat hayvanların üremelerinden farklıdır. Stoacı Panaetius'a göre beslenme ve büyüme yetileri gibi üreme yetisi de nefsin bir parçası olmaktan ziyade tabiatın bir parçasıdır.⁷⁶⁷ Bu verilere göre Stoacılar arasında fikir birliği görülmemektedir.

İskender ise Stoacıların çoğunun düşündüklerinin aksine beslenmeyi, büyümeyi ve üremeyi tabiatın değil, nefsin yetileri olarak görmüştür. Ona göre bitkisel yetiler nefis veya nefsin bir cüzü veya nefsin bir niteliğidir. Onun cüzleri beslenme, büyüme ve üremedir. Basit cisimler ise doğal olarak var olurlar ve belli bir tabiata sahiptirler, kendileri nedeniyle beslenemez, büyüyemez ve üreyemezler. Zira tabiata sahip olan veya tabiata uygun olan şeylerin hiçbirisi bu niteliklere sahip değildir.⁷⁶⁸ Bu nedenle basit cisimler beslenme, büyüme ve üreme özelliklerine haiz değildir. Ancak beslenme, büyüme ve üreme ilk canlı varlık dediğimiz bitkisel nefsin nitelikleridir. Buna göre bu yetiler ilk canlının ilk canlılık belirtileridir.

Bitkisel nefsin basit cisimlerden olmadığını ifade etmek için farklılıklarını ortaya koymak gerekirse, toprak, ateş, hava ve su gibi basit cisimlerin tabiatı vardır. Fakat bu cisimlerin canlı olduğu söylenemez. Bu cisimlerde tabiat hareket ilkesidir. Ancak bitkiler hareketten daha fazla yetilere sahiptir. Bitkiler beslenirler, kendi kendine büyürler ve kendisi gibi şeyleri üretirler. Bu özellikler canlı varlığın ilk karakteristikleridir. Bu nedenle canlı varlığın canlı varlık olması nefis vasıtasıyla gerçekleşir.⁷⁶⁹

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd bitkisel nefis konusunu Aristoteles

766 Bkz. Aphrodisias, age., s. 58–59.

767 Bkz. Aphrodisias, age., s. 57–58. Sharples'e göre Stoacıların bitkilerden "canlı" gibi bahsettiğine dair hiçbir delil yoktur. Sharples, age., s. 58.

768 Bkz. Aphrodisias, age., s. 57–58.

769 Aphrodisias, age., s. 21.

ve İskender çizgisinde ele almışlardır; nebati nefsin üç kuvvesi vardır; beslenme, büyüme ve üreme. Büyüme ve üreme güçleri beslenme gücüne bağlıdır. Bu nedenle besleyici yeti lider, diğer yetiler hizmetçidir. Bu yetiler bitkilerde, hayvanlarda ve insanlarda bulunur ve varlığı koruyarak onun sürekliliğini ve canlılığını sağlar. Canlılığın sürekliliğini sağlayan beslenme gücünün ortadan kalkması, canlılığın cisminin ölümü ve yok olması anlamına gelir.⁷⁷⁰

Aristocu gelenekle Yeni Platoncu geleneğin farkı, bitkisel nefsteki üreme yetisinde görülür. Üreme gücü beslenme ve büyüme güçlerinin aksine, işlevini yerine getirirken kendisi dışında bir başka gücün daha katkısına ihtiyaç duyar. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sudûr teorisini benimseyen filozoflar bu harici gücün “faal akıl” olduğunu savunurken, İbn Rüşd Aristoteles’i ve İskender’i izleyerek bunun gök cisimleri ve onların hareketleri olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷¹ Nitekim bu konuda İskender cüzi suret dediği sabit yıldızlar küresinin ay-altı âleme etki ettiği, oluşu ve bozuluşu düzenlediği düşüncesindedir.⁷⁷² Buna göre Fârâbî ve İbn Sînâ üreme gücüne faal aklın etki ettiği düşüncesinde, Aristoteles, İskender ve İbn Rüşd ise sabit yıldızlar küresinin etki ettiği düşüncesinde olduğunu ifade edebiliriz.

3.1.2.2. Hayvânî Nefs

Bitkilerde bulunan birincil yetilerden sonraki ikincil yetiler hayvanlarda bulunur. Bu yetiler duyu ve şehvettir (impulsive-tahrik edici). Bitkilerin nefsi besleyici nefis olarak ifade edildiği gibi hayvanların nefsi de duyuşsal nefis olarak ifade edilir. Hayvanlarda bulunan bitkisel nefis bağımlıdır. Duyuşsal yetiler ise hayvanların kendisine özgü olması hasebiyle bağımsızdır.⁷⁷³ Nebâtî yetiler olmaksızın hayvânî yetilerin etkin olması mümkün olmadığından, birincil yetiler olmaksızın duyu yetisine sahip olmak da mümkün değildir. Fakat besleyici nefse sahip olan bitkilerin hayvanlara ait olan duyuşsal nefse sahip olması düşünülemez.⁷⁷⁴ Çünkü besleyici nefis bir alt mertebededir. Nitekim nebâtî nefisle hayvânî nefsin farklılığı burada ortaya çıkmaktadır.

770 İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s. 54.; Sarioğlu, age., s. 84-86.; Aydın, age., s. 208.

771 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya, Kahire 1980 c.1 s. 352-353.; Sarioğlu, age., s. 85.

772 Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 5*, s. 49.

773 Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 60.

774 Aphrodisias, age., s. 21.

Hayvanî nefsin yetileri duyu ve şehvettir. Duyu, beş duyunun haricinde idrak, tasavvur etme, hatırlama, tasdik etme ve temyiz etme kısımlarına ayrılır. Şehvet, duyuyla bileşiktir ve bütün hareketlerin ilkesidir. Şehvet yoksa canlılar duyudan yararlanamazlar, eylemde bulunamazlar. Bir anlamda varlıkların canlılıkları devam etmez. Şehvet ise öfke ve arzu güçlerini içerisinde barındırır. Hayvanlardaki şehvet, tasavvur ve tasdik yetileri ön plandadır, diğerleri ikinci plandadır. İkinci planda olanlar bilgiyi toplar, birinci planda olanlar ise bilgiyi değerlendirirler.⁷⁷⁵

Hem Aristoteles hem de İskender'e göre hayvanlar duyu yetilerine sahiptir. Doğaları gereği, duyu yetisiyle doğarlar. Onlar, duyuları nedeniyle kavradıklarını hafızalarında tutarlar. Ancak hafızaları güçlü olan hayvanlar, hafızaları güçsüz olanlardan daha zekidir ve daha fazla öğrenme kapasitesine sahiptir.⁷⁷⁶

Hayvanların eylemlerin oluşumuyla ilgili olarak doğal değişkenlik, hatırlama kapasitesi olarak bulunur. Sözelimi arılar ve karıncalar idrak gücüne sahiptir. Buna göre hayvanların daha fazla öğrenme kapasitesine (yetisine) sahip olduğunun söylenmesi, o hayvanların hafızalarının daha iyi olduğu anlamına gelir. Zira onlardan bazıları daha fazla öğrenebilir; birçok kuşlar gibi, onlar belli sesleri taklit ederler. Diğer yandan hayvanlar arasında mesela köpekler ve filler yetiştiricilerine cevap olarak bazı eylemde bulunurlar. Bu hayvanların daha fazla bilme yetisine sahip olması, daha fazla öğrenme yetisinin olduğunu göstermektedir. Bazı hayvanlar ise sadece hatırlamazlar, bir şeyin farklılığını ayırt edebilirler ve hatırladıklarını hafızalarında tanımlayabilirler. Bu da bazı hayvanların idrak gücüyle birlikte, tasavvur etme kapasitesinin de yüksek olduğunu gösterir. İskender'e göre bu hususları dikkate alarak her bir durumu Aristoteles açıklamıştır.⁷⁷⁷

Hayvanların ve insanların nefsinin zorunlu ve ortak olan üç kısmı vardır; Bitkiye ait olan yetiler duyu ve şehvet. Bunların her birinin canlı varlıklar için büyük yararlılıkları vardır. Canlı bir varlığın fonksiyonlarından ilki var olmak ve yaşamak, ikincisi eylemlerde bulunduğumuz şeyler hakkında yargıda bulunmaktır. Bitkisel nefse ait nitelikler canlı varlığın var olmasını ve yaşamasını sağlar, duyu ise yargıda bulunmaya yardımcı olur ve şehvetle de eylemde bulunur.⁷⁷⁸

775 Bkz. Aphrodisias, age., s. 21–22. Sharples'e göre irrasyonel hayvanlar için söylenen tasdikle, rasyonel canlı olan insanla ilgili tasdik farklıdır. Sharples, age., s. 22.; Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics 1, s. 17.

776 Aphrodisias, age., s. 16.; Aristoteles, *Metafizik*, (980b1) s. 76.

777 Aphrodisias, age., s. 17.

778 Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 22.

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre hayvani nefis, insanlarda ve hayvanlarda müşterektir. Bu nefis, nebati nefsten daha yetkindir. Hayvani nefis, nebati nefsin kuvvelerine ilaveten, muharrike, müdrike, vehmiye ve hatırlama-hafıza kuvvelerine sahiptir. Bu kuvveler arasında müdrike kuvvesi diğer kuvvelerin yöneticisidir.⁷⁷⁹

Fârâbî, müdrike gücünü zâhirî ve bâtnî olmak üzere iki kısma ayırmış, zâhirî idrak güçlerini beş duyu olarak, bâtnî idrak güçlerini ise müşterek his, muhayyile ve vehim olarak açıklamıştır.⁷⁸⁰ İskender ise beş duyu ve Fârâbî'nin idrak güçlerinin bâtnına dahil ettiği yetileri duyu yetisine ait olarak zikretmiştir. Fakat Fârâbî'ye göre hayvanlarda yönetici yeti müdrike kuvvesi iken, İskender'de şehvettir. Ayrıca Fârâbî'de mevcut olan zahir ve batın ayrımı İskender'de mevcut değildir.

3.1.2.3. İnsânî Nefs

İskender'in nefis anlayışı gereği insanlar alt kademedeki yetilere sahiptir. Buna göre insan şimdiye kadar sözünü ettiğimiz nebati ve hayvani nefislerin yetilerinin tamamına sahiptir. Bu nedenle insan nefsi bitkilerde bulunan birincil yetileri ve hayvanlarda bulunan ikincil yetileri içerir. İnsan, bütün bu yetilere ilaveten bir de akıl yetisine sahiptir. Nasıl ki bitkilerin nefesine sadece besleyici nefis, hayvanların nefslerine duysal nefis deniyorsa, insanlardaki nefse de aklî nefis denir. Zira akıl insanoğlunda var olan en mükemmel haslettir.⁷⁸¹ Bütün hayvanlar doğaları gereği, duyu yetisiyle doğdukları gibi, insanlar da bazı şeylerin bilinmesini sağlayan duyu yetisiyle var olurlar. Ancak buna binaen insan, türüne has olarak akılla birlikte dünyaya gelir.⁷⁸²

İskender, insanın öncelikle duyuları vasıtasıyla bilme niteliğine sahip olduğunu vurgulamış, duylara ait nefsin güç düzenlerini açıklamış, bu güçler sayesinde hayvanların yetkinliğinin birbirlerinden ayırt edildiğini ifade etmiştir. Nitekim insan, akıl sayesinde diğer hayvanlardan daha fazla yetkinliğe ve daha çok bilgiye sahiptir. Zira aklın gerçek yetkinliği bilmektir. İnsan bu özelliği ile diğer hayvanlardan daha mükemmel bir konumdadır.⁷⁸³

779 Bkz. Fârâbî, age., s. 87–90.

780 Bkz. Aydın, age., s. 210.

781 Aphrodisias, age., s. 22.

782 Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics 1, s. 16.

783 Aphrodisias, age., s. 16.

İskender, bilgi felsefesi açısından duyularla akılı karşılaştırmıştır. Ona göre en yüksek ölçüde tümelin bilgisini elde etmek zordur. Tümelin bilgisi basit ve yüzeysel şekilde duyularla elde edilen bilgiden çok uzaktır. Bu nedenle bu bilgi doğrudan duyularla elde edilemez. Aristoteles'in "tümeller, insanlar tarafından bilinmeleri en zor şeylerdir" diyerek, özellikle insanlar kelimesini kullanması, tümelin bilgisinin duyu algılarıyla elde edilen bilgileri aşmasından kaynaklanır. Nitekim doğanın bilinmesi ilk bakışta duyularla ilgilidir, ancak duyular her şeyin bilgisine sahip olmada yeterli değildir.⁷⁸⁴

Duyu yetisi her şeyi bilmek için yeterli olmadığından tümellerin bilinmesi konusunda duyuları aşan akıl yetisine ihtiyaç vardır. Bu nedenle akıl, insanî nefsin en önemli yetisidir.⁷⁸⁵ Buna göre duyularla her şeyi bilemeyen insan tümelleri ve tümellerle ilgili hususları akılla kavramaya çalışır.⁷⁸⁶ Akıl yetisinin amacı bilme eylemini gerçekleştirerek yetkinliğe kavuşmaktır. Öyle ki nefsin akıl yetisinin amacı teorik bilgiye sahip olmaktır.⁷⁸⁷

Canlılardaki hareket etme işlevi, akîlî yetinin düşünmesi ve tercih etmesi nedeniyle varlıkları hareket ettirmesi neticesinde gerçekleşir. Ayrıca nefsin yargı yetisi de vardır. Bu yeti de akılla birlikte var olur ve akıl tarafından yönlendirilir. Zira insandaki düşünme, kavrama ve karar verme eylemleri akla bağlıdır.⁷⁸⁸

Nefsin akıl kısmı tercih edicidir ve bu özelliğinden dolayı yönetici kısımdır. Nitekim tercih etme, nefsin akıl kısmı tarafından yerine getirilir. Hayvanlarda var olan algılama kısmı insanî nefste ikincildir ve bağımlıdır. Zira algılama tasdik etme, hatırlama ve tasavvur etmeye bağlı olduğundan dolayı ilinekseldir. Hayvan cinsinde bulunan ortak duyular, insanî duyulardan açıkça farklıdır. Bu nedenle insanları hayvanlardan farklı ve üstün kılan insanî yetilerdir.⁷⁸⁹

Âlemdeki varlıklar arasında sadece insan semavi varlıkla nefsin kuvvelerinden en mükemmeli paylaşıyor. Bu en mükemmel kuvve nefsi-nâtika (rasyonel nefis) olan akıldır. İnsan, nefsi-nâtikayla yapması ve

784 Aphrodisias, age., s. 29.; Aristoteles, age., (982a24) s. 82.

785 Aphrodisias, age., s. 23.

786 Aphrodisias, age., s. 24.

787 Aphrodisias, age., s. 11.

788 Bkz. Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 22-23.

789 Aphrodisias, age., s. 60.

yapmaması gereken şeyler hakkında düşünür ve araştırır. İnsanın nefsi, gayr-i nâtk (irrasyonel) olarak adlandırdığımız diğer hayvanların nefsi gibi değildir. Gayr-i nâtk nefisler zihinlerinde canlanan görüntüleri (tahayyül) takip ve tasdik ederler. Yapmak istedikleri şeyleri araştırmaksızın yaparlar. Ancak tüm hayvanların arasında sadece insan yapması gereken şeyi zihninde canlandırdıktan sonra, tahayyül ettiği şeyi tasdik edip etmeyeceğini araştırma ve düşünme gücüne sahiptir.⁷⁹⁰

Akıl yetisinden dolayı, insan kendi fiillerinin nedenidir. Bu nedenle fiillerinin gerçekleşmesinde kendisinin güç yetirebildiği şeylerin tamamında “neden” bizzat kendisidir. Şüphesiz o yaptığı şeylerin karar vericisi, tercih edicisi ve fail nedenidir.⁷⁹¹

İskender’in nebati, hayvani ve insani nefisle ilgili açıklamalarına baktığımızda, nebati ve hayvanî nefsi gayr-i nâtk nefis olarak, insanî nefsi ise nefs-i nâtkı olarak adlandırdığını ifade edebiliriz. İskender’deki bu ayrım aynı şekilde Fârâbî’de de mevcuttur.⁷⁹²

El-Ehvani’ye göre Kindî nefsin yetileri konusunda Platon’un düşüncelerini Kur’an öğretilerine daha yakın bulduğu için Aristoteles’e tercih etmiştir.⁷⁹³ Kindî, Platon’da olduğu gibi, nefsin içerisindeki açık çatışma olgusundan hareketle nefsin üç yetisinin olduğunu ileri sürer; bunlar öfke, şehvet ve akîl güçtür. Yapısının şerefli oluşundan ötürü akli nefis bedende açığa çıkan arzu ve öfke gücüne zıt bir karaktere sahiptir. Çünkü öfke gücü bazen insanı tahrik ederek çok kötü işler yapmaya sevk eder; fakat akıl ona karşı koyar ve öfkenin yapmak istediğine engel olur. Buna göre Kindî, Platon’da olduğu gibi, akîl nefse bedende açığa çıkan arzu ve öfke güçlerini yönetme, sürücü olarak davranma hakkını vermiştir.⁷⁹⁴ Buna göre Kindî’nin nefsin yetileri konusundaki görüşlerinin İskender’in düşüncelerinden farklı olduğunu ifade edebiliriz.

Fârâbî ve İbn Sînâ hayvanî nefste insanlarda ve hayvanlarda müşterek olan nefsin fonksiyonları arasında ortak duyu ve hayal gücünden ayrı olarak bir de vehim gücünün olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁷⁹⁵ İbn Rüşd ise ortak

790 Afrudîsî, İskender, *Fi’l-İstidâât*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi’l-Yünâniyyeti*, Dâru’l-Maşrık, Beyrut 1971 s. 80.

791 Aphrodisias, age., s. 209.

792 Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 122.

793 Şulul, age., s. 115.

794 Şulul, age., s. 114–115.

795 Bkz. Fârâbî, *Kitab-u Ara-i Ehli’l-Medineti’l-Fadıla*, s. 87–90.; Özden, age., s. 119–120.

duyu ve hayal gücü varken vehim gücünün olmasına gerek görmemiştir.⁷⁹⁶ İskender ise vehim gücünden bahsetmemiştir.

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd nefis konusunun ayrıntısında İskender'den farklı düşünceler de, nefsin yetileri, yetiler arasındaki sıra düzeni, birincil yetiler olmadan ikincil yetilerin fonksiyonlarını gerçekleştiremeyeceği anlayışıyla ilgili tespitlerinde İskender'le birlikte Aristocu çizgiyi takip etmişlerdir.⁷⁹⁷ Kindî ise nefsin yetileri konusunda Platoncu çizgiyi izlediği için hem İskender'den hem de Fârâbî'den, İbn Sînâ'dan ve İbn Rüşd'den farklı düşüncelere sahiptir.

3.1.3. NEFS-BEDEN İLİŞKİSİ

Nefs konusunu araştıran filozofların çoğu nefis ve beden ilişkisine değinmiştir. Felsefe tarihinde filozofları ve şârihleri, özellikle İskender'i bu konuda en fazla meşgul eden Platon'un, Aristoteles'in ve Stoacıların düşünceleri olmuştur. Platon'a göre nefis bedenin ilkesi olan maddeden tamamen farklı bir ilke, tinsel bir cevherdir. Tabiatı maddenin tabiatına aykırı olduğundan maddeyle veya bedenle birlikte bulunması onun doğasıyla uyumsuz. Ancak beden ile nefis bir araya geldiği zaman tabiat, bedene hizmet etmeyi, nefse riyaseti emreder. Bedenden soyutlanan akli nefislerin yeri, feleğin ötesinde, yaratıcının nurunun bulunduğu tanrılık âlemidir. Nitekim nefis akledilir âlemden düşmüştür. Beden ise nefsin doğal faaliyetlerini gerçekleştirmesi için bir alet, bir yardımcı olmaktan çok, ona engel bir şeydir. Zira nefis, bedenden tümüyle farklı bir varlık düzenine aittir.⁷⁹⁸

Fârâbî, Platon'un nefsin bedenden önce var olmadığı görüşünde olduğunu ifade etmiştir.⁷⁹⁹ Ancak Wisnovsky'e göre nefsin nihayetinde kendisine ilişeceği bedenin doğumundan önce var olduğu ve bedenin ölümünden sonra da varlığını sürdüreceği anlayışı ilk defa Platon'un eserlerinde özellikle *Phaedo*'da ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Plotinus ise *Enneadlar*'ında bu teoriyi genişletip sistemleştirmiştir. Platon'un söz konusu eserinin bazı parçaları dokuzuncu yüzyılda çeşitli değişiklikler yapılarak *Aristoteles'in Teoloji'si (Esûlucyâ)* ismiyle Aristoteles'e atfen Arapçaya tercüme edilmiştir. Platoncu psikolojinin Aristoteles'in

796 Sarioğlu, age., s. 93–94.

797 Özden, age., s. 239.; Sarioğlu, age., s. 95.

798 Bkz. Platon, *Phaidon*, çev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi Ragıp Atademir, MEB Y., İstanbul 1989 s. 80.; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, s. 359–378.; Şulul, age., s. 103, 111.

