

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

GREK FELSEFESİNDEN İBN SİNÂ'YA HEYÛLÂ

Doktora Tezi

Hüseyin YÜCEL

Ankara - 2019

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

GREK FELSEFESİNDEN İBN SİNÂ'YA HEYÛLÂ

Doktora Tezi

Hüseyin YÜCEL

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

Ankara - 2019

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

Hüseyin YÜCEL

GREK FELSEFESİNDEN İBN SİNÂ'YA HEYÛLÂ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

Tez Jürisi Üyeleri:

Adı ve Soyadı

İmzası

- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.

T. C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ danışmanlığında hazırladığım “Grek Felsefesinden İbn Sînâ’ya Heyûlâ (Ankara – 2019)” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağımı gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.

Hüseyin YÜCEL

ÖNSÖZ

İnsan varlık alanına çıktığı günden bu yana çeşitli soruların peşinde koşarak kendisini anlamlandırma çabasını sürdürmüştür. Bu çaba kimi zaman insanın kendi iç dünyasına doğru bir yoculuk hali iken kimi zaman kendisiyle bağı olan şeylere yönelik bir yolculuk olarak kendisini göstermiştir. İnsanın gözünü ilk açtığı andan itibaren içerisinde yaşadığı dünyayı tanıma gayreti hayatının son anına kadar devam eder. İnsandaki bu çaba aslında gerçekliğin arayışıdır. Gerçeklik somut olandan soyut olanın arayışına doğru bir yörüngede kendisine yol bulurken, fiziki dünyanın geçiciliğinin farkına varan insan metafiziksel olana duyduğu ilgiyi artırmıştır.

Felsefe hakikat arayışında insanın kendi varlığını aramaya yönelik sorular sorduğu ve her sorunun cevabında yeni soruların kendisini beklediği sınırsız bir alandır. Felsefe tarihi, bu anlamda, birçok soruyu ve cevabı bünyesinde barındıran bir yapıya sahip olmakla birlikte, yeni soruların ve cevapların keşfedilmeyi beklediği özel bir alandır. Bu soruların en önemlilerinden biri şüphesiz varlık üzerine olanlardır. Varlık nedir? Var olanlar nasıl meydana gelmiştir? Fiziki olan âlemin ötesinde bir gerçeklik var mıdır? Bu ve benzeri sorular şüphesiz ki insanın varlığı anlama arayışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Varlığı anlamlandırmak için çıkılan bu yolda amacımız varlığın nasıl ve ne şekilde meydana geldiğini izah etmeye çalışmaktır. Yanı sıra varlıktağın hakikatini arayışımızın fiziki zeminden metafiziki zemine doğru ilerlemesinde etkili olan kavramların ve teorilerin analiz edilmesidir.

Felsefe tarihinde, varlık arayışına yönelik geliştirilen teoriler ve kavramların var olanların izahı çerçevesinde en önemlilerinden birisi Heyülâ'dır. Var olanların ilkesi veya maddesel kaynağı olarak kullanılan Heyülâ kavramının incelenmesi varlık arayışındaki birçok soruya cevap bulabilecek niteliktedir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında birçok kişinin katkısını zikretmem gerekir. Bütünleşik Doktora eğitimimin başladığı günden bu yana sağladığı motivasyon ve verdiği çalışma azmiyle öğrencisi olmaktan onur duyduğum, çalışma konumu seçmemde ve çalışmamın her aşamasında yardım ve desteğini eksik etmeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Gürbüz DENİZ'e, çalışmamın mevcut şekli almasında her türlü yönlendirme ve tavsiyelerde bulunan hocam Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN'a, tez sürecinde konu ile ilgili değerlendirme ve teknik düzenlemelerle ilgili yardımlarını esirgemeyen Dr. Hasan YÜCEL, Ar. Gör. Muhammet ÇELİK ve Ar. Gör. Ayşenur ERKEN'e teşekkürü bir borç bilirim.