799 Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 125.

teolojisindeki şekline göre nefsin birisi yukarıya, akıl âlemine doğru, diğeri aşağıya, madde âlemine doğru olmak üzere iki eğilimi vardır. Aşağıya doğru inen nefs evrensel nefsten ayrılarak kendisini, onu almaya meyilli belirli bir bedende ferdileşmiş olarak bulur. Nefs, bedenle birlikte olduğu müddetçe hazlarla mücadele eder. Bedenin arzularıyla mücadelede yenik düşen nefsler ölümünden sonra tekrar bu dünyaya gelirler. Geliş ve gidişler neticesinde nefis mükemmelleştiğinde, akledilir âleme katılır ve asla maddî dünyaya dönmez.⁸⁰⁰

Aristoteles'e göre nefis bedenden ayrı bir varlık olmasına rağmen yine de bedeninin formu ve entellekheiası olduğu için ondan ayrılmaz; bu nedenle nefis ve beden birbirine bağımlıdır. Zira nefis fonksiyonlarını bedenle birlikte gerçekleştirebilir. Nefs bedene hayat veren ve onu düzenleyen bir ilk ve bundan dolayı da bedenden ayrılmayan bir şeydir.⁸⁰¹ Aristoteles'in düşüncesinde, Platon'daki nefis ve beden arasında görülen tezatlıktan ziyade daha yakın bir ilişki vardır.

Aristoteles, Platon'da net bir şekilde gözükken nefis-beden düalizmini, nefsi tanımladığı entelekheia kelimesi ile aşmaya çalışmıştır. O, nefsin bir "entelekheia" olduğunu - yani nefis bir var oluş hali, bir başka deyişle bilkuve var olma halinin aksine bilfiil var olma durumudur- söylemiş ve ayrıca nefsin bedenle ilişkisinin formun maddeyle ilişkisine benzediğine işaret etmiştir. Form-madde benzetmesi İskender'i, Aristoteles'e göre formun maddeden ayrılamamasında olduğu gibi, (her ne kadar madde ve form kavram düzeyinde ayrılabilir olsalar da –kata ton logon-) nefsin bedenden ayrılamayacağını düşünmeye sevk etmiştir.⁸⁰²

Formun maddesinden ayrılamayacağı düşüncesi, bedeninin ölümlü olmasına binaen nefsin de ölümlü olması gerektiği fikrine yol açmıştır. İskender, bu çerçevede *De Anima*'da nefis konusunu madde ve form açısından analiz etmiş, beden ve nefsin ölümlü olduğunu ifade etmiştir.⁸⁰³ Wisnovsky'e göre Aristoteles "entelekheia" kelimesiyle nefsin bedenden ayrılmazlığını ifade etmiş, İskender ise nefsin bedenden ayrılmazlığını ifade eden bu kavramı, nefsin bedeni tamamlaması anlamında yorumladığı gibi, bu kelimeye verdiği anlam itibarıyla nefsin ölümlü olduğunu belirtmiş ve Aristoteles'in nefsin ölümsüzlüğüne dair ifadelerini de hayal ürünü olarak kabul etmiştir.⁸⁰⁴

800 Wisnovsky, agm., s. 110.

801 Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (412a27-413a6) s. 66–70.

802 Wisnovsky, agm., s. 112.

803 Bkz. Aphrodisias, *De Anima*, s. 1–36.

804 Wisnovsky, agm., s. 112.

Stoacıların genelinin nefis ve beden ilişkisi konusundaki görüşlerine baktığımızda, onlar nefis ve bedeni cisim olarak değerlendirdikleri için her ikisinin de cisim olduklarını iddia etmişlerdir. Öyle ki onlara göre aynı bedende biri diğeriyle ilgili birçok farklı cisim vardır. Maddî olan nitelikler bileşme ve ayrılma özelliğine sahiptir. Ayrıca nitelikler de cisimdir. Sonuç olarak nefis cisim ve pasif kuvvedir. Bu nedenle de beden nefis karşıtlığından veya farklılığından söz edilemez. İskender'e göre eğer Stoacıların söyledikleri gibiyse, o zaman nasıl olur da nitelikler bedende veya cisimde azalmazlar veya artmazlar? Azalmazlar veya artmazlar, çünkü nitelikler cisim değildir.⁸⁰⁵ Ayrıca nefis cisim olmadığı için pasif bir kuvve de değildir. Zira nefis soyut bir formdur, form maddeye bağımlı olmadığı için nefis de bedene bağımlı değildir.⁸⁰⁶ Bağımlı olmayan bir şey de cisim olamaz. Görüldüğü üzere İskender, Stoacıların nefsi cisim olduğuna dair ileri sürdükleri iddialara cevap vermekte ve nefis ve beden farklı yapılarla ait olduğunu vurgulamaktadır.

İskender'e göre nefis, hareket ettiricilik özelliğine sahip olduğu için canlı varlığın içkin hareket nedenidir ve bedeni hareket ettirir. Hareket ettiren nefsin, Aristoteles'te olduğu gibi, kendisi hareketsizdir. Kendisi hareketsiz olan nefsin bedeni hareket ettirmesi iyilik ve aşk objesine yönelmekle gerçekleşir.⁸⁰⁷ Buna göre nefis beden hareket ilkesidir ve nefis olmadığı müddetçe beden hareketsiz kalacak demektir. O zaman hareketsiz kalan beden canlı olduğu söylenemez.

Eğer canlı varlıklar "can" özelliğine sahip olmaksızın var olamazlarsa, nefis doğuştan olmadığını söylemek doğru değildir. Nefis gibi bazı şeyler vardır ki onlar olmaksızın canlıların varlıklarını devam ettirebilmeleri mümkün değildir. Sözelimi "kan" sahibi canlılar, o olmaksızın varlığını devam ettiremedikleri gibi veya suya gereksinim duyan varlıkların, su olmaksızın canlılıklarını devam ettiremedikleri gibi, nefis olmadan da canlı varlıklar canlılıklarını devam ettiremezler. Bu nedenle *nefis doğuştandır, bedenle hem zamandır*. Zira canlı yaşamına onunla başlar ve yaşamını onunla devam ettirir.⁸⁰⁸

Bu çerçevede nefis, bedende olmadığı müddetçe, cisim canlı sayılmadığı gibi, nefis bedenden ayrıldıktan sonra da cisim canlı sayılmaz.

805 Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 50–51.

806 Aphrodisias, *age.*, s. 66.

807 Aphrodisias, *age.*, s. 23.; Aristoteles, *Fizik*, (259b2–3) s. 16–20.

808 Aphrodisias, *age.*, s. 55.

Nitekim nefis olmaksın hiçbir cisim canlı kabul edilmez. Nefis cisimde olduğu zaman cisim canlı olur ve nefisle varlığını devam ettirebilir. Ancak her cisimde kayıtsız şartsız nefis bulunmaz. Eğer her cisimde nefsin olması gerekseydi, o zaman her cismin canlı olması gerekirdi. Bu anlayışa göre basit cisimler olan ateş, hava, su ve toprağın da nefse sahip olan bir varlık olması kaçınılmaz olurdu. Bu ise mümkün değildir.⁸⁰⁹

Her cisimde nefis yoktur. Ancak nefsin olduğu canlı cisimde, ontolojik olarak nefis bedenden üstündür. Bu üstünlük, değer ve fazilet, form ve fiil açısındandır. İnsanın nefis yönü yönlendirici lider, beden yönü hizmetçidir, nefis yönü çok saygı değer, beden yönü daha az saygı değerdir. Beden, nefse göre bir varlığa sahip, ancak nefis bedende veya bedenledir. Yaşayan varlığın ilk ve önemli özelliği nefis, sonra bedendir.⁸¹⁰

Cisimler bir şeyden etkilendiğinde, çoğu zaman ilineksel olarak cisimlerdeki tinsel şeyler de bu durumdan etkilenir. Örneğin nefis ve bedenden oluşan canlı varlığın bedeninden bir yer kesildiğinde, acısını nefsiyle hisseder. Aynen bunun gibi yürüyen, gören, arzu eden, seven ve nefret eden canlı varlıktır. Bu özellikler nefse aittir. Bedenin de sıcaklık gibi etkilendiği yollar vardır. Bunlar nefisle ilgili değildir.⁸¹¹ İskender, nefse ve bedene ait farklı etkilenme şekillerden söz etmekle birlikte, bir pasajında bedenin organları tarafından yapılan fiillerde olsun, bir takım idrak ve hezeyanlarda olsun hepsinde nefsin tasarrufunun ve teklifinin söz konusu olduğunu ifade etmiştir. O halde insanda hakiki fail nefstir. Bedenin nefis bulunmaksızın hiçbir hareketi ve tasarrufu olamaz. Nefis, çeşitli kuvveleri vasıtasıyla bedenin çeşitli organlarını harekete geçirir. Böylece fiiller beden tarafından işlenir.⁸¹²

İskender, madde ve form konusundan yola çıkarak, beden ve nefsin bir arada oluşunu açıklamak için ya madde ve formun karışımı gibi, beden ve nefis “in karışımı”, beden ve nefis “den oluşmak”ı; ya da madde ve formun bileşimi gibi beden ve nefis “in bileşimi” olarak iki bakış açısı ortaya koymuştur. Ona göre eğer madde ve form “dan oluşmak”ı “nın bileşimi” diye döndürürsek problem değişir: bedenle nefsin bileşimde form ve maddenin hiçbir şekilde cismin birbirine bağımlı bölümleri olmadığı

809 Aphrodisias, age., s. 66.

810 Aphrodisias, age., s. 51.

811 Aphrodisias, age., s. 54.

812 Özden, age., s. 111–112.

ortaya çıkar.⁸¹³ Bu ise beden ve nefsin ilineksel olarak bir arada bulunduğu anlamına gelir. Ayrıca yine varlık, beden ve nefsin bileşiminden oluşur dersek, nefsin, kendine özgü ve tek şey olarak varlığını bedenle devam ettirdiğini ifade etmiş oluruz.⁸¹⁴

Çevremizde gördüğümüz basit dört cisimden oluşan karışımlar yaşayan canlının karışım olduğunu gösterir.⁸¹⁵ Buna göre eğer nefsin bir bütün olarak boylu boyunca bedeninin içerisine karışmış olduğunu kabul edersek, yaşayan varlığın en önemli yönünün nefis ve beden olduğunu ifade etmiş oluruz. Böyle olursa, beden ve nefsin *balın su veya sütle karıştığı* gibi birlikte yok olduğunu ve değiştiğini de kabul etmiş oluruz.⁸¹⁶ Ancak realitede özellikleri farklı olmasına rağmen birey beden ve nefsin karışımından oluşur dersek, beden ve nefsin özelliklerini dikkate aldığımızda bu, *bal ve şarabın karışımı* gibi absürd bir şey olur. Varlık, nefis ve bedeninin bileşimidir dediğimizde, onlardan ikisi de farklı bir varlık alanına ait olduğu için birbirlerinden farklı olduklarını kabul etmiş oluruz. Diğer açıdan nefis, bütün olarak bedende ve bedene karışır dediğimizde, her zaman için ikisinin “tek ve başka bir şey” olarak birlikte kendi varlıklarını devam ettirdiklerini ifade etmiş oluruz.⁸¹⁷

Neticе olarak beden ve nefis ikisi de ontolojik olarak farklı varlık alanlarına aittir. Ancak İskender, Platon’dan farklı olarak Aristoteles çizgisinde bedenle nefsin uyumunu⁸¹⁸ ve birlikteliğini anlatmak için nefsin bedenle bileşik veya karışık olduğuna dair ifadeler ileri sürmüştür. Ancak ontolojik olarak ikisinin de birbirlerinden tamamen farklı olduklarının bilincindedir. Nitekim cevher, form, fil, tinsellik, şeref, değer, nitelik ve tabiatları yönünden nefsin bedenden “iyi” ve farklı bir varlık olduğunu ifade etmesi bunu göstermektedir. Buna göre olsa olsa ilineksel olarak nefisle bedeninin birlikteliği bal ve şarabın birlikteliği gibi bir şey olabilir.

Nefis, bedende bir tabak içerisinde bulunan bir şey gibi bir şey değildir. Bir bütün olarak bedende ruhsal bir şey de değildir. Nefis ve beden biri diğerini gerektiren bitişiklik ilkesiyle de bir arada değildir. Aslında ne bütün olarak beden ruhsaldır, ne de hiç ruhsallıkla ilgisi olmayacak değildir.⁸¹⁹ Buna göre nefis ne kendisiyle ne de başka bir şeyle bileşir ve bileştirilir,

813 Sharples, age., s. 71.

814 Aphrodisias, age., s. 51.

815 Aphrodisias, age., s. 52.

816 Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 50.

817 Aphrodisias, age., s. 51.

818 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (412b16) s. 68.

819 Aphrodisias, age., s. 49.

ancak nefsin cisimle niteliği ve sıfatı birlikte olur. Bedenle nefsin bileşmesini sağlayan nefsin nitelikleri ve sıfatlarıdır, onlar yok olduğunda aralarındaki ilgi kopar ve arda kalan cisim ve beden kendi varlığını devam ettiremez.⁸²⁰

İskender'in bazı ifadelerinde nefsin bedensiz, bedeninin nefissiz olabileceği, bazı ifadelerinde nefsin ve bedeninin birbirine ihtiyaç duyacağı, bazı ifadelerinde ise birbirlerine ihtiyaç duymayacağı yönünde çelişkili ifadeleri var. Ancak genel anlamda felsefi görüşlerine baktığımızda özellikle madde-form anlayışı gereği bedenle nefsin mantıksal düzlemde ayrı ayrı var olabileceklerini, ancak realitede birlikteliğinin izahı zor da olsa yaşamın nedeni olarak birbirlerine muhtaç olduklarını ifade edebiliriz.⁸²¹

İslam filozoflarının nefs-beden ilişkisiyle ilgili düşüncelerine gelince, Kindî bedenle nefsin ilişkisi konusunda tenasüh konusunda Platon'a katılmamakla birlikte, genel olarak Platoncu bir yaklaşıma sahiptir. Ancak nefsin bedenle yetileri vasıtasıyla ilgi kurduğu, bu ilginin ilineksel olduğu, nefsin yöneten bedeninin yönetilen olduğu hususunda İskender'le benzer düşünceler içerisindedir.⁸²²

Fârâbî'nin nefis anlayışı ise Yeni-Platoncu çizgidedir. İskender'le nefsin hareket ilkesi olması, bedenle nefsin yetileri vasıtasıyla ilgi kurması, nefsin bedenden ayrı cevher olması konularında benzer düşüncelere sahiptir. Ancak nefsin ay-altı âlemlerle ilgisinden çok ulvi âlemlerle ilgisinin olması konusunda farklı düşünmektedirler.⁸²³ İbn Sînâ ile İskender nefis ve bedeninin hem zaman olduğu, nefsin bedene hayat kazandırdığı, varlığın içkin nedeni olduğu, nefsin bedenle yetileri vasıtasıyla ilişki kurduğu ve aklın doğuşla birlikte var olduğu konusunda benzer düşüncelere sahiptir.⁸²⁴

İskender'in net olmadığı bedensiz nefsin var olabileceği konusunda İbn Sînâ daha net izahlar yapmış ve bu durumu kendine özgü olarak "uçan adam" istiaresiyle açıklamıştır. Uçan adam istiaresiyle nefsin bedensiz olarak kaim olacağını açık ve net bir şekilde ortaya koymuştur. Buna göre beden nefissiz olarak hiçbir şey ifade etmez ama nefsin bedene ihtiyacı yoktur ve nefis bedenden ayrıdır, ebedîdir.⁸²⁵ Nitekim İbn Sînâ nefis konusunda

820 Bkz. Aphrodisias, age., s. 47- 48.

821 Aphrodisias, age., s. 48-54.

822 Bkz. Kindî, *Cisimsiz Cevherler Üzerine (Fi Ennehû Tücedu Cevâhiru lâ Ecsam)*, çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefi Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006 s. 240.; Kindî, *Nefs Üzerine* s. 243-244.; Adamson, agm., s. 46.; Şulul, age., s. 119-120.

823 Bkz. Fârâbî, *Kitab-u Ara-i Ehli'l-Medineti'l-Fadila*, s. 137-135.; Aydın, age., s. 204-206.

824 Özden, *İbn Sînâ – Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, s. 110-113.

825 Özden, age., s. 109.

spiritualist filozoflardan ve Fârâbî ve bazı meşhur tabiplerden etkilenmiştir. Bu etkiyle birlikte, elde ettiği bilgileri İslamî kültürle mezcetmiş ve bu terkipten kendine has, orijinal bir nefis teorisi geliştirmiştir.⁸²⁶

İbn Sînâ, Aristoteles ve İskender gibi insan nefsinin akıl kısmının, bir parçası olduğu beden varlığına gelişle birlikte var olduğuna inanır. Diğer yandan –bu defa Platon ve Plotinus gibi- insan nefsinin akıl yetisinin, daha önce bir parçası olduğu beden ölümünden sonra bile varlığını devam ettirdiğini düşünür. İlk bakışta İbn Sînâ'nın yaklaşımı, Aristoteles ve İskender'i, Platon ve Plotinus'la bilinçli ve fakat ham bir uyuşturma çabasına benzer. Daha yakından yapılacak bir incelemede ise İbn Sînâ'nın yaklaşımı Yeni-Platoncu (Aristoteles ile Eflatun'u uzlaştırma) projesinin bir sonucudur.⁸²⁷

İbn Rüşd'e göre İskender'in de dediği gibi, nefsin tam olarak tanımlanması mümkün değildir. Zira nefsi tam olarak tanımlamak mümkün olsaydı, onun beden hangi organında bulunduğu ya da hangi organa bağlı olduğu problemi de çözülmüş olurdu. Nefsi tanımlamak mümkün olmadığına göre yetileri dikkate alınarak ancak tasviri yapılmıştır.⁸²⁸

İbn Rüşd'e göre nefsin hangi organa bağlı olduğu kesin bir şekilde ayırt edilememektedir. Halbuki nefsin çeşitli işlevlerinin hangi organ aracılığıyla yerine getirildiği rahatlıkla anlaşılabilir. Ancak yine de insan nefsin kendi bedeninde olduğunun farkında ve şuurundadır. İşte tek başına bu şuur bile, nefsin bedenden bağımsız bir varlığa sahip olduğunu göstermeye yeterlidir. Nefis bazı işlevlerini maddî organlar vasıtasıyla gerçekleştirir, ancak bu nefsin cisme bağlı olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla nefis, var olma konusunda bedene muhtaç olmadığı gibi, varlığını devam ettirme konusunda da (ölümsüzlük) bedene ihtiyacı olmadığından, beden yok olması nefsin de onunla birlikte yok olmasını gerektirmez.⁸²⁹

İbn Rüşd, Aristoteles ve İskender gibi beden nefis ilişkisini madde suret ilişkisine benzetir. Ancak madde ve suretin oluşturduğu bileşimde bileşime katılan unsurların birinin diğerinden ayrılması ve biri olmaksızın diğerinin olması mümkün değildir. Fakat nefis beden ilişkisinde bir terkipten değil, ittisalden söz edilir. Bu nedenle de nefis ve beden ilişkisinde ayrılmazlıktan

826 Özden, age., s. 105–106.

827 Wisnovsky, agm., s. 108.

828 Sarioğlu, age., s. 81.

829 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya, Kahire 1980 c. 2 s. 833-834, 846.; Sarioğlu, age., s. 80-82.

veya bedenın yok olmasının nefsin de yok olmasını gerektireceği gibi bir durumdan bahsedilemez. Nefsin suret yönünde (konumunda) görölmesi ise onun bedenın yetkinliği olması, ayrıca o olmaksızın bedenın varlığını devam ettirememesinden ileri gelir. Bu anlatılanlardan nefsin varlığı bakımından bedene muhtaç olmadığı, dolayısıyla bedenden ayrııldıktan sonra da varlığını sürdüreceği sonucu çıkar. Bununla beraber onun bir takım işlevlerini bu ilişki sebebiyle ortaya çıktığı ve organlar vasıtasıyla işlediği de bilinir. Nefs beden ilişkisi sona erince, nefsin bedenle ve maddî nesnelere ilişkisi sona erer. Maddî nesnelere doğrudan alakalı fonksiyonları durur, aletinden mahrum kalan güçler görev yapamaz hale gelir. Bununla beraber nefsin maddeden soyut ve bağımsız tek gücü olan akıl, en azından kendi bilincinde olacağı için işlevini ve dolayısıyla varlığını sürdürür.⁸³⁰ İbn Rüşd bu düşüncelerini desteklemek için Kur'an-ı Kerim ayetlerine işaret eder.⁸³¹

Nefsin tanımının yetileri vasıtasıyla yapılabileceği, nefisle bedenın nefsin yetileri aracılığıyla ilişki kurabileceği, bedenle nefsin ilişkisinin madde-form ve ittisale göre açıklanması hususları İskender'in İbn Rüşd'deki yansımaları olabilir.

Ülken, nefsin bağımsız bir cevher olduğu fikrinin ilk olarak İbn Sînâ tarafından tespit edildiğini, Aydın ise bu fikrin daha önce Fârâbî tarafından benimsendiğini ifade etmiştir.⁸³² Ancak İskender, daha önceden nefsin bedenden bağımsız bir cevher olduğunu kabul etmiştir.⁸³³

İskender'in düşünceleriyle Kindî, Fârâbî, İbn Rüşd'ün nefisle ilgili düşüncelerini yer yer karşılaştırdık. Aristoteles'ten ziyade bu İslam filozoflarının düşüncelerini İskender'le karşılaştırmayı ve İskender'den etkilenip etkilenmediklerini ortaya koymaya çalıştık. Zira İbn Rüşd, üç nefis şerhinde (*Büyük, Orta ve Küçük Şerh*) Themistius ve İskender'in görüşlerini detaylı olarak sunmuş ve İslam filozoflarını da bu iki filozofun düşüncelerinin uzantısı olarak görmüştür.⁸³⁴

Sonuç olarak İskender'e göre nefis bedenın hakiki faili, hareket ilkesi ve hayat ilkesidir. Bedenden değer, fazilet, form, fil ve cevher açısından

830 Sarioğlu, age., s. 96–97.

831 "Nefisleri öldükleri sırada ve ölmeyenleri de uyku esnasında ancak Allah alır; ölümlüne hükmettiklerini alıkoyup diğerlerini belli süreye kadar (bedenlerine) gönderir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için deliller vardır." Zümer 39/42. Sarioğlu, age., s. 97–98.

832 Bkz. Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s. 204–206.

833 Bkz. Aphrodisias, age., s. 64.

834 Bkz. Arkan, agm., s. 21.

üstündür. Ancak var oluşları ve yok oluşları hem zamandır.⁸³⁵ İskender, nefis konusunda Stoacıların nefis konusundaki düşüncesiyle ilgili bilgiler vererek, bir taraftan onlarla hangi alanda münakaşa ettiğini izah etmiş, diğer taraftan da bu konuda Stoacıların düşüncelerinin bilinmesini sağladığı için iyi bir felsefe tarihçiliği ortaya koymuştur.⁸³⁶

3.2. İSKENDER AFRODİSİ'NİN AKIL ANLAYIŞI

Felsefe tarihinde akıl konusunda en fazla üzerinde durulan ve incelenen eser Aristoteles'in *De Anima'sı* olmuştur. *De Anima'nın* özellikle akıl konusu, 16. yüzyıl sonuna kadar Grek yorumcuları, Ortaçağ İslam, Yahudi ve Hıristiyan filozofları ve Avrupalı düşünürleri meşgul etmiştir.⁸³⁷ Aristoteles'ten sonra ilk olarak Lise'nin başkanı olan Theophrastus'un akıl konusunu yorumladığı, ancak yorumlarının günümüze ulaşmadığı bilinmektedir.⁸³⁸ Theophrastus'tan sonra Peripatetik felsefe içerisinde *De Anima*'yla meşgul olan, onu yorumlayan ve eserleri günümüze ulaşan en önemli filozof İskender Afrodisi'dir.⁸³⁹

İskender'in akılla ilgili düşünceleri, son yıllarda giderek artan bir ilgiyle izlenmiş ve tartışmalarda önemli bir şekilde ondan yararlanılmıştır.⁸⁴⁰ Akıl alanında özellikle etkin akıl konusunda Latin Ortaçağ düşünürlerinin, Rönesans entelektüelleri, teologları ve filozoflarının, Arapça yazan filozofların, Yahudi filozofların ve teologların, hepsinin büyük ilgisini çekmiştir.⁸⁴¹ Fahri'ye göre İskender'in *De Anima'sının* İslam dünyasına geçişiyle birlikte, Aristoteles'in psikoloji ve özellikle akıl nazariyesiyle ilgili düşünceleri Arap fikrinin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır.⁸⁴²

İskender'in akıllı konu alan üç adet önemli eseri vardır. Birincisi, İskender'in kendi eseri olan *De Anima*; ikincisi Aristoteles'in *De Anima'sını* yorumladığı şerh olan *De Anima*; üçüncüsü sadece akıl konusuna hasredilen *De Intellectu'dur*. Antik yorumcuların referanslarından Aristoteles'in *De Anima'sına* yazmış olduğu yorumun kaybolduğu anlaşılmaktadır.

835 Bkz. Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics 5, s. 125.; Aphrodisias, Supplement to the Soul, s. 18-19;58-59.

836 Aphrodisias, age., s. 66.

837 Bkz. Davidson, age., s. 7-9.

838 Hyman, Arthur, *İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler*, çev. Atilla Arkan, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sakarya 2002 S. 6 s. 51-52.

839 Bkz. Davidson, age., s. 7-9.

840 Schroeder and Todd, age., s. X.

841 Schroeder and Todd, age., s. 1.

842 Fahri, age., s. 15.

Mevcut olan *De Anima* ise bir yorum değil, nefis üzerine yazılmış kişisel bir incelemedir. Bu eserin otantikliği tartışılmıştır, ancak Davidson'a göre, bu eserin İskender'e aidiyetinden şüphe yoktur. Öyle ki Moraux, ilk önceleri *De Anima* ve *De Intellectu*'nun İskender'in eseri olmadıklarını söylemiş, ancak araştırmaları sonrasında İskender'in eserleri olduğuna kani olmuştur.⁸⁴³ İskender'in *De Anima*'sı ile *De Intellectu*'su arasındaki doktrinlerin benzerliği de eserlerin ona aidiyetini göstermektedir.⁸⁴⁴

De Intellectu'su ise Bağdat'ta 9. yüzyılda Huneyn b. İshak ve oğlu İshak b. Huneyn'in okulunda *Fi'l-Akl* adıyla Arapçaya çevrilmiştir. Kindî ve Fârâbî'nin *Akla Dair* birer risale yazdığı bilinmektedir. Ancak bu tercümenin akıl konusunda Kindî'ye ve Fârâbî'ye ne kadar kaynaklık ettiğine dair bir takım şüpheler vardır. Ancak İbn Rüşd büyük oranda etkilenmiştir. Huneyn b. İshak ve Cremonalı Gerard'a ait olan bu akıl risalesiyle ilgili tercüme, Arap ve Grek kaynaklarda tam olarak korunmuştur.⁸⁴⁵

İskender'den sonra özellikle Plotinus, Themistius, John Philoponus gibi filozoflar nefis ve akıl konusunu ele almışlardır. Daha sonraları ise İslam filozoflarından Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd Aristoteles'in, İskender'in ve Themistius'un düşüncelerinden faydalanarak akıl konusunu işlemişlerdir.⁸⁴⁶

İskender, akılla ilgili risalesinde Aristoteles'i referans aldığını söylemiş ve akıllı maddî akıl, bilmeleke akıl ve etkin akıl olarak üç kısımda ele almıştır. Halbuki Aristoteles'te pasif akıl ve fail akıl olmak üzere iki çeşit akıl anlayışı bulunmaktadır. Bu önemli farklılıkla birlikte İskender, onun özellikle etkin akıl anlayışını ve aklın evrelerinin fonksiyonlarıyla ilgili açıklamalarını radikal olarak değiştirmiş, Etkin Akıl'ın işleyiş tarzları olarak da müstefâd akıllı ve mufârik akıllı ileri sürmüştür.⁸⁴⁷

3.2.1. MADDÎ AKIL

Felsefe tarihinde ilk kez Aristoteles, *De Anima* adlı eserinde pasif akıl ve fail akıldan bahsetmiştir. Pasif akıl, her şeyi meydana getiren ve bütün akledilirleri düşünen insan nefsinin gelişmemiş aklî yetisi için kullanmıştır. İskender ise Aristoteles'e bağlı olarak, insan aklının ilk

843 Davidson, age., s. 7-9.

844 Bu eserde *De Intellectu*'nun otantikliğine ve *De Anima* ile *De Intellectu*'nun benzerliğine ve farklılığına geniş bir şekilde değinilmiştir. Schroeder and Todd, age., s. 6-7.

845 Schroeder and Todd, age., s. 2-3.

846 Davidson, age., s. 7-9.

847 Schroeder and Todd, age., s. 6.

durumunu hem bilkuvve hem de maddî (heyûlânî) akıl olarak adlandırmış, ayrıca Aristoteles'in “bir güç” olarak ifade ettiği maddî akıl terimini, Aristoteles'e dayandırarak insan organizmasındaki “yalnızca bir istidât” olarak yorumlamıştır.⁸⁴⁸

Aristoteles, *De Anima*'da bilkuvve akılı sadece bir kere kullanmış, orada da “halihazırda düşüncelerin bütün repertuarına sahip, ancak onları şu anda etkin olarak düşünemeyen akıl” olarak ifade etmiş, bir kere de “öğrenmeden önceki duruma benzemez” diye ima etmiştir. Çünkü akıl kendisini düşünebilir. Bu akıl, bildiğini uygulama kabiliyetine sahip olan, ancak yapmak istediği şeyleri şu anda yapmayan” bilim adamına benzer. Bu akıl “kendisi olarak düşünme kabiliyetine sahip olan” akıldır.⁸⁴⁹ Nitekim bilkuvve aklın “maddî akıl” diye isimlendirilmesinin nedeni, madde olmasından dolayı değil, bizatihi kuvve olup, kendine ait olan işlevselliği gerçekleştirememesinden ve formu kabul etmeye elverişli olmasındandır.⁸⁵⁰

Aristoteles'e göre pasif akıl, insanın doğuştan sahip olduğu bir güç ve bir yetenektir. Bu ise onun bir bakıma düşünme veya herhangi bir sureti kabul etmeden önce fiili bir varlığının olmadığı, bir bakıma da duyu gücü gibi bir organa yani bedene bağlı olmadığı, dolayısıyla da bilinen manada edilgin bir şey olmadığı anlamına gelmektedir. Bu akıl, varlığa ait formları maddeden soyutlayarak kavram haline getirme gücüne sahip olan, ancak henüz üzerine hiçbir şey yazılmamış levha gibidir.⁸⁵¹ Güç halinden fiil alanına çıktığı an soyutlama yapmaya başlar. Aslında soyut bir cevherdir, ancak kendiliğinden hiçbir şey yapamaz, onu etkin kılacak fail bir akla gereksinim duyar.⁸⁵² Maddî aklın bilkuvve olmaktan başka bir niteliği yoktur. Çünkü düşünmeden önce bilfiil realite değildir.⁸⁵³ Nefsin bir yetisi ve ölümlü bir akıldır.⁸⁵⁴

Aristoteles, maddî akılı bu şekilde ortaya koyarken bazı belirsiz ifadeler de kullanmıştır. Bu nedenle şârihler heyûlânî aklın yorumlanışında

848 Davidson, age., s. 9. İskender, aklın “istidât” olduğu görüşünü şu şekilde Aristoteles'e dayandırmıştır; ona göre akıl, doğasının böyle bir doğa olması yani “yalnızca istidât” olması nedeniyle, akıl bedenle karışık olmamaktadır. Yani akıl suretlerden hiçbirleriyle karışık değildir. Zira o, bedenle karışık olsaydı ya sıcak veya soğuk gibi onun karışimsal bir suret olması gerekir veya duyu gücünde olduğu gibi bedensel bir organının olması gerekirdi. Ancak akıldan bunlardan hiçbirini olmadığına göre, zorunlu olarak onun bedenle karışık bir halde bulunmaması gerekmektedir. İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s. 100.

849 Davidson, age., s. 10.

850 Bkz. Aristoteles, age., (429a23) s. 169.

851 Bkz. Aristoteles, age., (429a20–25; 430a4) s. 166–173.

852 Aristoteles, age., (430a18) s. 176.

853 Aristoteles, age., (429a23) s. 169.

854 Aristoteles, age., (430a 24–25) s. 176.

iki çeşit ifadeyle yüzleşmişlerdir; birinci tarz ifade, bilkuvve aklın maddî (maddeye benzer, kuvve ve istidâttir. Ancak salt madde değildir.) olması; ikinci tarz ifade bilkuvve aklın gayr-i maddî cevher olmasıdır. Bu ikilem iki temel şerh konumunu ortaya çıkarmıştır. Heyûlânî aklın maddîliğini savunanlar, -ferdi insanların bu akla sahip olduğunu gözlemleyince- bu aklın insanın doğumuyla ortaya çıktığını, cismanî bir nefsin yetisi şeklinde tezahür ettiğini, bilgiye bir değişimin sonucu ulaştığını,- bu kanaatlerine ulaşmışlardır. Bu şârihler aklın bedenden nasıl ayrılabilir olduğunu ve onun küllîleri nasıl bilebildiğini izahta bazı zorluklar içerisindeyler.

Aklın gayr-i maddî olduğunu savunanlar, tam tersine bu aklın bedenden nasıl ayrılabilir olduğunu ve onun küllîleri nasıl bilebildiğini açıklayabilmektedirler. Fakat onlar da onun maddî özelliklerini açıklamakta zorluk içerisindeyler. Üstelik heyûlânî aklın gayr-i maddîliğini kabul edenler, her bir insanın kendi heyûlânî aklına sahip olduğunu söyleyenler ve bütün insanlık için tek bir heyûlânî akıl bulunduğunu söyleyenler olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır.⁸⁵⁵ İskender, pasif akılı maddî akıl diye isimlendiren birinci tarz şârihler grubunun öncüsüdür.

Themistius ise Aristoteles'in bilkuvve akıl anlayışını "etkinliği için bedensel bir organı kullanmayan, tamamen bedenle karışmamış, pasif ve maddeden ayrı bir akıl" diye yorumlamıştır. Bu karakterlere sahip olan herhangi bir şey zorunlu olarak cevherdir. Themistius "bilkuvve akılı tinsel bir cevher" kabul ederek aklın gayr-i maddîliğini aşırı şekilde ön plana çıkaran ikinci grubun öncüsüdür. İbn Rüşd ise başka bir formülasyonla bilkuvve akılı "tinsel cevherde var olan bir istidât" olarak ele almış ve iki yorum tarzını kendine özgü olarak bir araya getirmiştir.⁸⁵⁶

İskender'e göre maddî akıl, bilkuvve akıl olması hasebiyle maddeye benzeyen istidât halindeki bir akıldır. Fakat yetkin olabilme (istikmal) ve tümelleri kavrama kapasitesinden dolayı, duylardan ve maddeden tamamen farklıdır. Maddî akıl, form ve madde ilişkisinde olduğu gibi, kendisine işaret edilen maddî (uzamsal) bir şey değildir. Fakat bilkuvve olması nedeniyle maddî olarak adlandırılan bir akıldır.⁸⁵⁷

İskender, Aristoteles'in ifade ettiği gibi, maddî akılı, şu anda bilkuvve akıl olması yönüyle henüz düşünemeyen, ancak sonradan bir şeyi düşünme yetisine sahip olan bir akıl; bilfiil varlıklardan biri olmayan, ancak bilfiil akıl

855 Hyman, agm., s. 51.

856 Bkz. Davidson, age., s. 9.

857 Afrudîsî, *F'l-Akl ala Ra'yi Aristûtalîs*, s. 31–32.

olma imkanına sahip bir akıl ve bütün varlıkları düşünmesi bilkuvve imkan dahilinde olan bir akıl diyerek açıklamıştır.⁸⁵⁸

Maddî akıl, ne cismin bir yetisidir, ne cisimden etkilenir, ne tamamen bilfiil var olan şeylerden birisidir, ne de “özel bir kuvve”dir. Ancak maddî akıl, basit bir şekilde insani nefsin bir yetisi, formları ve akledilirleri kabul etme kapasitesidir.⁸⁵⁹

Maddî akıl her hangi bir cismin bilkuvvesi olmadığı gibi, cismin pasif bir kuvvesi de değildir. Herhangi bir dayanak ve bilfiil form da değildir. Aksine var olanların ve akledilirlerin formlarını içeren bir kuvvedir. Nefs, bütün insanlarda olduğu için, bu kuvve de nefsi-i natıkaya sahip insanların tamamında mevcuttur.⁸⁶⁰ İlk madde gibi sırf bir istidât ve imkandan ibaret olan bu güç, filen var olan şeylerin kavram ve suretlerini alarak insanın yetkinleşmesini sağlamaktadır. Ayrıca bu akıl salt form olmakla birlikte (ilineksel olarak) bedene bağımlı ve onun gibi ölümlüdür.⁸⁶¹

Maddî akıl ilineksel olarak bedenle birlikte, ancak zâtî olarak cisim olmayan tinsel bir kuvvedir. Bu nedenle aklın bir mekanda bulunması mümkün değildir. Aynı zamanda bir mekânda bulunmadığı için bir mekândan başka bir mekâna hareket etmesinden de söz edilemez. Fakat bedenle birlikte olması hasebiyle beden nefsin olduğu gibi, aklın da aleti konumundadır.⁸⁶²

İskender, maddî akli anlatırken Aristoteles gibi, akli duyularla karşılaştırır. Ona göre duyular kendi varlığını oluşturan formları idrak edemez. Sözelimi renkleri algılayan bir duyu organı olan göz, renkleri fark eder, ancak bu fark etme işi, gözdeki rengi olmayan bir organ (alet) vasıta ile gerçekleşir. Maddî akıl, akledilirleri anlama ve temyiz etme gücünün bir etkinliğidir, ancak duyuların her şeyi algılayamaması gibi, maddî aklın da akledilirleri temyiz etmesi ve akledilirlerden birisi olması mümkün değildir.⁸⁶³

İskender’e göre insan aklında akledilirleri kavrama gücü vardır. Fakat maddî akıl bu güçle duyularları, maddî suretleri akleder. Heyûlânî aklıdaki kavrama gücü, çocuğun yürüme gücüne benzer. Nasıl ki bu güç sonuçta

858 Afrudîsî, agm., s. 32.

859 Schoeder, agm., s. 47.

860 Afrudîsî, agm., s. 33.

861 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 32–35.

862 Bkz. Afrudîsî, agm., s. 39–40.

863 Finnegan, agm., s. 118.

çocuğun yürümesine dönüşürse, aynı şekilde maddî akıldaki bu güç faal aklın etkisiyle sonuçta mufârik (formları) akletmeye dönüşür.⁸⁶⁴

İskender'e göre maddî akıl bilkuve akıl olduğu gibi aynı zamanda bilkuve akledilirdir. Bu nedenle bilfiil akledilirlerden biri olması mümkün değildir. Eğer böyle olsaydı, maddî aklın kendisine özgü formuyla, muhtemelen, harici şeyleri kavraması gerekirdi. Halbuki maddî akıl, bilfiil akledilirleri düşünme becerisini gerçekleştirememektedir. Ancak yetkinleşmiş aklın her şeyi düşünmesi mümkünse, bilkuve aklın da her şeyi kavrama kapasitesine bilkuve sahip olması mümkündür. Zira maddî akıl, bilfiil şeylerden birisi değil, ancak bilkuve her şeydir.⁸⁶⁵

Bilkuve aklın temelleri yaratılışımızla birlikte bizde mevcuttur. Ancak buna rağmen düşünmek insanlara ait bir fiil değildir. Çünkü bizde bulunan bilkuve ilk aklın fiili, "dışarıdan gelen (müstefâd) aklın" etkisiyle ortaya çıkar. Yani düşünme "dışarıdan gelen aklın" etkisiyle gerçekleşir.⁸⁶⁶ Potansiyel bir güç olan heyûlânî akıl dışarıdan gelen aklın etkisiyle, maddenin çeşitli formları kabul edişi gibi, dış dünyadan gelen izlenimleri algılayarak kavram haline dönüştürür. Aktivite başladığı an akıl kavramla birleşip özdeşleşir.⁸⁶⁷

Görüldüğü üzere Aristoteles'in bir güç olarak ifade ettiği maddî akıl, İskender'in "yalnızca bir istidât" olarak yorumlamasıyla birlikte, Aristoteles'le örtüşüklerini söyleyebiliriz. İskender'den sonraki en önemli akıl yorumcusu olan Themistius, nefsin gayri maddî olduğunu ileri süren bir şarihtir. O, heyûlânî aklın ezeli ve gayr-i maddî olduğunu kabul eder. Bu düşüncesini de Aristoteles'in bu aklı gayr-i münfail, ayrılabilir ve basit olarak betimlemesine dayandırır. Bu aklın gayr-i maddî ve ezeli olmasının nedeni maddî suretleri akledilir olarak kabul edebilmesidir. Bu durum aklın bütün maddî suretlerden yoksun olması halinde gerçekleşebilir. Eğer heyûlânî akıl bütün maddî suretlerden yoksun ise, o beden veya maddî bir güç olamaz. Bu da şu sonucu doğurur; heyûlânî akıl gayri maddî bir cevherdir ve oluş ve bozuluşa tâbi değildir ve ezeldir.⁸⁶⁸ Themistius maddî akla ezeli demekle, maddî aklın ölümlü olduğunu ifade eden İskender'den

864 İbn Rüşd, *Faal Akıl Cismle İçice Bulunan Heyûlânî Akılla İttisal Eder mi?* çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003 s. 499.

865 Finnegan, agm., s. 117-118.

866 Afrudîsî, agm., s. 41.

867 Kaya, Mahmut, *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı*, Felsefe Arkivi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1994 s. 22-23.