İyi bir insan, iyi bir Müslüman ve iyi bir ilim adamı olabilmem için canla başla çalışan, prensipli, ahlaklı, varlık alemine yararlı bir birey olmam için özveriyle uğraşan çok kıymetli fedakar annem Güler Yücel ve babam Ergün Yücel'e her türlü desteklerinden ve dualarından ötürü teşekkür ediyorum.

Hayatım boyunca maddi-manevi desteklerini gördüğüm ve yanımda her an hissettiğim saygı değer aileme; uzun soluklu tez sürecinde bana her an destek olmakla beraber hayatıma kattığı bütün güzellikler için bir teşekkürden fazlasını hakeden sevgili eşim, Zişan YÜCEL'e minnettarım.

Hüseyin YÜCEL

Ankara, 2019

KISALTMALAR

Bkz. : Bakınız

c. : Cilt

Çev. : Çeviren

Ed. : Editör

Inc. : Incorporated

İBB : İstanbul Büyükşehir Belediyesi

MEB : Milli Eğitim Bakanlığı

Pub. : Published

S. : Sayfa

Ss. : Sayfa Sayıları

Trans. : Translated

TYEKB : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

Vol. : Volume

Int. : International

P. : Paragraf

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

1. Konunun Problemi ve Önemi	2
2. Konunun Amacı	3
3. Konunun Kapsamı ve Sınırları	4
4. Literatür Değerlendirmesi	6
5. Araştırma Soruları	11
6. Anlam Bakımından Ana Madde, Arkhe, İlke, Unsur, Ustukus, Madde, Fiziksel Heyülâ ve Metafiziksel Heyülâ	12
6.1. Ana Madde, Arkhe ve İlke Kavramlarının İzahı	14
6.2. Madde, Fiziksel Heyülâ ve Metafiziksel Heyülâ Kavramlarının İzahı	15
6.3. Unsur ve Ustukus Kavramlarının İzahı	17

I. BÖLÜM: ANTİK YUNAN FİLOZOFLARINA GÖRE HEYÛLÂ

1. Doğa Filozoflarına Göre Varlık Tasavvurları (Ana Madde)	24
1.1. Milet (Miletos) Okulu Thales, Anaksimandros, Anaksimenes	25
1.1.1. Thales: İlke, Doğa, Arkhe ve Özdeksel Neden Olarak Su	25
1.1.2. Anaksimandros (Anaksimender): Ayrı ve Sonsuz Bir Cevher; Aperion ..	31
1.1.3. Anaksimenes: Canlı, Hareketli, Değişimin İlkesi; Hava	34
1.2. Pythagorasçılık ve Pythagoras: Şekiller ve Formüller; Sayılar	37
1.3. Herakleitos: Değişimin İlkesi: Ateş	41
1.4. Parmenides: Varlığın Maddi Gerçekliği	45