868 Hyman, agm., s. 51-52.

ayrı düşünmekte, maddî aklın maddî suretleri algılayabileceği noktasında ise benzer düşünmektedir. Ancak İbn Rüşd'e göre heyûlânî akıl, özünde akıl olmayı aklettiğine, yani duyuluru aklettiğine göre onun özünde akıl olanı akletmesi daha uygundur.⁸⁶⁹

Fârâbî'ye göre maddî akıl bir güç ve bir istidâtır.⁸⁷⁰ Varlığın bütün mahiyet ve suretlerini maddeden ayırma gücüne sahiptir. Fakat orada şekiller henüz ayrılmış değildir. Tıpkı üzerine hiçbir şey yazılmamış mum gibidir. Varlık şekillerinden herhangi bir şey oraya yazılmadıkça o, kuvve halinde bir akıldır.⁸⁷¹ Maddî akıl, "pasif güç halindeki akıl" ve "edilgin akıl" olarak da adlandırılır. Bir tür nefis yahut insan nefsinin bir parçası veya yeteneği hatta özü sayılan bu aklın işlevi, varlıkların mahiyet ve suretlerini soyutlayıp kavramlaştırarak bilgiye dönüştürmektir.⁸⁷² Fârâbî, insan aklının başlangıç evresini insan organizmasındaki bir istidât olarak belirleyen İskender'in görüşünü benimsemiş ve böylece, açıkça İbn Rüşd'ün Themistius'un iddiası dediği insan aklının başlangıç evresinin aslında bir cevher olduğu tezinin karşıtını onaylamış oluyor.⁸⁷³

İbn Sînâ, aklın gayr-i maddî olduğunu, kendisinden önce hiçbir örneği görülmemiş bir şekilde ayrıntılı ve ilmî bir tarzda, kavram veya formların bölünemeyeceği, dolayısıyla herhangi bir maddî organa yerleşeceğinin söylenemeyeceği temel fikrine dayanarak ispat etmiştir.⁸⁷⁴ İbn Sînâ'ya göre maddî akıl, nefsin maddeden soyut varlıkların mahiyetlerini kabule yatkın olan gücüdür. İlk maddeye benzemesinden dolayı heyûlânî akıl olarak adlandırılır. İnsan türünün bütün bireylerinde bulunur. Bu akıl, kandile benzer. Kandil ışıktan yoksundur, ama ışığı kabul edebilecek yatkınlıktadır. Bu akıl, henüz bilgiden yoksundur ama her türlü soyut bilgiyi kabul edebilecek bir yatkınlığa sahiptir. Bu bir bakıma teorik aklın mutlak yetenek düzeyidir.⁸⁷⁵ İbn Sînâ, maddî aklın ilk maddeye benzetme noktasında İskender gibi düşünmektedir.⁸⁷⁶

Hyman'a göre İbn Rüşd, Aristoteles'in maddî aklını gayr-i maddî cevher olarak yorumlayan ve aklın bütün insanlık için bir tane olduğu hususunda

869 İbn Rüşd, *Faal Akıl Cisimle İççe Bulunan Heyûlânî Akılla İttisal Eder mi?* s. 499.

870 Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 125.

871 Bkz. Fârâbî, *Aklın Anlamları Üzerine*, s. 42–43.

872 Sarioğlu, age., s. 122.

873 Davidson, age., s. 67–68.

874 F. Rahman, age., s. 114.

875 Uysal, age., s. 86.

876 Wisnovsky, agm., s. 116.

ısrar eden bir filozoftur. Themistius gibi maddî aklın gayr-i maddî cevher olduğunu ileri sürmekle birlikte, İskender gibi düşünmenin maddî (istidât) bir parçayı gerektirdiğini de ileri sürmüştür.⁸⁷⁷

Maddî akıl istidât halinde bir akıl olması dolayısıyla, kendisini değil başkasını (yani maddî şeyleri) düşünebilen kuvve halindeki bir akıl olması da zorunludur. Maddî akıl, ayırık fail akıl tarafından insan fertleriyle gayri maddî bir ilişki içinde varlığa getirilen bir güçtür. Bu kuvve halinde akledilir olan duyuyla elde edilen manaların, fail aklın aklî gücü tarafından dönüştürülmesine ve tek tek insanlara ait ferdi ve gayr-i maddî kabul edici akıllara yerleştirilmelerine izin vermektedir.⁸⁷⁸

İbn Rüşd'e göre, bilkuvve akıl bir yönden İskender'in dediği gibi, maddî suretlerden soyutlanmış bir istidât olduğu gibi, bir yönden de ayrı ve bu istidâda bürünmüş bir cevher olarak ortaya çıkmaktadır. Yani insanda bulunan bu istidât, insan ile bitişik olması bakımından bu ayırık cevhere ilişkin bir şey olup, diğer yorumcuların iddia ettiği gibi, bu ayırık cevherin doğasında var olan bir şey değildir, aynı şekilde İskender'in iddia ettiği gibi salt bir istidât da değildir. İbn Rüşd'e göre heyûlânî aklın, salt bir istidât olmadığı delili, suretlerden yoksun olduğu halde kendisindeki bu istidâdı idrak ettiğini görmekteyiz. Durum böyle olduğuna göre, bu istidâdı ve bu istidâtta hâsıl olan suretleri idrak eden şey zorunlu olarak bu istidâttan farklı bir şey olmalıdır. O halde, heyûlânî aklın bizde bulunan bir istidât ile bu istidâda bitişik olan bir akıldan meydana geldiği ortaya çıkmış olmaktadır.⁸⁷⁹

İstidât, maddî akılda doğası itibarıyla değil de kendisinde bu istidâdın bizzat bulunduğu bir cevherle, yani insanla bitişmesi sebebiyle bulunmuş olmaktadır. Ayrıca bu istidâdın araz türünden kendisiyle ilişeceği bir şey vazetmekle de bilkuvve akli salt bir istidât yapmaktan kurtulmaktayız. İbn Rüşd'e göre heyûlânî akla istidât diyenlerle, istidât değildir diyenlerin görüşleri uzlaştırıldığında veya bir araya getirildiğinde Aristoteles'in görüşü ortaya çıkmaktadır.⁸⁸⁰ Çünkü bu yorumların asıl metni ona aittir.

İbn Rüşd'e göre heyûlânî akıl, ilk önce pasif ve alıcı bir güçtür: fakat aynı zamanda maddî değildir. Bu nedenle oluş ve bozuluşa tabi değildir, bu ise onun ezeli olduğu anlamına gelir. Ayrıca heyûlânî akıl gayr-i maddî

877 Hyman, agm., s. 51.

878 Taylor, agm., s. 210–211.

879 İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s. 99–100.

880 İbn Rüşd, age., s. 100.

bir surete de sahip değildir. Çünkü bir surete sahip olan şey, diğer suretleri kabul edemez.⁸⁸¹ O, Taylor'a göre İskender'den farklı bir şekilde ferdi maddî akıllar kavramını reddetmekte, bütün insanlık için tek bir ezeli maddî aklın varlığını savunmakta ve bu bağlamda düşünce gücüne dair yeni bir öğreti ortaya koymaktadır.⁸⁸² İskender, maddî akılı bilfiil form değil, salt bir form olarak ele almış, İbn Rüşd ise bir forma sahip olan aklın, diğer formları kabul edemeyeceği noktasından, maddî aklın form olduğu anlayışını kabul etmemiştir.⁸⁸³ Fârâbî ve İbn Sînâ bilkuve akla değinmiş, ancak İskender ve İbn Rüşd problemlerinin merkezi olarak ele almışlardır.⁸⁸⁴

Bilkuve ve bilfiil varlık anlayışı gereği akıl konusunda bilkuve akılı bilfiil akıl haline dönüştürecek fail bir akla ihtiyaç vardır. Bu düşünce ilk olarak Aristoteles'te görülür. Ona göre kuvve halindeki bir şeyin fiil haline çıkması için, önceden fiil halinde olan bir şeyin kuvve halindeki varlığa etki etmesi gerekir. Bu nedenle insanda doğuştan var olan bilkuve aklın fiil alanına çıkıp, bilgi üretebilmesi için sürekli etkin olan bir aklın ona etki etmesi gerekir.⁸⁸⁵ Bu ifadeler bağlamında maddî akla etki ederek soyutlama yapmasını ve bilgi üretmesini sağlayan akıl, etkin akıldır. Maddî aklın etkin bir akıl tarafından kuvve halinden fiil haline dönüştürüleceği düşüncesi Aristoteles'i takiben İskender'de olduğu gibi İslam filozoflarından Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de de mevcuttur. Öyle ki faal akıl etki etmeksizin pasif akıl hiçbir şeyi idrak edemez.⁸⁸⁶

3.2.2. BİLMELEKE AKIL

İskender, maddî aklın fiil alanına çıkmış haline "meleke halindeki akıl" adını vermiştir. Yeti durumundaki bu akıl düşünmeye odaklanmış, akletme niteliğine sahip bir akıldır. Kendi kapasitesiyle formları ve akledilirleri edinme yetisidir.⁸⁸⁷ Maddî akla, etkin akıl etki ettiğinde, maddî akıl meleke durumundaki akıl haline dönüşür ve etkin aklın etkisiyle, maddî akılda düşünme melekesi ve eylem edinim gücü oluşur. Bu akıl, yetkinleşmiş

881 Hyman, agm., s. 54.

882 Taylor, agm., s. 211.

883 Hyman, agm., s. 54.

884 Davidson, age., s. 10.

885 Schoeder, agm., s. 47.

886 Kindî, *Akl Üzerine (Fi'l-Akl)*, çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006 s. 260-261.; F. Rahman, age., s. 114.; Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 125.; Taylor, agm., s. 210-211.

887 Finnegan, agm., s. 119.; Schoeder, agm., s. 47.

kimselerde bulunur. Öyle ki insanlar artık bu akılla düşünmeye başlar⁸⁸⁸ ve ilâhî varlıklara yönelerek dünyadaki varlıkları sistematize edebilir, terkip oluşturabilir ve problem çözebilir.⁸⁸⁹

Bilfiil duyu ve maddî olmayan formları içeren bu akıl, kendine özgü akledilirleri tek tek idrak eder.⁸⁹⁰ Bilmeleke akıl, akledilirleri düşündüğü zaman, zatını düşünmüş olur, aklın düşündüğü akledilirler de düşünüldüğü zaman akla dönüşür. Çünkü akledilir, bilfiil akıldır ve akıl, aklediliri kavrar. Bilmeleke akıl, akledilirleri düşünmekle kendisini düşünmüş ve akledilirlerle özdeş hale gelmiş olur. Ancak düşünmediğinde düşünme objelerinden farklılaşır. Çünkü akıl, sadece aklediliri düşündüğü müddetçe, akledilirle aynı olur. Akıl aklediliri düşünmediğinde ise, akıl akledilirlerden ayrılır, farklılaşır.⁸⁹¹ Bilmeleke akıl kazanılmış aklî bilgiye sahip olmayan kişinin saf kuvveliği ve düşünceyle ilgili insanî bilginin tam etkinliği arasında durur.⁸⁹²

Maddî akılla bilmeleke aklın kıyası, maddî akıl sanat öğrenme ve icra etme yeteneği olan, ama sanatını eyleme dökmemiş sanatkâra, bilmeleke akıl ise kendilerinde sanat melekesi bulunan ve bu melekesiyle bağımsız olarak istediği zaman sanatını icra edebilecek durumundaki yetkin bir sanatkâra benzer. Nitekim insanlar, o melekeyle sanatlarını icra ederek sanatkâr olurlar.⁸⁹³

İskender, *De Anima*'da bilmeleke akılı, hem yeti durumundaki akıl olarak hem de akletme yönünden değil, fakat zatını düşünme yönünden bilfiil akıl olarak değerlendirmiştir.⁸⁹⁴ *De Intellectu*'da ise bilmeleke akılı doğrudan bilfiil akıl olarak tasvir etmiştir.⁸⁹⁵ Etkin aklın rolünü anlatırken, bazı ifadelerinde, etkin aklın maddî akılı yeti durumundaki akla dönüştürdüğünden söz etmiş, bazı ifadelerinde de etkin aklın belirli eylemler neticesinde maddî akılı bilfiil akıl haline dönüştürdüğünden söz etmiştir. Buna göre, İskender'in meleke halindeki akılı, bilfiil akıl olarak da değerlendirildiğini ifade edebileceğimiz gibi,⁸⁹⁶ bilmeleke akılı; birinci aşaması meleke halindeki akıl, ikinci aşaması fiil halindeki akıl olarak iki kısma da ayırabiliriz. Veya farklılıklarını dikkate

888 Schoeder, agm., s. 48.

889 Afrudîsî, agm., s. 41.

890 Finnegan, agm., s. 124.

891 Finnegan, agm., s. 123.

892 Davidson, age., s. 10.

893 Afrudîsî, agm., s. 33.

894 Bkz. Finnegan, agm., s. 123.

895 Davidson, age., s. 11.

896 Bkz. Finnegan, agm., s. 123.

olarak müstakil iki ayrı akıl olarak da ifade edebiliriz. Buna göre bilmeleke akılı akledilirleri düşündüğü anda kavrayan, ancak düşünmediğinde kavramayan akıl; bilfiil akılı ise kavradıklarıyla her an etkin olan akıl olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede İskender'in düşüncelerini yer yer İslam filozoflarının düşünceleriyle karşılaştırırken, İskender'in bilfiil akılı ayrı bir başlık altında incelemeyeceğinin bilincinde olarak, bilmeleke akılı ve bilfiil akılı fonksiyonları açısından iki ayrı akıl olarak ifade ettik.

Aristoteles bilmeleke akılı açıkça ifade etmemesine rağmen, İskender, ayrıntılarıyla bu şekilde ortaya koymuştur. İskender'in akıl anlayışını İslam filozoflarının akıl anlayışlarıyla genel anlamda karşılaştırırsak, Kindî'ye göre müstefâd (bilfiil) akıl önceden nefis tarafından edinilmiş (bağımsız bilgi halinde) olup, nefsin dilediği zaman ortaya çıkardığı, nefste bilfiil bulunan ama statik özellikte olan akıldır. Nefis istediği zaman bu beceriyi kullanabilir. Beyânî (zâhir) akıl ise müstefâd aklın önceden edinilmiş olduğu potansiyel bilgilerin bilfiil ortaya çıkmasıdır.⁸⁹⁷ Davidson'a göre Kindî, bilmeleke terimini kullanmaksızın müstefâd akılla beyani akıl arasında İskender'in *De Anima*'da işaret ettiği gibi bir farklılık ortaya koymuştur.⁸⁹⁸ Yani İskender'in *De Anima*'da bilmeleke akılla bilfiil akıl arasında oluşturduğu farkı, Kindî'nin müstefâd ve beyânî akıl anlayışı arasında da görmekteyiz. Buna göre Kindî'nin müstefâd akılı İskender'in bilmeleke aklına, beyânî akılı da bilfiil aklına karşılık gelmektedir.

Fârâbî'ye göre bilfiil akıl, suretleri maddelerinden soyutlar, müstefâd akıl ise maddesiz olarak suretleri kavrar. Fonksiyonel açıdan Fârâbî'nin bilfiil akılı İskender'in bilmeleke aklına, müstefâd akılı da bilfiil aklına benzemektedir.⁸⁹⁹ Bilfiil akıl mertebesinde, İskender'in bilmeleke aklında olduğu gibi akıl ve akledilir özdeşliği oluşmaya başlar, müstefâd akıl seviyesinde ise bilfiil akıl mertebesinde olduğu gibi akıl ve akledilir özdeşliği sağlanır.⁹⁰⁰

İskender'in ilk defa kullandığı bilmeleke akılı, İslam filozofları içerisinde ilk kullanan İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'nın bilmeleke akılı, heyûlânî akılla bilfiil akıl arasındaki bir mertebedir. Maddî akıl bir takım öncülleri kavrarken, bilmeleke akıl ikinci makuller denilen düşünce ürünleri kavrarak, bilfiil akıla geçiş için basamak vazifesi görür. Bilfiil akıl ise, kâtibin yazı yazması

897 Kindî, *Akıl Üzerine*, s. 261.

898 Bkz. Davidson, age., s. 11.

899 Bkz. Fârâbî, *Aklın Anlamları Üzerine*, s. 131-133.

900 Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 122.

gibi, formları ve akledilirleri zorlanmadan kavrama gücüdür. Bilfiil akıl, bilmeleke aklın bir üst mertebesidir.⁹⁰¹ Buna göre İbn Sînâ'nın insan aklının belirli bir mertebesini gösteren bilmeleke ve bilfiil aklı, İskender'in bilmeleke ve bilfiil aklını anımsatmaktadır.

İbn Bacce'nin akıl –makul özdeşliği kurduğu müstefâd aklı, düşünme evresi açısından İskender'in akıl-makul özdeşliği kurduğu bilmeleke daha doğrusu bilfiil aklıyla aynı anlamda olduğu görülmektedir. İbn Rüşd insandaki aklı sadece heyûlânî akıl olarak gördüğü için, hem heyûlânî aklı İskender'den farklı bir şekilde ele almış hem de kendine özgü bilmeleke akıl diye bir akıl çeşidinden bahsetmemiştir.⁹⁰²

Themistius'a göre bilkuvve aklın orta bir durumu olmaktan ziyade –şuanda etkin olarak düşünmeksizin- insan aklı tam etkin olduğunda bilmeleke akıl olur. İskender ve Themistius bilmeleke aklı, bilkuvve aklın durumu, evresi olması yerine etkin aklın niteliği olarak görmüşlerdir.⁹⁰³

3.2.3. FAAL (ETKİN) AKIL

Aristoteles'e göre etkin akıl bütün akledilirlerin fail nedenidir. Bu akıl, özü bilfiil olduğundan, (maddeden) ayırır, etkilenmez, saf, katksız ve tamdır; çünkü etkin olan maddî olandan ve ilke, maddeden üstündür. Bilfiil bilgi, nesnesine özdeştir; buna karşılık, bilkuvve bilgi, bireyin bulunduğu zamana göre öncedir; fakat zamanın kendisine göre kesinlikle önce değildir ve bu aklın bazen düşündüğünü bazen de düşünmediğini söyleyemeyiz. Ayrıca etkin akıl, ölümsüz ve ebedidir. O olmadan maddî akıl hiçbir şeyi düşünemez.⁹⁰⁴

Aristoteles, faal aklı ayrılabilir, karışık olmayan ve gayr-i münfail olarak tasvir etmiştir. Şârihler de onu ay-altını yöneten semâvî akıllardan bir tanesiyle özdeşleştirmeye çalışmışlardır. Faal akıl, heyûlânî akılla aynı tarifi- ayrılabilir, karışık olmayan ve gayr-i münfail- paylaşmasına rağmen, faal akıl sürekli bilfiil olmasından dolayı ondan farklıdır.⁹⁰⁵

901 Bkz. Özden, age., s. 122–123.

902 Sarıoğlu, age., s. 120–127.

903 Davidson, age., s. 10.

904 Aristoteles, age., (430a14–25) s. 175, 176. Bilfiil bir varlık, her zaman, bilkuvve bir varlığa, bilfiil başka bir varlığın etkisiyle meydana getirilir. Görülebilir için ışık ne ise, düşünülebilir için de etkin akıl odur. Etkin akıl düşünüldüğü kavrayabilir. Maddî akıl, bildiğimiz gibi gerçekte saf bir güç olduğundan, kendi başına hiçbir şeyi düşünemez ve düşünümler tarafından aktüelleştirilmek zorundadır. Oysa bu düşünümler, kendi başlarına hiç de aktüel değildirler; onlar duyulamaya ve imgeye bağlanmışlardır: sonuç olarak onları ortaya çıkarmak, gerçekleştirmek, göstermek için bir akıl gerekir. Bu rolü üstlenen de etkin akıldır. Tricot, age., s. 175 d. 824.

905 Hyman, agm., s. 55.

İskender'e göre etkin akıl, maddî akıldan ve bilmeleke akıldan farklıdır. Etkin akıl, maddî akılı bilmeleke akıl haline dönüştürür. Aristoteles'in de ifade ettiği gibi, etkin akıl, ışığa benzer. Çünkü ışık, bilkuvve görülebilir renklerin bilfiil görülebilir olmasının nedenidir. Etkin akıl, ilk olarak akılı düşünmeye ait melekeyi oluşturur. Sonra da bu melekeyi sürekli kılarak bilkuvve olan maddî akılı, bilfiil akıl haline getirir. Etkin akıl, kendi tabiatı itibariyle bir akledilir ve bilfiil akıldır. Çünkü bu akıl, akılsal düşünmenin failidir ve maddî akılı fiil durumuna yöneltir. Bu nedenle etkin akıl, kendinde akıl ve aklın aklediliridir. Kendi tabiatı itibariyle tek başına bir düşünme objesi olan bu akıl, maddî olmayan bir formdur.⁹⁰⁶

İskender, Aristoteles'in "bilfiil bilgi, nesnesine özdeştir"⁹⁰⁷ düşüncesinden yola çıkarak, akıl ve akledilirin özdeşliğini ortaya koymuştur. Ona göre "nasıl ki bilfiil bilgi, bilginin bilfiil objesiyle özdeşse, bilfiil duyulur da bilfiil duyu ile özdeş anlamına gelir. Aynı şekilde bilfiil akıl da bilfiil akledilirle ve bilfiil akledilir de bilfiil akılla özdeş hale gelir"⁹⁰⁸ Buna göre herhangi bir şey doğası itibariyle bizatihi kendinde bilfiil akıl olursa, zatından dolayı aynı zamanda bilfiil akledilir olur. Bilfiil etkin akıl, düşünme formundan başka bir şey değildir. Bu nedenle sadece bilfiil akledilir değil, aynı zamanda bilfiil akıldır.⁹⁰⁹

İskender, bilfiil akılla bilfiil aklediliri özdeş kıldıktan sonra, etkin aklın bilkuvve akla olan etkisini incelemiştir; ona göre bilkuvve akledilir olup maddî olmayan formlar, etkin akıl vasıtasıyla bilfiil formlara dönüşür. Böylece etkin akıl, formları maddeden ayırarak bilfiil akledilir kılar. Formlar, daha önceden tabiatları itibariyle akledilir olmamasına rağmen, bu akıl nedeniyle akledilire dönüşür. Bu nedenle mutlak anlamda, akledilir olmayan her bir form, akledildiği zaman akıl haline gelir.⁹¹⁰ Bu suretle etkin akıl, bilkuvve form olup da akıl ve akledilir durumda olmayan formları bilfiil hale getirir. Bu da bilkuvve aklın bilfiil akla dönüşmesi anlamındadır.

Etkin akıl kendisini akıl yönünden mi yoksa akledilir yönünden mi kavrar? Ona göre akıl zatını düşünür. Zatını düşünmesi aklın, akıl olması yönüyle değil, aklın kendinde akledilir olması yönüyledir. Çünkü akıl, formları akledilir olarak kavradığı gibi, kendisini de akledilir olarak idrak eder. Yoksa akıl, akıl olarak kendisini idrak edemez.⁹¹¹

906 Finnegan, agm., s. 120.

907 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (430a20) s. 176.

908 Finnegan, agm., s. 121.

909 Schoeder, agm., s. 48.

910 Schoeder, agm., s. 48.

911 Afrodisi, *Fi'l-Akl ala Ra'yi Aristotalis*, s. 35.

Etkin akıl, bilfiil akıl ve bilfiil akledilir olduğu müddetçe sürekli olarak kendisini düşünür. Kendisini ebedi olarak bilfiil düşünürse, o ebedi olarak tek başına akıl olacak ve ebedi olarak zatını düşünecek ve sadece kendi akledilirini düşünecek demektir. Bu akıl, bilfiil saf ve basit bir varlık olmasından dolayı, zatını düşünmesi de saf ve basit olarak gerçekleşir. Çünkü akledilirlerde onun dışında basit bir şey yoktur. Buna göre aklın, maddeyle karışık olması, maddeye ait bir şey olması ve zatında herhangi bir kuvve olması mümkün değildir.⁹¹²

İskender, bir pasajında Etkin Akıl'ın İlk Akıl olduğuna işaret etmiş; "İlk Akıl, zatını düşünen akıl olması yönünden bilfiil akledilirdir ve bilfiil akıl ve akledilir olarak, sadece kendisini düşünür. Kendi tabiatı nedeniyle zati dışında başka bir şeyi düşünmesi mümkün değildir."⁹¹³ Sadece kendisini düşünen bilfiil varlık ise Tanrı'dır. Başka bir pasajında "Etkin Akıl âlemin İlk Neden'idir. Bu açıdan Etkin Akıl, âlemin ve aynı zamanda bütün aklı düşüncelerin varlık nedenidir"⁹¹⁴ diyerek Etkin Akıl'ın İlk Neden olduğunu ifade etmiştir. Diğer bir pasajında ise "İlk Hareket Ettirici, sürekli düşünen bir varlık olarak, sürekli olarak kendini düşünür. Ayrıca bu varlığın sürekli olarak düşündüğü şeyle olması gerekir"⁹¹⁵ demiştir. Bu çerçevede sadece kendini düşünen varlığın İlk Hareket Ettirici olduğunu belirtmiştir. Görüldüğü üzere İskender, Etkin Akıl'ı kendisinin İlk Akıl, İlk Neden ve İlk Hareket Ettirici olarak nitelendirdiği Tanrı'yla özdeşleştirdiğini ifade edebiliriz. O zaman İskender, insanî faal akılla tanrısal faal akılı tek bir varlık olarak ele almıştır. Nitekim Davidson'a göre İskender, insan düşüncesinin nedenini, âlemin İlk Neden'i olan Aşkın Varlık'la özdeşleştirmiştir.⁹¹⁶

Bilfiil ve mutlak anlamda akledilir olan Akıl, sayıca birdir. Çünkü bütün şeylerin en faziletlisi ve en şerefli olan bu varlığın, en iyi, en zorunlu, kuvveden ve hareketten tamamen uzak bir akıl olması gerekir.⁹¹⁷ Buna göre en iyi, en şerefli, en zorunlu, sayıca bir olan akıl, varlıklar skalasındaki Tanrı'dır.

912 Afrudîsî, agm., s. 36.

913 Afrudîsî, agm., s. 36.

914 Davidson, age., s. 21.

915 Bkz. Afrudîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 273.

916 Davidson, age., s. 18.

917 Afrudîsî, agm., s. 270.

Kindî'ye göre faal akıl (sürekli olarak fiil halindeki akıl)⁹¹⁸ nefsi kuvve halinden fiil haline getirir. Ancak faal akıl ile aklettiği şey özdeş değildir.⁹¹⁹ İskender, faal aklın aklettiği şeyle özdeş olması düşüncesinde olduğu için, bu noktada birbirlerinden farklı düşünmektedirler. De Boer, Kindî'nin faal akıl mevcut her şeyin aslı ve sebebi olan akıl olarak gördüğünü, bu nedenle de bu aklın Allah veya "el-Aklul-Evvel" olması gerektiğini ileri sürmüştür.⁹²⁰ Ancak Kindî *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ* adlı risalesinde Gerçek Bir'in akıl olmadığını ifade etmiştir.⁹²¹

Fârâbî, Etkin Akıl'ı vahiy görevini gerçekleştiren Cebrail olduğunu ifade etmiş, bu nedenle bu aklın ölümsüz olması gerektiğini belirtmiştir.⁹²² Ona göre Faal Akıl, maddede bulunmayan ve asla bulunmayacak olan ayrık (mufârik) bir surettir. Fiil halindeki bir akıldır ve müstefâd akla benzer. Bilkuvve akılı bilfiil akıl, bilkuvve kavramları bilfiil kavram haline getiren Faal Akıl'dır. Bilkuvve akıl göz, Faal Akıl ise güneş gibidir. Nasıl ki güneş ışığı gözün görmesini sağlayarak görülen nesnelere bilfiil hale getirdiği gibi faal akıl da bilkuvve akılı bilfiil akıl durumuna getirir. Böylece bilkuvve kavramlar bilfiil kavrama dönüşmüş olur.⁹²³ Fârâbî, faal aklın mahiyetini açıklarken Aristoteles ve İskender gibi Güneş ve göz kıyasından faydalanmıştır.

İbn Sînâ, faal akıl konusunda Fârâbî'yi izleyerek, faal aklın ayrık ve insan aklının dışında bir varlık olduğu görüşüne katılmış, İskender veya Augustinus Okulu mensuplarının yaptıkları gibi Tanrı kavramı ile faal akıl özdeşleştirmemiştir.⁹²⁴ İbn Rüşd ise faal akıl insanüstü, tümüyle ayrık, insana ışık ve feyiz gönderen ontik ve ezeli bir akıl olarak kabul etmiştir.⁹²⁵

İskender'e göre Etkin Akıl'ın insanla ilişkisine gelince, sürekli fiil halinde olan Etkin Akıl insandaki maddî akılı meleke halindeki akla dönüştürürken, insan nefsinde temessül eden ilâhî bir cevherdir.⁹²⁶ Bu temessül Tanrı'nın

918 Kindî, sürekli fiil halindeki akılı faal akıl diye isimlendirmemiştir. Ebû Rîde, Muhammed Abdü'l-Hâdî, *Resâilü'l-Kindî*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1950 s. 353. Kaya ise Kindî'nin risalesini tecüme ederken, onun "sürekli fiil halinde bulunan akıl" ibaresini parantez içerisinde "faal akıl" diye isimlendirmiştir. Kaya, *Kindî (Felsefi Risaleler)*, s. 259. Risaledeki sürekli fiil halinde bulunan aklın "verici" özeliğinden dolayı biz de faal akıl diye ele aldık.

919 Kindî, *Akl Üzerine*, s. 260–261.

920 De Boer, age., s. 129.

921 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 177.

922 Bkz. Fârâbî, *Kitab-u Ara-i Ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, s. 125.; Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 125.

923 Fârâbî, *Aklın Anlamları Üzerine*, s. 134–135.

924 Corbin, age., s. 307.

925 Bkz. Hyman, agm., s. 54.; Sarioğlu, age., s. 130.

926 Bkz. Afrudîsî, *Fi'l-Akl ala Ra'yi Aristütâlis*, s. 32–35.

müstefâd akıl ve mufârık akıl olmasıyla ve ayrıca aşk ve arzu objesi olmasıyla ilgilidir. Bu nedenle İskender Etkin Akıl'dan bahsederken, onunla ilişkili olan müstefâd akıl ve mufârık akıldan da söz etmiştir.

3.2.3.1. Müstefâd Akıl (Dışarıdan Gelen Akıl)

Müstefâd akıl, maddî aklın formu soyutlamasının, çıkarsamasının, tasdik etmesinin, düşünmesinin ve maddî olmayan formların akledilir olmasının nedenidir. Bu akıl, Etkin Akıl'ın bir işleyiş tarzı olduğu için, insan nefsinin bir yetisi veya parçası değildir. İnsan aklediliri düşündüğü anda dışarıdan gelerek onda oluşan bir akıldır.⁹²⁷ Buna göre İskender, müstefâd akılı, birey düşündüğü anda mevcut olan, insanın maddî aklıyla ilişkili olarak maddî aklın kuvvelerini fiil haline döndüren, ancak insana ait olmayan Etkin Akıl'ın bir tarzı olarak düşünmüştür.

Müstefâd akıl ifadesinin anlamı, hâlihazırda böyle bir akledilir insanda mevcut değilken, ancak dışarıdan gelerek insandaki aklın yerini alan akıl demektir. Bu akıl, akledilirlerin maddî objelerden soyutlanması ve bilfiil akıl olmasına karşıt olarak, insan aklına dahil olan etkin bir akıldır.⁹²⁸

Müstefâd aklın, kendi tabiatına özgü olarak “kendinde” bilfiil akledilir olması gerekir. Duyulurlar, nasıl ki duyu fiili vasıtasıyla meydana gelmiyorsa, bu akıl da insan akılı tarafından oluşmaz, zira dışarıdan gelen bir akıldır. Bu akledilirin tabiatı ve özü akıldan başka herhangi bir şeyle bilinemez.⁹²⁹ Müstefâd akıl, bilfiil olmayan varlıkların kavramlarını akledilir kılar. Zira bilfiil ve “kendisi” olan aklın dışında hiçbir şey akledilir değildir. Eğer akıl yoksa o zaman akledilir de yoktur. Öyle ki akıl yoksa aklın etkisiyle herhangi bir netice ve etkinlik de oluşmaz demektir. O halde müstefâd akıl vardır, doğal olarak akledilir olmayan kavramlar da bu suretle akledilir olurlar.⁹³⁰

Aristoteles'in etkin akıl için verdiği ışık analogisini, İskender Etkin Akıl için kullandığı gibi müstefâd akıl için de kullanmıştır. Işık, bilfiil görme için faildir. Zira göz, ışıkla beraber aydınlanan şeyleri görebilir ve biz ışıktan dolayı renkleri görürüz. Bunun gibi, müstefâd akıl da bizim düşünmemizin nedenidir.⁹³¹

İskender'e göre Aristoteles müstefâd akla açıkça işaret etmemiştir.

927 Finnegan, agm., s. 122.

928 Davidson, age., s. 11.

929 Afrudîsî, agm., s. 37.

930 Finnegan, agm., s. 129.

931 Finnegan, agm., s. 130.

Ancak yine de İskender müstefâd akıl konusundaki düşüncesini Aristoteles'e dayandırmıştır. Nitekim ona göre Aristoteles'i müstefâd akıl konusuna iten neden; bilkuve maddî akıl bilfiil akıl haline dönüştürecek, fail bir aklın zorunluluğudur. Kuvve bir varlık, kuvvelikten yetkinliğe dönüşüyorsa, o zaman bilkuve akılı bilfiil olmaya yönlendiren bir bilfiil aklın var olması gerekir. Bilkuve akılı, bilfiil hale getiren bu akla “dışarıdan gelerek düşünmeyi oluşturan akıl” denir.⁹³² Bilfiil dışarıdan gelen bir form olan bu akıl, Aristoteles tarafından ölümsüz olarak isimlendirilmiştir. Zira İskender, bu akılı tanrısal akıl kabul ettiği için, Aristoteles'in bu akılı ölümsüz olarak kabul etmesini de isabetli bir yorum olarak değerlendirmiştir.⁹³³

Davidson'a göre müstefâd akıl terimi Aristoteles'in *De Anima*'sında önemli bir yer işgal etmez. Öyle ki bu akıl, Aristoteles'in *De Generatione Animalium*'da “tek başına dışarıdan canlıya dahil olan” insan aklına işaret eden, karmaşık bir ifade tarzının İskender'deki yansımasıdır. Aristoteles'in tersine İskender, *De Anima*'da ve *De Intellectu*'da bu konuya çok büyük önem atfetmiştir. Bu akıl tanrısal akıl olması itibarıyla “dışarıdan gelen akıl” varlıklarla irtibatı açısından ise “kazanılmış akıl” anlamlarında kullanılmıştır. İskender'in müstefâd akılı tinsel bir cevher olarak görülür, özellikle bu aklın etkisiyle bilkuve akıl bilfiil akıl haline dönüşür ve formlar akledilir duruma gelir.

Müstefâd terimi, İskender'in *De Anima* ve *De Intellectu*'sunun Arapça çevirilerinde önemli bir terim olarak geçmiştir. Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ, İskender'in aksine başka bir mecraya girerek, müstefâd akılı insan aklının bir aşaması ve bilfiil akıl mertebesinde sonrakı akıl olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle “fail kazanılmış akıl” sözdizimi muğlak olmasına rağmen, Arapça çeviriler “kazanılmış akıl” anlamı vermişlerdir. Arapçaya göre “kazanılmış akıl” “etkin olarak var olan” ve “kendinde akıl”dır.

Bu akıl insandaki akla yardım ederek maddî akıl içerisinde düşünme yetisini oluşturur. Bu akilla, bilkuve akıl bilkuvelikten bilfiillığe yönelir. Bu husus, müstefâd aklın aşkın tinsel bir mahiyetinin, özellikle faal akıl niteliğine sahip olduğunu göstermektedir. “Kazanılmış” veya “dışarıdan kazanılmış” kelimelerine ilave edilen nitelikler, söz konusu aklın bir dereceye kadar insana ait olduğunu gösterir. İskender'in Arapça çevirmenleri “dışarıdan gelen akıl” ifadesini “faal akıl veya başka tinsel formlar” olarak göstermişlerdir. Aynı şekilde Plotinus kazanılmış akilla doğrudan ilahî

932 Afrudîsî, agm., s. 37.

933 Schoeder, agm., s. 49.

kozmik akıldan nefis yoluyla kazanılan entelektüel bilgiyi kastetmiştir. İskender'in Arapça çevirilerinde kazanılmış akıl evresi aşkın faal akılla belli bir ilgi ve temasa sahip olan, insan aklındaki bir evre olarak gösterilir.⁹³⁴

İskender'e göre ilâhî akıl da denilen müstefâd akıl eylemde bulunduğu zaman, bunu insandaki bilkuvve akıl vasıtasıyla gerçekleştirebilir. Ebedi olarak fail ve bilfiil olan müstefâd akıl her ne kadar sanatkârın sanatını aletsiz icra etmesi gibi olsa da, genel olarak müstefâd aklın bilkuvve akıl üzerinde etkin olabilmesi için bir beden gereklidir. İskender'e göre Aristoteles bu nedenle müstefâd akı, fesada uğramayan (yok olmayan) zorunlu akıl olarak değerlendirmiştir.⁹³⁵

İslam filozofları müstefâd akla İskender'den farklı nitelik vermişlerdir. Kindî, İskender'den farklı olarak müstefâd akla "fiil halindeki akıl" olup, ona göre güç halindeki aklın faal aklın etkisi sonucunda fiil alanına çıkmış durumundan ibarettir ve bu aşamada akıl ile kavram özdeşleşmiştir. Yazı yazmasını bilen biri yazsın veya yazmasın nasıl kâtip sayılıyorsa, tıpkı bunun gibi akılda bilgi oluştuktan sonra o artık aktif (bilfiil) akıldır. İşte tümelleri kavrayabilecek ve istediği an bilgi üretebilecek yetkinlikteki bu akıl "bilfiil" akıl olarak da adlandırılmaktadır. Müstefâd akıl nefsin önceden edindiği bilgidir ve o kendisinde potansiyel olarak vardır.⁹³⁶

Fârâbî'ye göre suretlerin tam olarak akledilmesiyle müstefâd akıl meydana gelir. Müstefâd akıl, bilfiil aklın sureti, bilfiil akıl müstefâd aklın dayanağı ve maddesi, konumundadır. Müstefâd akıl madde ve surete ilişkin varlıkların son sınırır. Bundan ilerisi faal akıl mertebesidir.⁹³⁷ Neticede insanî aklın en üstün evresidir. Görüldüğü üzere Kindî'nin olduğu gibi Fârâbî'nin müstefâd akıl kavramı da İskender'in müstefâd akıl kavramına yabancıdır. Zira Fârâbî'nin müstefâd akı soyut akıllarla özdeşdir ve insan bilgisi ve vahiy arasında rabita görevi üstlenir. Bu yüzden de Fârâbî'nin anlayışı hem İskender'in hem de Kindî'nin müstefâd akıl anlayışından farklıdır.⁹³⁸

İbn Sînâ'ya göre "kazanılmış akıl" formları bilfiil akleder. Böyle adlandırılmasının nedeni; kuvve halindeki akıl, sürekli bilfiil akıl aracılığıyla fiil haline çıkması ve bilfiil akıl ile ittisali sonucu dış dünyadan bir takım

934 Davidson, age., s. 11–12.

935 Afrudîsî, agm., s. 40–41

936 Kindî, *Akl Üzerine*, s. 259–261.

937 Fârâbî, *Aklın Anlamları Üzerine*, s. 133.

938 Medkur, agm., s. 79.; Davidson, age., s. 69–70.

formlar kazanmış olmasıdır. İbn Sînâ bu akılların aşağıdan yukarıya doğru birbirine hizmet ettiğini, kazanılmış aklın insan için en son amaç (el-gayetü'l-kusvâ) olduğunu ifade eder. Düşünülür formlar bilfiil akılda adeta bir depoda saklı tutulmakta ve zihin dilediğinde onlara yönelip bilgiye sahip olmaktadır. Oysa bu formlar kazanılmış akılda bir depoda saklı olmaktan çok, bilfiil olarak bilinebilmektedir.⁹³⁹

İskender'in *De Anima* ve *De Intellectu*'sunun Arapça versiyonlarında "dışarıdan gelen akıl" kelimesi kelimesine tercüme edilmiş; genellikle "kazanılmış akıl", bazen de "dışarıdan gelen akıl" olarak ifade edilmiştir. Bununla ilgili olarak Arapça versiyonlar, daha doğru olan faal (active) akıl terimi yerine, fail (acting) akıl terimini kullanmışlardır. Faal aklın kazanılmış akıl olarak ele alınıp, faal kazanılmış akıl demek gerekirken, Arapça çeviriler, fail kazanılmış bir insan aklından bahsetmişlerdir. Halbuki İskender, *De Intellectu*'da bilmeleke akılı fail akıl olarak tasvir etmiştir.⁹⁴⁰

Görüldüğü üzere İslam filozoflarında müstefâd akıl anlayışı İskender'den farklıdır. Onlara göre heyûlânî aklın güç halinden fiil alanına çıkması, yeni kavramları akletmesi ve fiil haline gelmesi safhasına müstefâd akıl denir. İskender'de ise müstefâd akıl tanrısal aklın tezahürü olarak görülür.

3.2.3.2. Mufârik Akıl (Fiziksel Dünyada İçkin Akıl)

Eğer akıl, akılsal düşünme yoluyla ne maddeye özdeş ne de maddeden ayrı olarak, herhangi bir vakte bağlı olmadan formu kabul ederse, o zaman bizdeki tanrısal akıl olan müstefâd akıl, "mufârik akıl" haline dönüşür.⁹⁴¹ Bu aklın bizden ayrı olması mantıklıdır. Çünkü bu akıl, bizim düşünmemizle gerçekleşmez. Mufârik akıl, hem akıl hem de akledilir yönünden bilfiildir. Bu şekilde maddeden ayrı form ve öz olan akıl ölümsüzdür. Bu nedenle maddeden ayrı olan cevher yok oluşu kabul etmez.⁹⁴²

İskender'e göre akıl bir yerde olmalı veya olmamalıdır. Fakat aklın bir yerde bulunma hali mümkün değildir. Eğer akıl tinsel ise ya bir yerde olur ya da farklı zamanlarda farklı yerlerde olur. Çünkü akıl cisim olmadığı için herhangi bir mekânda bulunmaz. Ve bir mekândan diğerine de hareket etmez.⁹⁴³

939 Uysal, age., s. 88.

940 Davidson, *Al-Fârâbî, Avicenna, Averroes On Intellect*, s. 11.

941 Afrudîsî, agm., s. 34.

942 Finnegan, agm., s. 122.

943 Afrudîsî, *Fi'l-Akl ala Ra'yi Aristûtalîs*, s. 39.

İnsanda maddeyle ilişkili olan ve bedenle uyum sağlayan akıl bilkuvve akıldır. Bilkuvve akıl düşünmek için öncelikli olan bir akıldır. Bu akıl Tanrısal akıl olan mufârik aklın aletidir. Mufârik akıl da Etkin Akıl'ın aletidir. Bilkuvve ve mufârik akıl olmadan düşünmek imkansızdır. Meninin rahme ulaşmasıyla, mufârik akıl her insana ebedi olarak verilir ve düşünmek imkan halinde oluşur. O esnadaki mufârik akıl da bilfiil akıldır ve her şeye nüfuz eder.⁹⁴⁴ İskender, mufârik akla insanın doğumuyla var olan, ancak insana ait olmayan tanrısal aklın aleti olarak değinmiştir. Bu ifadeler, insandaki bütün akısal işleyişlerin tanrısal aklın evrelerine ve fonksiyonlarına bağlı olduğunu göstermektedir.