1.5. Empedokles: Oluş ve Bozuluş'a İmkân Tanıyan Madde; Materyalizmin Doğuşu.....	48
1.6. Anaksagoras: Hareket Ettirici ve Düzenleyici İlke; Nous	51
1.7. Atomcular: Bölünme Sonunda Kalan Bölünemeyen Ana Madde; Atom	54
2. Platon ve Aristoteles Felsefelerinde Heyülâ Arayışı	56
2.1. Platon: Gerçeklik – İdea, Yansıma - Madde	56
2.2. Aristoteles: Maddesi ve Formu Olmayan; Heyülâ	68
2.2.1. Aristoteles'e Göre Fizik Bağlamında Heyülâ'nın Tespiti	71
2.2.1.1. Değişimin En Temel İlkesi: Doğa	78
2.2.1.2. Şeyin Bilgisine Ulaştıran Nedenler Bağlamında Heyülâ: Maddî, Formel, Fâil, Ereğ	80
2.2.1.3. Yeni Bir Neden Arayışı: Talih ve Rastlantı	84
2.2.1.4. Gaye Nedeni – Heyülâ İlişkisi: Ereğbilim ve Zorunluluk	86
2.2.1.5. Heyülâ – Suret Birlikteliği: Hareket ve Değişme (Hareket)	88
2.2.1.6. Fiziksel Heyülâ ve Sonsuz Algısı	91
2.2.1.7. Heyûla – Yer (Mekân) İlişkisi	92
2.2.1.8. Heyülâsı Olmayan: Boşluk Var mıdır?	95
2.2.1.9. Heyülâ'yı Harekete Geçiren Varlık: İlk Hareket Ettirici	97
2.2.2. Aristoteles'e Göre Metafizik Bağlamında Heyülâ'nın Tespiti.....	99
2.2.2.1 Cevher Kavramı Bağlamında Heyülâ	101
2.2.2.2. Heyülâ ve Form İlişkisi	105
2.2.2.3. Varlık, Oluş ve Değişme Bağlamında Heyülâ'nın Tespiti.....	107
2.2.2.4. Kuvve ve Fiil Kuramında Heyülâ'nın Rolü	110

3. Yeni Platonculuk Bağlamında Heyülâ'nın Tespiti	118
3.1. Plotinus'un Felsefesinin Arka Planı	119
3.2. Sudür Nazariyesi Bağlamında Heyülâ'nın Varlıksal Konumu	121
3.3. Plotinus'a Göre Fizik ve Metafizik Bağlamda Heyülâ'nın Tespiti	126

II. BÖLÜM: KLASİK İSLAM FİLOZOFLARINA GÖRE HEYÜLÂ

1. İlk İslam Filozofu: Kindî.....	133
1.1. Kindî'ye Göre Fizik Bağlamında Heyülâ	134
1.2. Kindî'ye Göre Metafizik Bağlamında Heyülâ'nın Tespiti	141
1.2.1. Kindî'ye Göre Âlemin Mahiyeti	151
1.2.2. Heyülâ Kavramının Âlemin Mahiyeti Problemindeki Rolü	156
2. İslam Felsefesinin Kurucu Filozofu: Fârâbî	159
2.1.1. Fârâbî'ye Göre Basit ve Birleşik Cisimlerin İzahı	169
2.1.2. Fârâbî'ye Göre Hareket, Mekân ve Boşluk Kavramlarının Heyülâ Açısından Analizi	178
2.2. Fârâbî'ye Göre Metafizik Bağlamında Heyülâ'nın Tespiti	184
2.2.1. Fârâbî'ye Göre Heyülâ Kavramının Varlıksal Konumu	201
3. İbn Sînâ.....	208
3.1. İbn Sînâ'ya Göre Fizik Bağlamında Heyülâ'nın Tespiti	210
3.1.1. Hareketin ve Sukunetin İlkesi: Doğa	219
3.1.2. Şeyin Bilgisine Ulaştıran Nedenler Bağlamında Heyülâ: Maddî, Suri, Fâil, Gaye	223
3.1.3. Nedensizliğin İptali: Talih ve Rastlantı	225

3.1.4. İbn Sīnā'ya Göre Hareket, Mekân ve Boşluk Kavramlarının Heyülâ Açısından Analizi	228
3.1.5. Heyülâ'nın Etki Alanları: Sema, Âlem, Oluş ve Bozuluş	235
3.2. İbn Sīnā'ya Göre Metafizik Bağlamında Heyülâ'nın Tespiti	244
3.2.1. İbn Sīnā'ya Göre Varlık Analizi: Zorunlu Varlık ve Mümkün Varlık	245
3.2.2. Heyülâ – Cevher, Cisimsel Cevher İlişkisi.....	254
3.2.3. Kuvve ve Fiil Bağlamında Heyülâ'nın İspatı	258
3.2.4. Heyülâ Bağlamında İletlerin Analizi	261
3.2.5. Zorunlu Varlık, Akılların ve Âlemin