İskender'e göre mufârik akılla maddî akıl kuvve olmaları yönünden benzer, ancak mufârik akıl tanrısal bir akıldır, maddî akıl ise tanrısal olmaktan ziyade bireysel bir akıldır. Düşünmenin gerçekleşebilmesi için hem tanrısal hem de insanî akla gereksinim vardır. İkisi birlikte olmadığında düşünme eylemi gerçekleşmez. Zira mufârik akıl, düşünmeyi maddî akıl vasıtasıyla gerçekleştirir. Bu nedenle insandaki bilkuvve aklın varlığıyla başlar. Nitekim maddî akılla bitişik tanrısal bir akıl mevcuttur ve onun düşünmesini de müstefâd akıl gerçekleştirir.⁹⁴⁵

Mufârik, kendi kendisiyle kaim, maddeden ve bizden ayrı bir akıldır. Bu aklın bizden ayrılmasının anlamı, aklın düşünmemesi ve işlememesidir. Çünkü akıl, bizde ilk oluştuğunda düşünemez ve işleyemez.⁹⁴⁶ O halde bilkuvve aklın bilmeleke akıl olabilmesi için, mufârik akla, mufârik aklın müstefâd akla, müstefâd aklın da faal akla ihtiyacı vardır. Buna göre İskender, mufârik akıl anlayışından hareketle, Tanrı'nın insanlarla münasebetini izah etmeye çalışmıştır. Bu münasebeti de inâyet olarak adlandırmıştır. Buna göre akısal inâyet tanrısal aklın insanda var olması ve insanın zihinsel ve epistemolojik yetkinliğe kavuşmasını sağlaması anlamına gelir.⁹⁴⁷

3.2.4. Nefsin ve Aklın Ölümsüzlüğü

Felsefe tarihinde nefsin veya aklın ölümlü olup olmaması üzerinde en çok tartışılan konulardandır. İskender'in bu konudaki görüşlerine geçmeden önce, bu konuda filozof ve şarihleri etkileyen Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinin ne olduğunu ortaya koymaya çalışalım. Platon'a göre nefsin tabiatı maddenin tabiatına aykırıdır. Bu nedenle bedenle birlikte bulunması onun doğasına aykırıdır. Bedenin ölümüyle birlikte bedenden

944 Finnegan, agm., s. 132.

945 Afrudîsî, agm., s. 40.

946 Afrudîsî, agm., s. 42.

947 Finnegan, agm., s. 133.

soyutlanan aklî nefler, feleğin ötesinde, yaratıcının nurunun bulunduğu tanrılık âlemine giderler. Zaten nef akledilir âlemden düşmüştür. Nefs, bedenden tümüyle farklı bir varlık düzenine ait olduğu için bedenin ortadan kalkmasıyla nefsin ortadan kalkması imkansızdır. Nefs, bedenle birlikte olduğu müddetçe hazlarla mücadele eder. Bedenin arzularıyla mücadelede yenik düşen nefler ölümden sonra tekrar bu dünyaya gelirler. Geliş ve gidişler neticesinde nefis mükemmelleştiğinde, akledilir âleme katılır ve asla maddî dünyaya tekrar dönmez. Orada Tanrı'nın nuru ile uyuşarak akıl âleminde ebedi olarak yaşar.⁹⁴⁸ Nefs kendisine ilişeceği bedenin doğumundan önce var olduğu gibi bedenin ölümünden sonra da varlığını sürdürecektir. Bu anlayış ilk defa Platon'un eserlerinde özellikle *Phaedo*'da ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.⁹⁴⁹

Aristoteles, nefsin bir "entelekheia" olduğunu söylemiş ve ayrıca nefsin bedenle ilişkisinin formun maddeyle ilişkisine benzediğine işaret etmiştir. Form-madde benzetmesi İskender'i, Aristoteles'e göre formun maddeden ayrılmamasında olduğu gibi, (her ne kadar madde ve form kavram düzeyinde ayrılabilir olsalar da –kata ton logon-) nefsin de bedenden ayrılmayacağı düşüncesine sevk etmiştir.⁹⁵⁰

Aristoteles "entelekheia" kelimesiyle nefsin bedenden ayrılmazlığını ifade etmiştir. Bu kelime Aristoteles'te her ne kadar bedenle uyum içerisinde olan nefis anlamına gelse de, İskender, bu kelimeyi nefsin bedenden ayrılmazlığını ifade ettiği için, bedenin ölümüyle nefsin ölümünü kabul etmiş ve Aristoteles'in nefsin aklî bölümünün ölümünden sonra varlığını sürdürebilmesine imkan tanıyan pasajlarını, onun gelip geçici hayallerinden ve irticali sözlerinden daha fazla bir şey olmadığını, zira onun bu anlayışının nefis hakkındaki esas görüşleriyle çeliştiğini ileri sürmüştür.⁹⁵¹ İskender'e göre nefsin ölümlü olması bir anlamda entelekheia teriminin bedenle nefsin ayrılmazlığını ifade etmesiyle ilgilidir.

Aristoteles, insan nefsinin yetilerinden akli iki kısma ayırmış; edilgin aklın ölümlü olduğunu, etkin aklın ise ölümsüz ve ebedi olduğunu ifade

948 Bkz. Wisnovsky, agm., s. 110.; Arslan, age., s. 359–378.; Şulul, *Kindî Metafizîği*, s. 111.

949 Wisnovsky, agm., s. 110.

950 Wisnovsky, agm., s. 112. İskender, Aristoteles'i kendi bütünlüğü ve genel felsefi anlayışı çerçevesinde değerlendirmiştir. Sözgelimi Aristoteles, formun maddeden ayrılabilir bir şey olduğunu ifade etmiştir. Aristoteles, *Metafizik*, (1017b25) s. 255.; İskender'e göre Aristoteles formun gerçekte maddeden ayrılabilir olduğunu söylemek istememiş, formun maddeden zihinsel olarak ayrılabilir olduğunu kastetmiştir. Bkz. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics* 5, s. 49. İşte bu madde ve form anlayışı gereği İskender, beden ve nefsin ayrılmazlığından dolayı bedenin ölümüyle nefsin ölümlü olması gerektiğini ileri sürmüştür. Öyle ki İskender, *De Anima*'da form ve madde karşıtlığını ele alarak konuya başlamış, madde ve form açısından nefsi analiz etmiştir. Aphrodisias, *De Anima*, s. 1–36.

951 Wisnovsky, agm., s. 112.

etmiştir.⁹⁵² İskender, Aristoteles gibi, maddî akıl dediği edilgin aklın ölümlü olduğunu belirtmiştir. Aristoteles'in insan aklının evresi olarak kabul ettiği etkin akıl ise İskender, Tanrı anlamında ele almıştır. Bu nedenle akıl konusundaki bu farklılıkları ölümsüzlük problemine de yansımıştır. Zira Aristoteles, etkin aklın ölümsüzlüğüyle insanın etkin akıl yetisinin ölümsüzlüğünü kastederken, İskender, etkin aklın ölümsüzlüğüyle ilk Akıl olan Tanrı'nın ölümsüzlüğünü kastetmiştir. Buna göre Aristoteles ve İskender etkin akıl konusunda birbirlerinden farklı düşünümleridir. Ancak İskender, Aristoteles'i kendisine göre yorumlayarak Aristoteles'e göre etkin aklın, müstefâd aklın ve mufârik aklın ölümsüz olduğunu ifade etmiştir. İskender açısından bu akılların ölümsüz kabul edilmesi çok mantıklıdır.⁹⁵³

Şehrazûrî, İskender'in görüşleri çerçevesinde nefsin ölümlü olması konusunu şu şekilde ifade etmiştir; “nefs, bir şeyi bedenın ortaklığı ve akli düşünceyle yapar. Nefs, beden ve akıl arasında ortaktır. Bununla, nefis bedenden ayrıldıktan sonra aslı kuvve olan akli kuvvenin de yok olduğu anlaşılır. Bu hususta İskender, hocası Aristoteles'e muhalefet etmiştir. Aristoteles, nefis ile beden ayrıldıktan sonra nefsi kuvvelerden sadece etkin aklın yok olmadığı görüşündedir. Buna göre öteki âlemde zevk alma sadece akli zevk almaya has kılınmıştır. Çünkü onun dışında kuvve yoktur. Akli kuvve hisseder ve zevk alır. Sonraki dönem Meşşâileri, bu konuda Aristoteles'in melekî unsurların yok olmadığı görüşünü paylaşmışlardır.⁹⁵⁴

İskender, *Ethical Problems* adlı eserinde hayatı anlatırken “*hayatın iyi olmasının nedeni; hayat vasıtasıyla çocuk sahibi olmak ve çocuklarla da gelecekte var olmaktır. Yine hayat değerlidir. Çünkü hayat sayesinde ölümü kavrarız*”⁹⁵⁵ demiştir. Bu ifadelere göre İskender, bireysel bakımdan ölümü, tür bakımından ise ölümsüzlüğü kabul etmektedir. Nitekim “hayat nedeniyle çocuk sahibi olmamız ve çocuklar vasıtasıyla da gelecekte var olmamız ve türce sonsuzluk arzusu” düşüncesini arz etmesi, bir anlamda ölümsüzlük problemlerinden *biyolojik ölümsüzlük*⁹⁵⁶ problemini hatırlatmaktadır.

952 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (430a 20–25) s. 176–177.

953 Schoeder, agm., s. 49.

954 Şehrazûrî, age., s. 183.

955 Aphrodisias, *Ethical Problems*, s. 18.

956 Biyolojik ölümsüzlükle ilgili olarak Aydın şunları söylemiştir: “Yaşama arzusu fitrî ve tabiidir. Bu arzu bazen çok çeşitli şekillerde ortaya çıkabilmektedir. Öyle görünüyor ki, insanoğlu biyolojik bir çerçeve içinde bile ölümsüz olmayı arzu etmektedir. Herhalde analık ve babalık duygusunun arka planındaki güçlerden biri de böyle bir arzu olsa gerektir. Oğlu hakkında konuşulurken “tıpkı babası” şeklindeki bir değerlendirmeyi işiten baba, belki de pek farkına varmadan, kendi faniliğini unutmakta ve hayatın belli ölçüde de olsa, bir başka canlıda devam ettiğini görerek teselli bulmaktadır.” Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Y., 6. Basım, Ankara 1997 s. 236.

İskender, biyolojik ölümsüzlük düşüncesiyle birlikte, Aristoteles'ten farklı olarak, bireysel varlığın nefsinin ve aklının (maddî aklın, bilmeleke aklın ve bilfiil aklın) ölümlü olması gerektiğini, Etkin Akıl olan tanrısal aklın ve işleyiş tarzı olan müstefâd aklın ve mufârik aklın ölümsüz olması gerektiğini ifade etmiştir. Aslında insanın birey açısından değil de, tür açısından sonsuz olduğunun ileri sürülmesi de bu düşüncenin dayanağıdır. Burada İskender'le Aristoteles arasında şöyle bir fark ortaya çıkmaktadır. Aristoteles insanın bireysel açıdan sonlu olduğunu vurgularken, bu âlemdeki yaşam süresinin sınırlılığını kastediyor, ancak insanın etkin akla sahip olması anlamında dünyayı aşan farklı bir boyutta akli açıdan ölümsüz olduğunu ifade ediyor. İskender ise Aristoteles gibi tür açısından sonsuzluğu kabul etmekle birlikte, bu dünyayı aşan farklı bir yaşam boyutunda insanın akli de olsa ölümsüz olabileceğine mahal vermiyor.

Aristoteles'in Yeni-Platoncu şârihlerinden Themistius (ö.388) İskender'i Peripatetik çizgiden uzaklaşmakla suçlar. Ona göre hem bilkuvve akıl hem de fail akıl insanlarda mevcut birer manevi cevherdir ve ikisi de ölümsüzdür. Ayrıca bu akıllar arasında bir mertebe farkı söz konusudur, yani bir önceki bir sonrakinin maddesi o da onun formu pozisyonundadır; ama faal akıl daha salt bir formu temsil etmektedir. Dolayısıyla, İskender'in bu aklın insan nefsinde temessül eden ilâhî bir şey olduğu yolundaki görüşü temelden yoksundur. Gerçekte faal akıl nefsin bir fonksiyonu ve bizi biz yapan şeydir.⁹⁵⁷

İskender, insanın hem bedeninin hem de nefsinin (aklının) ölümlü olduğunu ifade etmiştir. Buna göre İslam filozofları bu konuda ne düşünmektedir? Kindî'ye göre nefsin cevheri şanı yüce yaratıcıdan gelmektedir. Bu nefis, cisimden bağımsız, ona aykırı; cevheri de ilâhî ve nuranidir. Bedendeki arzu ve öfke güçleri nefsi yanlışa sevk etmeye meyillidirler ve onu bedenle ilişki içerisinde olmaya zorlarlar. Nefs için iyi olan kendi akli boyutuna yoğunlaşmasıdır. Bunu gerçekleştirirse, özellikle bedenin ölümden sonra nefis varlığına gelebilir ve ölüm sorası akli bir hayatın parçası olarak varlığını sürdürebilir. Bedenin ölümü nefsin ölümü anlamına gelmez. Çünkü nefis, gayr-i maddî ve basit bir cevher olduğu için ölümsüzdür.⁹⁵⁸ Kindî'nin nefis görüşü Sokrates, Platon ve Plotinus'a benzese

957 Kaya, *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı*, s. 23.

958 Bkz. Kindî, *Cisimsiz Cevherler Üzerine*, s. 240.; Kindî, *Nefs Üzerine*, s. 243–244.; Adamson, *agm.*, s. 46.

de yine de tenasüh ve küllî ruhlar konusunda Platon'dan ayrılmaktadır.⁹⁵⁹

Fârâbî'ye göre “nefs-i nâtika (akıl) maddeden soyutlanmış olduğu için beden öldükten sonra da varlığını sürdürür. O, bozulmayı kabullenecek güce sahip değildir, o tek cevherdir ve gerçekte insan işte odur.”⁹⁶⁰ İnsanın bedeninin ölümünden sonra nefs-i natika denilen akıl kısmının bedene ihtiyacı olmadığından bedeninin ölümüyle ölmediğini, aksine ölümsüz olduğunu ifade etmiştir. Buna göre Fârâbî'nin genel kanısı nefsin bedeninin ölümüyle yok olmayacağıdır. Fakat bazı ifadelerinde akfî yönden yücelmiş kimselerin ölümsüz oldukları ve diğerlerinin öldükten sonra yok olup gideceklerine dair ifadeleri de mevcuttur.⁹⁶¹ En azından yetkinleşmiş nefislerde de olsa, Fârâbî'ye göre ölümsüzlük diye bir gerçek vardır. Zira müstefâd akıl, maddesi olarak hizmet etmek için bedene ihtiyaç duymaz. O bir bedene bağlı değildir, beden yok olmadan önce ölümsüzlüğe ulaşır. Bu yüzden ölümsüzlük müstefâd akıl evresinin tabii bir sonucudur ve hatta bedeninin ölümünden önce bu durum kazanılır.⁹⁶²

İbn Sînâ'ya göre nefis bedeninin ölümü ile ölmez, bakidir. Nefs, bedenden ayrılınca, beden ceset halini alır ve canlılığı kalmaz.⁹⁶³ Ferdî ölümsüzlük –en azından ay-altı âlemde – sadece insanın akfî nefsinin elde edebileceği bir ölümsüzlük türüdür. Zira hayvanlar ve bitkiler, cinsî üreme yoluyla yalnızca tür olarak- ferdî olarak değil- ölümsüzlüğü elde edebilirler.⁹⁶⁴

İbn Sînâ, İskender ve Fârâbî'nin ve belki de Aristoteles'in de aksine insandaki potansiyel akfî, bölünemez, gayr-i maddî ve belli bir zamanda meydana gelmesine ve fertten ferde şahsi birey olarak değişmesine rağmen yok olmayacak bir şey olarak kabul eder. Bunun dini sonuçları çok önemlidir, çünkü Fârâbî'ye göre yalnızca akıl yönünden yücelmiş kimselerin ölümsüz olması ve diğerleri öldükten sonra yok olup gittikleri halde, İbn Sînâ bütün insanların ruhunun ölümsüzlüğü fikrine taraftardır.⁹⁶⁵

İbn Rüşd'e göre nefis ölümsüzdür, ancak onun nefsin varlığını küllî nefse katılarak mı yoksa ferdi olarak mı sürdüreceği konusundaki düşünceleri net değildir. *Nefs Şerhleri'ne* bakıldığında insanlar için var olan

959 Şulul, age., s. 119–120.

960 Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 125.

961 F. Rahman, age., s. 114.

962 Davidson, age., s. 69-70.

963 Özden, age., s. 115.

964 Bkz. Wisnovsky, agm., s. 114.

965 F. Rahman, age., s. 114.

ölümsüzlük bireysel değil de topludur. Bir dizi yorumcu ise bu düşüncenin aksine, *Tehâfütü Tehâfüt*'teki ve onun kelami risalelerindeki açıklamalarına dayanarak onun bireysel ölümsüzlüğü kabul ettiği sonucuna varmışlardır.⁹⁶⁶ Ancak hangi halde olursa olsun İbn Rüşd'e göre insan nefsi varlığını devam ettirecektir. Çünkü ona göre nefs maddeden bağımsız ve soyut bir cevherdir. Bedenden ayrıldıktan sonra bir kısım işlevini icra edemese de ferdi nefis varlığını sürdürecektir yani ölümsüzdür. Nitekim bu konunun tam ve ayrıntılı çözümü dine bırakılmalıdır.⁹⁶⁷

İskender, insan nefsinin yetisi olan maddî aklın ve bilmeleke aklın ölümlü olduğu düşüncesindedir. Düşünürlerle karşılaştığımızda Themistius, Kindî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e göre insanî akıl ölümsüzdür. Aristoteles, İskender ve İbn Bacce⁹⁶⁸ maddî aklın ölümlü olduğu noktasında hem fikir, kısmen bu düşünceye maddî akıl seviyesinde kalarak yetkinleşmemiş aklı yetiye sahip insanların yok olacağını söyleyen Fârâbî'yi de dahil edebiliriz, ancak Aristoteles, Fârâbî ve İbn Bacce'ye göre bilfiil akıl sahipleri ölümsüz, İskender'e göre ölümlüdür.

Ortaçağ felsefesinde ölümsüzlük problemi Platon, Aristoteles ve onun Helenistik yorumcuları İskender ve Themistius'un yorumları yanında, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd'ün nefis ve akıl anlayışları çerçevesinde ele alınıp işlenmiş ve zikredilen filozoflara göre ölümsüzlük anlayışının birden fazla açıklaması yapılmıştır.

Netice olarak filozoflar aklın ne olduğu ve yapısı üzerine tartışmışlardır. Bu konuda yüzyıllar süren ve halen de sürmekte olan tartışmalara karşın, ortak bir sonuca varılamamıştır. Tartışmalar bazen birbirinin tekrarı veya açılımından öteye gidememiştir. Ancak yer yer sonraki düşünürlerin öncekilerin düşüncelerine ilavelerde bulunduğu, öncekileri tamamladığı veya nakzettiği, bu nedenle de kendine ve kültürüne özgü akıllar silsilesi ortaya koyduğu da vakidir. Bu tartışmalarda yer alan filozofların başında Aristoteles, İskender, Themistius, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi isimler yer almaktadır.

Aristoteles, bilkuvve ve bilfiil varlık anlayışı gereği, *De Anima*'da açık ve net bir şekilde bilkuvve ve bilfiil olarak iki tarz aklın olduğunu ileri

966 Hyman, agm., s. 56-57.

967 Sarioğlu, age., s. 104. Mahmud Kasım İbn Rüşd'ün ferdi nefsinin ölümsüzlüğü görüşünde olduğunu savunmuş, Renan, Hudayrî, Ülken ise İbn Rüşd'ün ferdi nefsin küllî nefse katıldığını benimsediği görüşündedirler. Sarioğlu, age., s. 98-104.

968 Bkz. Sarioğlu, age., s. 122.

sürmüştür. Aristoteles'in en önemli şârihi İskender ise ısrarla Aristoteles'i referans göstererek, maddî akıl, bilmeleke akıl ve faal akıl olarak üç çeşit aklın olduğunu, bilmeleke aklın bilfiil akıl olarak da ayrılabilceğini- buna göre insana ait maddî akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl olarak üç kısım akıl vardır- faal aklın ise Tanrı'yla özdeş olan ilâhî akıl olduğunu, aynı zamanda Tanrı'nın insanlarla ilgisini faal aklın işlevsel tarzları olan müstefâd akıl ve mufârik akılla sağladığını ifade etmiştir. Buna göre İskender'in Aristoteles'in akıl anlayışını değiştirdiğini, daha doğrusu Aristoteles'ten yola çıkarak kendine özgü bir akıl anlayışı ortaya koyduğunu ifade edebiliriz.

İlk İslam filozofu Kindî, Aristoteles ve İskender'den farklı bir terminoloji ile akılı dört kısımda değerlendirmiştir; maddî akıl, bilfiil akıl (müstefâd akıl), beyânî akıl (zâhir akıl) ve faal akıl.⁹⁶⁹ İskender'le Kindî'nin akılların isimlendirilmeleri dışında içeriği ve fonksiyonları açısından benzerlikleri vardır. Zira İskender'in maddî akılı, Kindî'nin maddî aklına; bilmeleke akılı, bilfiil (müstefâd) aklına; bilfiil akılı beyânî akıla; faal akıl ise faal aklına karşılık gelmektedir. Buna göre Kindî dört çeşit akıl olduğunu ileri sürmektedir. O halde Kindî iki çeşit akıl olduğunu söyleyen Aristoteles'ten mi yoksa içerik olarak dört çeşit akıl olduğunu ileri süren İskender'den mi etkilenmiştir?

Kindî, *Fî'l-Akl* adlı risalesinde Eflatun'un akıl hakkındaki görüşünün özü ve talebesi Aristoteles'in düşüncesi olarak aklın dört çeşit olduğunu vurgulamıştır. Akıl risalesinde, referans olarak Platon ve Aristoteles'in adından bahsetmiş, "Aristoteles'in bu konudaki görüşüdür" demiş, fakat İskender'in adından bahsetmemiştir. Ancak risalesinin sonunda başka düşünürlerden de faydalandığını ifade etmek için "akıl üzerine önceki bilgelerin görüşleri budur" diyerek risaleyi bitirmiştir.⁹⁷⁰

Kindî'nin "önceki bilginlerin görüşleri" derken kastının kim olduğuna baktığımızda, bu konuda Corbin, De Lacy, Goichon, Nasr, Fahri, Ülken ve el-Ehvani Kindî'nin akıl taksimi konusunda İskender'den etkilendiğini söylerken, Atiyeh ve Ebu Reyyan ise dörtlü akıl taksiminin esasta Aristoteles'te bulunduğunu ifade etmiştir. Adamson ise Kindî'nin Philoponus'tan etkilendiğini belirtmiştir.⁹⁷¹

Ebu Reyân'a göre Kindî, Aristoteles'in *De Anima* adlı kitabından istifa etmediği gibi, tercih edilen görüş, bu kitabı görmediği yönündedir.

969 Bkz. Kindî, *Akl Üzerine*, s. 259-261.

970 Kindî, agm., s. 259-26.

971 Corbin, age., s. 282-283.; Goichon, age., s. 28.; Fahri, age., s. 82-83.; Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 48.; El-Ehvani, agm., s. 46.; Şulul, age., s. 121-122, 133.; Adamson, agm., s. 44.

Bazen İslam Filozofları, kadim felsefeye ait metin olmadığı yerde özet veya şerhlerle yetinmişlerdir. Bu meyanda Kindî, Aristoteles'in *De Anima* adlı eseri üzerine yapılan bir şerh veya özetten bilgi edinmiş olabilir.⁹⁷² Nitekim Kindî Aristoteles'i, Aristotelesçi İskender Afrodîsî'ye ilaveten Porphyry ve John Philoponus gibi Yeni-Platoncular tarafından Aristoteles üzerine yazılmış geniş şerh külliyyatının bazıları vasıtasıyla tanımıştır.⁹⁷³ Aristoteles'i referans olarak göstermiş ancak hangi eserinde ve ne kadar faydalandığına dair bir bilgi vermemiştir. Belki de İskender akıl konusunda Aristoteles'i referans gösterdiğinden Kindî de doğrudan ve ayrıca bilgilerinin güvenilirliğini de göstermek açısından Aristoteles'i referans göstermiştir. Yoksa İskender ve Kindî'nin *Fi'l-Akl* adlı risalelerini karşılaştırdığımızda Kindî'nin Aristoteles'ten değil, İskender'den etkilendiğini ifade edebiliriz.

Fârâbî'nin *Fi'l-Akl* adlı risalesi İskender'in *Fi'l-Akl* adlı risalesiyle başlayan, Kindî'nin *Fi'l-Akl* adlı risalesiyle devam eden ve Aristoteles'in *De Anima*'sından kaynaklanan uzun risaleler halkasına aittir. Fârâbî'nin bu risalesi türünün Arapçadaki en uzun ve şümullüsüdür.⁹⁷⁴ Fârâbî, şerhlerinde İskender'in yorumunun çevirisini ve Kindî'nin risalesini temel almış, ancak metinleri kendi sisteminin ihtiyacına göre kullanmıştır.⁹⁷⁵ Fârâbî, *De Anima*'daki akıl çeşitlerini maddî akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve faal akıl olmak üzere dört kısma ayırmıştır. İnsan aklının maddîlikten bilfiillığe geçişini ise akıllar nazariyesindeki onuncu akıl olan faal akılla açıklamıştır.⁹⁷⁶ İskender'in Fârâbî'deki yansımalarına bakınca, maddî akıl konusunda aynı terminoloji ve açıklamayı kullandıkları, fonksiyonel açıdan ise İskender'in bilmeleke akılı Fârâbî'nin bilfiil aklına benzemektedir.

Fârâbî'nin müstefâd akıl ve faal akıl anlayışı İskender'den farklıdır. Fârâbî'ye göre müstefâd akıl hemen hemen soyut akıllarla özdeşdir ve insan bilgisi ve vahiy arasında bir rabıta görevi yüklenir. Bu anlayışla her ne kadar bu konuda Aristoteles'in *De Anima*'sının üçüncü bölümüne dayandığını söylese de müstefâd akıl kavramı Aristoteles'e yabancıdır, İskender Afrodîsî ve Kindî'nin müstefâd akıl anlayışından da farklıdır; bu husus Fârâbî'nin tasavvufa eğiliminden yani dini kaygılardan kaynaklanabilir.⁹⁷⁷ Zira müstefâd akılı insanla vahiy arasında yerleştirmesi de bunun göstergesidir.

972 Şulul, age., s. 106.

973 Adamson, agm., s. 42.

974 Fahri, age., s. 113

975 Ülken, age., s. 54.

976 Bkz. Fârâbî, *Aklın Anlamları Üzerine*, s. 127-137.; Medkur, agm., s. 78-79.

977 Medkur, agm., s. 79.

Fârâbî'ye göre faal akıl evrenin ilk nedeni değildir. Halbuki İskender'e göre faal akıl evrenin İlk Neden'idir. Buna göre, faal akıl fonksiyonunu icra etmek için ay-altı dünyanın maddesine ihtiyaç duyar, bu nedenle kendi kendine yeterli değildir. Halbuki evrenin nihai nedeni kendi kendine yeterlidir. İnsan akılı ile faal akıl arasındaki ilişki güneşle göz arasındaki ilişkiye benzer. Güneş, ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça göz, varlığa ait renkleri ve şekilleri algılayamadığı gibi, faal akıl da feyzini göndermedikçe hiçbir bilgi meydana gelmez. Faal akıl bizim dünyamıza en yakın olan ay feleğinin aklıdır. Dolayısıyla ay-altı âlemde meydana gelen fizikî, kimyevî ve biyolojik her türlü olayı faal akıl tayin etmektedir. Görüldüğü üzere Fârâbî, psikolojik aklın faaliyetini yani bilginin kaynağını kozmolojik akıllar teorisiyle açıklamaktadır ki, bu anlayışıyla o, Aristoteles ve İskender'den yaralanmakla birlikte, Plotinus'un düşüncesine daha yakın görünmektedir.⁹⁷⁸ Fârâbî, İskender'den faydalanmış olsa bile ondan farklı bir şekilde faal akılı ay-üstü âlemin onuncu akılı ve ay-altı âlemin oluş sebebi olarak kabul etmiştir.

Nitekim Corbin'e göre gerek faal akıl, gerek müstefâd akıl Fârâbî katında Aristoteles'in ve İskender'in düşüncelerinden daha başka bir şey ifade ederler. Bu da Aristoteles'in olmayıp ona isnat edilen *Theologie* adlı eserin etkisiyle meydana gelmiştir. Bu nedenle Fârâbî'nin faal akıl öğretisi Aristoteles ve İskender çizgisinden ziyade Yeni-Platoncu unsurlar ihtiva etmektedir.⁹⁷⁹ Görüldüğü üzere Fârâbî, bilkuvve akılı gözle, bilfiil akılı ise güneş ışığıyla kıyaslaması noktasında Aristoteles'le ve İskender'le aynı düşüncededir.⁹⁸⁰

İbn Sînâ, *Kitabü'l-İnsâf* adlı eserinde felsefî problemleri ele almış, filozofları batılılar ve doğulular diye ikiye ayırdıktan sonra, kendisini doğulular arasına koymuş ve "batılılar" dediği filozoflara hücum etmiştir. Batılı filozofların İskender Afrodîsî, Themistius, John Philoponus olduğu, doğululara gelince daha çok kendi felsefesinin kastedildiği söylenir.⁹⁸¹ Nitekim Kutluer'e göre İbn Sînâ, İskender'i Aristoteles'i nefis ve aklın hakikati konusunda yanlış anlayan Peripatetik şârihler arasında saymıştır.⁹⁸²

Akıl konusunda İbn Sînâ'nın görüşü Fârâbî'ninkine benzemekle beraber yine de önemli farklar mevcuttur. Nitekim Fârâbî gibi o da, akıllar

978 Davidson, age., s. 65-67.; Kaya, agm., s. 24-25.

979 Corbin, age., s. 292.

980 Bkz. Fârâbî, *Kitab-u Ara-i Ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, s. 102

981 Bkz. Ülken, age., s. 104.; Şehrazûrî, age., s. 181-182.

982 Bkz. Kutluer, age., s. 58.

arasında bir mertebe farkının bulunduğunu söyler, ancak insana ait akıl faal akla bağlı olarak beş kategoriye ayırır. Bunlar maddî akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve kutsî akıldır. Bütün akıllar faal akla, bilfiil akıl müstefâd akla, bilmeleke akıl bilfiil akla, heyûlânî akıl ise bilmeleke akla hizmet eder.⁹⁸³

Heyûlânî akıl, nefsin bilgi edinmede doğuştan sahip olduğu yetenektir. Bu güç gelişip olgunlaştığında faal aklın etkisiyle meleke halindeki akla dönüşür. Bilmeleke akıl mümkün akıldır. Bilfiil akıl kâtibin yazı yazabilir hale gelmiş olmasına tekabül eder. Ancak bilfiil akıl, bilmeleke akla nispetle bilfiil olarak isimlendirilebileceği gibi, kendisinden bir üst derecede bulunan akla nispetle kuvve halinde bulunur. Müstefâd akıl, fiilen düşündüğü gibi, düşündüğünü de düşünür. Müstefâd akıl, makulleri elde eder ve insan müstefâd akılla kendisi için takdir edilen yetkinliğe ulaşır.

Bilfiil akıl ile müstefâd akıl arasında birbirlerine benzer olmalarına rağmen fark vardır; makul suretler, bilfiil akılda saklı durumdadırlar. Fakat istediği zaman onları düşünebilir. Müstefâd akılda ise fiilen hazır bulunmaktadırlar. Müstefâd akıl “varlığa ait formların maddeden soyutlanarak bilgi şeklinde tam teşekkül etmiş halidir.” Müstefâd akılla insan nevi tamamlanır. Artık insanî nefis yüksek hakikatlerle ve ilâhî âlemle temas haline geçmiş demektir.

Kutsî akıl, vasıtasızca sezgi yoluyla bilme halidir. Bütün akıl derecelerinden yüksek bir mertebedir. Kutsî akıl bilgisini doğrudan doğruya faal akıldan almaktadır. İbn Sînâ kutsî akıl görüşünde sezgiye yer vermek suretiyle tasavvufî düşünceye geçmektedir. Hatta İbn Sînâ bunu aşarak kutsî akıl ile peygamberlik müessesesine ulaşmaktadır. Ayrıca İbn Sînâ kendisinin ifadesiyle bu teorisini *Kur’ân’ı Kerim’e* (Nur Suresi 35. âyet) dayandırmaktadır.⁹⁸⁴ Önceki filozoflardan farklı olarak “kutsî akıl”dan söz ederek peygamberlerin mazhar olduğu vahyi bu bağlamda temellendirmektedir. Faal akıl ise özne ile nesnenin ilişkisi sonucunda bilgilerin zihinde belirgin hale gelmesine neden olur. Faal aklın yardımı olmaksızın beşeri akıl kendiliğinden bilgi üretemez.⁹⁸⁵

Görüldüğü üzere İskender’le İbn Sînâ’nın maddî akıl ve bilmeleke akıl hakkındaki düşünceleri birbirine benzemekle birlikte, bilfiil akıl, müstefâd akıl, kutsî akıl ve faal akıl hakkındaki görüşleri birbirinden oldukça farklıdır.

983 Özden, age., s. 124.

984 Bkz. Özden, age., s. 122–125.

985 Kaya, agm., s. 25.; Özden, age., s. 135.; Sarıoğlu, age., s. 122.

İbn Sînâ özellikle geç dönem Yunan doktrininin benimsediği düşünce faaliyetinde özne ve nesnenin mutlak aynılığı şeklindeki genel görüşü reddeder. Fikirler birbirini özlediğinden normal bilinç halinde eğer zihin bir nesne ile özdeşleşirse nasıl olur da diğer biriyle de özdeşleşebilir? diye sorar. Bu çerçevede İbn Sînâ, Porphyry'yi onun mistik ve şiirsel hükümlerinden dolayı paylar. Bu doktrin pek çoğu Yeni-Platoncu olan aşırı taraftarları olduğu gibi İskender Afrodisî gibi ılımlı temsilcilerinin de bulunduğu düşünüldüğünde, İbn Sînâ'nın neden yalnızca Plotinus'un talebesini seçtiği pek açık değildir.⁹⁸⁶

İbn Rüşd'e göre akıl maddî akıl ve faal akıl olmak üzere ikiye ayrılır. Maddî akıl; insana özgü olarak hayal gücüyle birlikte bulunup onu diğer canlıların hayal gücünden ayıran bir istidât ile onunla ilişkili ve her an fiil alanına çıkmaya hazır durumdaki akıldan oluşmaktadır. Bu noktada heyûlânî aklın bir boyutunu istidât, bir boyutunu da istidâdın dayanağı olan nefsin hayal gücü ve hayali suretler oluşturmaktadır. Hayali suretler, maddî aklın dayanağı, bir bakıma da bilinen heyûlânî aklın muharriki konumundadır. Duyu ile duyulur nesne arasındaki ilişki maddî akılla hayali suretler arasında da vardır. Ancak hayali suretler istidât olması bakımından maddî akılı fiil alanına çıkarma konusunda yetersiz kalır ve bir başka şeyin yardımına ihtiyaç duyar ki o da faal akıldır.⁹⁸⁷ Akıl konusunda İbn Rüşd'ün bilkuvve akılı istidât olarak yorumlaması dışında, İskender'le Themistius'un görüşlerini uzlaştırmaya çalıştığı, ancak daha ziyade Themistius'un yolundan gittiği görülmektedir.⁹⁸⁸

Genel olarak ifade edersek akıl öğretileri Aristoteles'ten başlayarak İskender, Themistius, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün akıl öğretileriyle devam etmiştir. Bu filozoflar akıl konusunu Aristoteles'in ortaya koyduğu madde-form ve bilkuvve- bilfiil varlık taksimine göre ele almışlardır. İskender, akıl konusunda kendine özgü düşüncelere sahiptir. Elimizdeki eserlere göre ondan önce kimse Aristoteles'in akılı dört kısma ayırdığını ifade etmemiştir. Buna göre birbirlerinin birebir kopyası olmasalar da hatta ayrıntı da büyük ölçüde farklılaşsalar da İbn Rüşd hariç Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın devam ettirdiği akıl tasniflerinin başlatıcısıdır.

986 F. Rahman, age., s. 115.

987 Sarioğlu, age., s. 124-125.

988 Boer, age., s. 227.; Ülken, Hilmi Ziya, *İbn Rüşd*, MEB Basımevi, İstanbul 1951 s. 33.

SONUÇ

İskender Afrodîsî, doğa felsefesi ve ahlak felsefesi konularında Aristoteles'in düşüncelerini izlemiş, mantık konusunda onun düşüncelerine bazı ilavelerde ve düzenlemelerde bulunmuş, konumuz olan metafizik alanında ise Aristoteles'i takip ettiği görüşleri olmakla birlikte, Tanrı ve akıl konusunda kendine özgü düşünceler de ortaya koymuştur. Ayrıca Aristoteles'in metafizikle ilgili düşüncelerini yorumlayarak onun düşüncelerinin anlaşılmasını sağlamakla birlikte, milattan sonraki ilk evrelerde unutulmuş ve bir hayli sönük olan Aristoteles'in metafiziğe ait görüşlerinin yeniden gündeme gelmesini de sağlamıştır.

İskender, metafizik konusunda Platon'u ve Aristoteles'i uzlaştırma çabasına girmemiş, Aristocu bir düşünür olarak sadece Aristoteles'in Platon'la benzer düşündüğü noktalarda Platon'dan yararlanmıştır. Bu nedenle İskender metafizikle ilgili düşüncelerinde Yeni-Platoncu değil, *Yeni-Aristocu*'dur. Nitekim o, Tanrı'nın nefis olduğu, insan nefsinin bedeninden önce var olduğu konusunda Platon'u değil, Aristoteles'i takip etmiştir.

İskender, Tanrı'nın bilgisi konusunda Aristoteles gibi Tanrı'nın sadece kendisini düşündüğünü ifade ederken, Tanrı'nın varlıklarla ilgisiz olduğuna dair ileri sürülen Aristocu düşünceyi benimsemiş, ancak Faal Akıl anlayışıyla ve *inâyet* düşüncesiyle bu düşünceyi aşmaya çalışmış, bir anlamda Tanrı'nın insanlarla ilgisini kurmak istemiştir. Nitekim Aristoteles, inayet anlayışına sahip değilken, İskender, Tanrı'nın inayet sahibi olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Tanrı, insanlardaki bilkuvve akıllı bilfiil akıl haline dönüştürmek suretiyle insanlarla irtibatı sağlamıştır. Bu irtibat aşk yoluyla gerçekleşmiştir. Bu nedenle insanlarla ilgisi olmayan Aşkın Tanrı'nın ilgisi en mantıklı şekilde metafiziksel aşkla açıklanabilmektedir. Aslında Aristoteles'te de aşk yoluyla insanlarla bir ilişki mevcuttur. Ancak bu ilişkinin yönü insandan Tanrı'ya doğrudur. İskender ise aklın kuvve halinden fiil haline geçişiyle farklı bir açıdan Tanrı'nın insanlarla yakın ilişkisinden bahsetmiştir. Buna göre Tanrı-insan arasındaki ilişkinin yönü hem insandan Tanrı'ya metafizik aşkla, hem de Tanrı'dan insana doğru akıl vasıtasıyla sağlanmaktadır.

Faal Akıl konusuyla ilgili olarak Aristoteles'e göre Tanrı, insanla hiçbir surette ilgili değilken, İskender'in Tanrı'sı potansiyel akıllı fiil haline dönüştürerek insanla ilgi kurabilmektedir. Ayrıca Faal Akıl'ın işleyiş tarzları olan müstefâd akıl ve mufârik akılla Tanrı devamlı olarak insanla ilişki kurabilmektedir. Bu da Aristoteles'te insandan tamamen uzak olan Tanrı

anlayışını, kısmen insanla ilişki kuran Tanrı anlayışına yakınlaştırmaktadır. Ancak buna rağmen İskender'in Tanrı'nın *sadece kendisini bilmesi* hususunda ısrar etmesi felsefî anlayışı içerisinde tutarlı görünmemektedir.

Aristoteles, Tanrı'nın İlk Akıl, Tam Fiil ve Fail olduğunu ısrarla vurgulamasına rağmen, insana ait faal akılla tanrısal faal akılı birbirinden ayırmıştır. İskender ise insana ait faal akılla metafiziksel anlamdaki faal akılı aynı varlık olarak yani Tanrı olarak kabul etmiştir. Bu çerçevede İskender'in Faal Akıl konusunu Aristoteles'ten farklı bir düzlemde değerlendirdiğini ifade edebiliriz. Faal Akıl tanrısal akıl olduğundan neftsen bir parça olmadığı gibi başkasına da muhtaç olmayan bir cevherdir. Bu nedenle de ölümsüzdür.

İskender, Aristoteles'in maddî akıl ve faal akıl olarak ikiye ayırdığı teorik akılı, öncelikle insanî akıl ve tanrısal akıl olmak üzere ikiye ayırmıştır. İnsan aklının geçirdiği aşamaları Aristoteles'ten farklı olarak maddî akıl, bilmeleke akıl ve bilfiil akıl olarak ele almıştır. Aristoteles'te ise insan aklının bilmeleke akıl ve bilfiil akıl seviyesi görülmemektedir.

İnsanın ölümden sonra nefsinin veya aklının ne olacağı hususunda Aristoteles, maddî akılı ölümlü, faal akılı ölümsüz kabul etmiş, İskender ise insanî aklın soyut form olmakla birlikte beden gibi ölümlü olduğunu, tanrısal aklın ise ölümsüz olduğunu ortaya koymuştur.

Aristoteles, açıkça insanî akılı ikiye ayırmıştır. İskender ise Aristoteles'i referans aldığını ifade etmekle birlikte Aristoteles'te mevcut olmayan farklı bir akıl tasnifi ortaya koymuştur. Akıl konusunda İslam filozoflarının düşüncelerini incelediğimizde, Kindî örneğinde görüldüğü üzere, onlar İskender'in düşüncelerini birebir örnek almasalar da en azından dikkate aldıklarını ifade edebiliriz. Ancak bazı yazarların ifade ettiği gibi, sadece bu yansımayı dikkate alarak İslam felsefesini İskender'in şerhlerinin yansıması olarak görmek yanlıştır.

İskender'in metafizik düşüncüsüyle İslam filozoflarının düşünce örüntülerini karşılaştırdığımızda önemli farklılık; İskender, sadece Aristoteles'ten ve Aristoteles'le uyum sağladığı noktalarda Platon'dan yararlanırken, İslam filozofları İskender'le birlikte Platon'dan, Aristoteles'ten, Yeni-Platonculuktan ve yer yer Stoacılıktan yararlanmışlardır. Ayrıca çok önemli bir kaynak olarak Kur'an-ı Kerim'den de yararlanmışlardır. Bu husus, İskender'le İslam filozoflarının metafizik bağlamda düşünce farklılıklarını ve İskender'in düşüncelerine ilaveten

kültürüne ve zamanına has birçok felsefi problemle yüzleştikleri gerçeğini ortaya çıkarır. Bu da İslam filozoflarının İskender'in düşüncelerinden yararlanmakla birlikte, onun kopyası olmayıp kendilerine ve kültürlerine özgü düşünceler ürettiğini gösterir. Bu nedenle İskender'in Aristoteles'ten farklı olarak metafizik konusunda kendine özgü yönleri olduğu gibi, İslam filozoflarının da İskender'den farklı olarak kendine özgü yönleri mevcuttur. Öyle ki İslam filozofları, İskender'in kendine özgü düşünceleri olan Tanrı'nın cevher olarak kabul edilmesi, Tanrısal bilgi, inâyet ve akıl meselelerinde ondan daha farklı çözümler ortaya koymuşlardır.

İslam felsefesinin özgünlüğü ve insanlık düşüncesine olan katkısı, İskender'in Aristoteles felsefesine yaptığı gibi, -İslam filozoflarının da akıl konusunda yaptığı katkıları dikkate aldığımızda- Antik Yunan ve Helenistik düşünürlerce ortaya atılmış teori ve görüşlere yaptıkları yeni ilavelerde görülür. Nasıl ki İskender, kendine özgü düşüncelerinden dolayı kendine özgü bir filozof sayılıyorsa, İslam filozofları da sadece Antikçağ felsefesinin aktarıcısı değil, aynı zamanda her biri kendine özgü birer filozof sayılır. Buna en güzel örnek olarak Aristoteles'in *De Anima*'sından kaynaklanan ve İskender'in *Fi'l-Akl* adlı risalesiyle devam eden Themistius'un, Kindî'nin ve Fârâbî'nin devam ettirdiği akıl risaleleri geleneğini ve akıl konusuna İslam filozoflarının kültürlerine özgü katkılarını ifade edebiliriz.

İskender'in metafizikle ilgili eserlerinde güzellik kaygısı olmadığı gibi, üslup kusurları ve düşünce tekrarları çok sayıdadır. Bu husus düşüncelerinin öğrencileri tarafından bir araya getirildiğine dair ortaya atılan savı güçlendirdiği gibi, diğer taraftan nefis-beden ilişkisi konusunda olduğu gibi meselenin anlaşılmasını da zorlaştırmıştır.

KAYNAKÇA

Kendi Eserleri

AFRUDÎŞÎ, İskender, *Fî Ennehû kad Yümkinü en Yeltezze'l-Mültezzü ve Yahzenehû Mean ala Ra'yi Aristû*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıryyeti, Kahire 1947.

....., *Fî Enne'l-Kevne izâ İstehâle min Zıddihî eydan ala Ra'yi Aristu*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıryyeti, Kahire 1947.

....., *Fî Enne'l-Kuvvete'l-Vâhıdete Yümkinü en Tekûne Kâbiletan li'l-Ezdâdi Cemîan alâ Ra'yi Aristûtâlîs*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıryyeti, Kahire 1947.

....., *Fî İsbâtî's-Sûreti'r-Rûhâniyyeti'lletî lâ Heyûlâ lehâ*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıryyeti, Kahire 1947.

....., *Fi's-Sûreti ve Ennehâ Temamü'l-Hareketi ve Kemalîhâ ala Ra'yi Aristu*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıryyeti, Kahire 1947.

....., *Mebâdiü'l-Küll*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıryyeti, Kahire 1947.

....., *Fî İnikâsî'l-Mukaddemât*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

....., *Fi'l-Akl ala Ra'yi Aristûtâlîs*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971., *Fi Enne'l-Heyûlâ Gayru'l-Cinsi ve fimâ Yeşterikâni ve Yefterikâni*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

....., *Fi'l-Ezdâdi ve Ennehâ Evâilü'l-Eşyâ-i alâ Ra'yi Aristu*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

....., *Fi'l-Heyûlâ ve Ennehâ Mef'ûletün*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

....., *Fi'l-İstidâât*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

....., *Fi'l-Mâddeti ve'l-Ademi ve'l-Kevni ve Halli Mes'eleli Ünâsin Mine'l-Kudemâi Ebtalû bihâ'l-Kevne min Kitâbi Aristû fi Sem'il-Kiyân*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

....., *Fî Tesbîti'l-İlleti'l-Ûlâ*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

....., *Fi'z-Zaman*, çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

APHRODISIAS, Alexander, *De Anima*, tr. A. P. Fotinis, University Press of America, USA 1980.

....., *On Aristotle's Metaphysics 1*, tr. with notes W.E. Dooley, Richard Sorabji (Gen. Ed.), Cornell University Press, Duckworth and Ithaca, London 1989.

....., *Ethical Promlems*, tr. R. W. Sharples, Cornell University Press, Duckworth and Ithaca, London 1990.

....., *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*, tr. with notes W.E. Dooley & A. Madigan, Richard Sorabji (Gen. Ed.), Cornell University Press, Duckworth and Ithaca, London 1992.

....., *On Aristotle's Metaphysics 4*, tr. with notes A Madigan, Richard Sorabji (Gen. Ed.), Cornell University Press, Duckworth, Ithaca and London 1993.

....., *On Aristotle's Metaphysics 5*. tr. with notes W. E. Dooley, Richard Sorabji (Gen. Ed.), Cornell University Press, Duckworth, Ithaca and London 1993.

....., *On Fate*, tr. R. W. Sharples, Duckworth, Classical, Medieval and Renaissance Editions, London 2003.

....., *Supplement to on the Soul*, tr. R. W. Sharples, Cornell University Press, Duckworth, Ithaca and London 2004.

Diğer Eserler

ADAMSON, Peter and TAYLOR, Richard C., *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Y., İstanbul 2007.

ADAMSON, Peter, *Kindî ve Yunan Felsefe Geleneğinin Kabulü*, ed. Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Y., İstanbul 2007.

ALPER, Ömer Mahir, İbn Sînâ, İSAM Y., İstanbul 2008.

ALTINTAŞ, Hayranî, *İbn Sînâ Metafiziği*, KBY., 2. Basım, Ankara 2002.

ARİSTOTELES, *Kategoryalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Y., Ankara 1947.

....., *Önerme*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Y., Ankara 1947.

....., *Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Y., Ankara 1950.

....., *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Y., 2. Basım, İstanbul 1996.

....., *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Y., Ankara 1997.

....., *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Y., İstanbul 2000.

....., *Fizik*, çev. Saffet Babür, YKY., İstanbul 2001.

....., *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Y., Ankara 2007.

ARKAN, Atilla, *Klasik Eser (De Anima) Okuyucusu ve Şarihi Olarak İbn Rüşd*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.12. Sakarya 2005.

ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Y., 6. Basım, Ankara 2002.

....., *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2006.

....., *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2007.

....., *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2008.

ASTER, Ernst Von, *Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, İm Y., 2. Basım, İstanbul 2000.

ATADEMİR, Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, AÜİF Y., Ankara 1974.

ATAY, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, KBY., Ankara 2001.

....., *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, KBY., Ankara 2001.

ATİYEH, George N., *Al-Kindî; The Philosopher of the Arabs*, İslamic Research Institute, Rawalpindi Pakistan 1966.

AYDIN, İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Y., İstanbul 2000.

AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Y., 6. Basım, Ankara 1997.

AYDINLI, Yaşar, *Fârâbî*, İSAM Y., İstanbul 2008.

AYDINLI, Yaşar ve ŞİMŞEK, Oya, *İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 17 S.1. Bursa 2008.

BAYLADI, Derman, *Felsefenin Beşiği Anadolu*, Say Y., İstanbul 2007.

BAYRAKTAR, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, AÜİF Y., Ankara 1988.

BEDEVÎ, Abdurrahman, *Aristu İnde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıriyyeti, Kahire 1947.

....., *La Tranmission de la Philophie Grecque Aumonde Arabe*, Vrin, Paris 1968.

....., *Şurûhun alâ Aristû Mefkûdetün fil-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1971.

....., *Miskeveyh*, çev. Kasım Turhan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, Türkçe Baskının Ed. Mustafa Armağan, İnsan Y., c. 2. İstanbul 1990.

....., *Batı Düşüncenin Oluşumunda İslam'ın Rolü*, çev. Muharrem Tan, İz Y., İstanbul 2002.

BİRAND, Kamıran, *İlk Çağ felsefesi Tarihi*, AÜİF Y., 3. Basım, Ankara 1987.

BLACK, Deborah L., *Psikoloji; Nefs ve Akıl*, ed. Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Y., İstanbul 2007.

BOLAY, M. Naci, *İbn Sînâ Mantığında Önermeler*, MEB Y., İstanbul 1994.

BOLAY, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kalem Y., İstanbul 1980.

CALVERELY, E. E., “Nefs” Mad., *İslam Ansiklopedisi*, MEB Y., c. 9. İstanbul 1964.

CEVİZCİ, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Y., Bursa 2001.

CİHAN, A. Kamil, *İbn Sînâ ve Estetik*, Beyaz Kule Y., İstanbul 2009.

COPLESTON, Frederick, *Felsefe Tarihi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Y., c.1. İstanbul 1995.

....., *Helenistik Felsefe*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Y., İstanbul 1996.

CORBİN, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Y., 2. Basım, İstanbul 1994.

ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, *Ahlak Tarihinde Görüşler*, AÜİF Y., Ankara 1984.

DAVIDSON, Herbert A., *Al-Fârâbî, Avicenna, Averroes On Intellect*, Oxford University Press, New York 1992.

De BOER, T. J., *İslam’da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Anka Y., 2. Basım, İstanbul 2001.

DEMİR, Remzi, *Philosophia Ottomanica*, Lotus Y., c. 2. Ankara 2005.

DRUART, Therese-Anne, *Metafizik*, ed. Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Y., İstanbul 2007.

D., J. M. “*Commentaries on Aristotle*” Maddesi, Gen. Ed. Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Second Edition, London 1999.

D’ANCONA, Cristina, *Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras; Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk*, Ed. Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Y., İstanbul 2007.

EBBESEN, Sten, *Commentators and Commentaries on Aristotle’s Sophistici Elenchi*, E. J. Brill, Leiden 1981.

EBÛ RÎDE, Muhammed Abdü’l-Hâdî, *Resâilü’l-Kindî, Dâru’l-Fikri’l-Arabî*, Mısır 1950.

EL-EHVANİ, Ahmed Fuad, *Kindî*, çev. Osman Bilen, ed. M. M. Şerif,

İslam Düşüncesi Tarihi, Türkçe Baskının Ed. Mustafa Armağan, İnsan Y., c. 2 İstanbul 1990.

EFLATUN, *Timaios*, (*Batı ve İslam Dünyasında Eflatun'un Timaios'u*), Fahrettin Olguner, Konya 1990.

ERDEM, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-Er Y., Konya 1999.

....., *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Y., Konya 2000.

FAHRİ, Macid, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Y., İstanbul 1992.

....., *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Y., İstanbul 2004.

FÂRÂBÎ, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler (Fusûlü'l-Medenî)* Giriş ve Notlarla Nşr. D.M. Dunlop, çev. Hanifi Özcan, DEÜ Y., İzmir 1987.

....., *Kitab-u Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâdila*, nşr. Albert Nasri Nader, Beyrut 1991.

....., *Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbîh alâ Sebîl's-Sa'âde)*, çev. Hanifi Özcan, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1993.

....., *Aklın Anlamları Üzerine (Fi Me'ani'l-Akl)*, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003.

....., *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması (Kitâbü'l-Cem beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtûn el-ilâhi ve Aristûtâlîs)*, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003.

....., *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-Mesâil)*, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003.

FİNNEGAN, John, *Texte Arabe du Peri Nou*, ed. Fuat Sezgin, *Alexander of Aphrodisias in the Arabic Tradition*, İslamic Philosophy, Strauss Offsetdruck, Volume 101, Frankfurt am Main 2000.

FLANNERY, Kevin L., *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, ed. J. Mansfeld and D.T. Runia and J.C.M. Van Winden, *Philosophia Antiqua*, Volume LXII, Brill-Leiden-Boston-Köln 1995.

GAZALİ, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Sadak, Ahsen Y., İstanbul 2002.

GENEQUAND, Charles, *İbn Rüşd's Metaphysics*, ed. Hans Daiber,

Islamic Philosophy and Theology, Photomechanical Reprint, Volume 1, Leiden-E.J. Brill 1986.

....., *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, ed. H. Daiber and D. Pingree, *Islamic Philosophy Theology and Science*, Volume XLIV. Brill-Leiden-Boston-Köln 2001.

GILSON, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, İstiklal Matbaası, İzmir 1986.

GOÏCHONN, A. M., *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1993.

GUTAS, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, Der. ve Çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Y., İstanbul 2004.

HARVEY, Steven, *İslam Felsefesi ve Yahudi Felsefesi*, ed. Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Y., İstanbul 2007.

HONER, Stanley M., and HUNT, Thomas C., and OKHOLM, Dennis L., *Felsefeye Çağrı*, çev. Hasan Ünder, İmge Kitabevi Y., 2. Basım, İstanbul 2003.

HYMAN, Arthur, *İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler*, çev. Atilla Arkan, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi S. 6. Sakarya 2002.

İBN CÜLCÜL, *Tabakatü'l-Elabbâ vel-Hükemâ*, nşr. Fuad Seyyid, Kahire 1955.

İBN EBİ USEYBİA, *Uyûn el-Enbâ fî Tabakat el-Elabbâ*, Vehbiyye Matbaası, c.1. Kahire 1882.

İBN FÂTİK, *Muhtârü'l-Hikem ve Mehâsinü'l-Kelîm*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Beyrut 1980.

İBN NEDİM, *el-Fihrist*, Düz. ve Not. Şeyh İbrahim Ramazan, Daru'l-Marifet, Beyrut 1994.

İBN RÜŞD, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a*, nşr. M. Bouyges, Beyrut 1973.

....., *Tehafütü't-Tehafüt*, thk. Süleyman Dünya, c. I-II. Kahire 1980.

....., *Faal Akıl Cisimle İçice Bulunan Heyûlânî Akılla İttisal Eder mi?* çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003.

....., *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Y., İstanbul 2004.

....., *Psikoloji Şerhi (Telhîsu Kitâbi'n-Nefs)*, çev. Atilla Arkan, Litera Y., İstanbul 2007.

İBN SİNA, *Ahvalu'n-Nefs*, thk. Ahmed Fuad el-Ehvanî, Mısır 1952.

....., *Fî Mâhiyeti'l-Işk*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul 1953.

....., *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, Litera Y., İstanbul 2004.

İBNÜ'L-KİFTÎ, *İhbarü'l-Ulema bi Ahbari'l-Hükema*, Saadet Matbaası, Mısır H. 1326.

KARLIĞA, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi*, Litera Y., İstanbul 2004.

KAYA, Mahmut, *Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Y., İstanbul 1983.

....., *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı*, Felsefe Arkivi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1994.

....., "İskender Afrodisi" Mad., TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Y., c. 22. İstanbul 2002.

....., *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003.

....., *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006.

KİNDÎ, *Akıl Üzerine (Fi'l-Akl)*, çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006.

....., *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde Buna Duyulan İhtiyaç Konusunda (Fî Kemmiyeti Kütübi Aristûtâlîs ve mâ Yuhtâcu İleyhi fi Tahsîli'l-Felsefe)*, çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006.

....., *Beş Terim Üzerine (Kitâbü'l-Cevâhiri'l-Hamse)*, çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006.

....., *Cisimsiz Cevherler Üzerine (Fi Ennehû Tücedu Cevâhiru lâ Ecsam)*, çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006.

....., *İlk Felsefe Üzerine (Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ)*, çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006.

....., *Nefs Üzerine (Fi'n-Nefs)*, çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefi Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006.

....., *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine (Kitâb fi'l-İbâne ani'l-leti'l-Fâ'ileti'l-Karîbe li'l-Kevni ve'l-Fesâd)*, çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefi Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006.

KNEALE, William and Martha, *The Development of Logic*, Oxford University Press, New York 1984.

KUTLUER, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Y., İstanbul 1996.

....., *Felsefe Tasavvuru*, İz Y., 2. Basım, İstanbul 2001.

KÜYEL, Mübahat Türker, *Fârâbî'nin Şera'itü'l-Yakînî*, Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, (1963'ten Ayrı Basım) c.1. Ankara 1984.

LEAMAN, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Rey Y., Kayseri 1992.

LLOYD, A.C., "Alexander of Aphrodisias" Maddesi, ed. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, Mucmillan Reference, c.1. New York 1996.

LYNCH, John P., *Aristotle's school; a Study of a Greek Educational Institution*. Berkley- Los Angeles, London 1972.

MACİT, Muhittin, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, Litera Y., İstanbul 2006.

MEDKUR, İbrahim, *Fârâbî*, çev. Osman Bilen, ed. M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe Baskının Ed. Mustafa Armağan, İnsan Y., c. 2. İstanbul 1990.

MUHAKKİK, Mehdi, *İslam Dünyasında Felsefe ve Kurtuba ve İsfahan Konferansının Düzenlenmesinin Gerekliliği*, Name-i Aşına Dergisi, Y., 2. S. 4, Ankara 2002.

EN-NEŞŞÂR, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Y. c. 1. İstanbul 1999.

ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, AÜİF Y., 2. Basım, Ankara 1974.

ÖZDEN, H. Ömer, *İbn Sînâ–Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergah Y., İstanbul 1996.

PLATON, *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, MEB Y., İstanbul 1989.

....., *Phaidon*, çev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi Ragıp Atademir, MEB Y. İstanbul 1989.

....., *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, MEB Y., İstanbul 1997.

....., *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Y., 18. Basım, İstanbul 2009.

RAHMAN, Fazlur, *İbn Sînâ*, çev. Osman Bilen, ed. M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe Baskının Ed. Mustafa Armağan, İnsan Y., c. 2. İstanbul 1990.

RESCHER, Nicholes, *Studies in The History of Arabic Logic*, Pittsburg 1963.

ROSS, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı Y., İstanbul 2002.

SARIOĞLU, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006.

SCHROEDER, F. M. & TODD, R. B., *Two Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle's De Anima 3.4-8*. Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1990.

SHARPLES, R. W., *Alexander of Aphrodisias; Scholasticism and Innovation*, In W. Haase (ed.) ANRW Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt 1987.

....., *Appendix; The Commentators and Introduction, Alexander of Aphrodisias; Ethical Promlems*, Cornell University Press, London 1990.

....., *Appendix; The Commentators and Introduction, Alexander of Aphrodisias; Ethical Promlems*, Cornell University Press, London 1990.

....., *Quaestiones*, Cornell University Press, Duckworth, Ithaca and London 1992.

....., *Introduction, Alexander of Aphrodisias; Supplement to on the Soul*, Cornell University Press, Duckworth, Ithaca and London 2004.

STREET, Tony, *Arabic Logic, Handbook of the History of Logic*, ed. Dov M. Gabbay, John Woods, Elseiver, c.1. North Holland 2004.

SUNAR, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, AÜİF Y., Ankara 1977.

ŞEHRAZÛRÎ, Şemseddin, *Târîhu'l - Hükemâ; Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh*, thk. Abdülkerim Ebu Şüveyrib, Camiatü'd-Da'veti'l-İslamiyyeti'l-Alemiyye, Trablus 1988.

ŞULUL, Cevher, *Kindî Metafiziği*, İnsan Y., İstanbul 2003.

TAŞ, İsmail, *Sovyetler Döneminde Bir İslam Felsefecisi Olarak M. M. Hayrullaev ve Görüşleri*, Dini Araştırmalar, Motif Y., c. 5. S. 14. Ankara 2002.

....., *Ebu Süleyman es-Sicistanî ve Felsefesi*, Kömen Y., Konya 2006.

TAYLAN, Necip, *Mantık*, Marifet Y., İstanbul 1996.

....., *Anahatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları - Temsilcileri - Tesirleri*, Ensar Neşriyat, 4. Basım, İstanbul 1997.

TAYLOR, Richard C., *İbn Rüşd: Dini Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefi Düşünce*, ed. Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Y., İstanbul 2007.

THİLLY, Frank, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, Kitap Bir Y., İstanbul 1995.

TİMUÇİN, Afşar, *Düşünce Tarihi 1*, Bulut Y., 3. Basım, İstanbul 2000.

....., *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Y., 4. Basım, İstanbul 2000.

TODD, Robert B., *Aphrodisias of Alexander On Stoic Physics*, E.J. Brill, Leiden 1976.

TRİCOT, John, *Giriş ve Bibliyografya*, Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Y., 2. Basım, İstanbul 1996.

....., *Ruh Üzerine*, Aristoteles, çev. Zeki Özcan, Alfa Y., İstanbul 2000.

TURHAN, Kasım, *İnayet Mad.*, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2000.

UYSAL, Enver, *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Y., Bursa 2007.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942.

....., *İbn Rüşd*, MEB., İstanbul 1951.

....., *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Y., İstanbul 1997.

....., *İslam Felsefesi*, Ülken Y., İstanbul 1998.

VORLANDER, Karl, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmed İzzet, İz Y., İstanbul 1927.

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Y., 5. Basım, İstanbul 1998.

WISNOVSKY, Robert, *İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek*, ed. Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Y., İstanbul 2007.

ZELLER, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Y., 2. Basım, İstanbul 2008.

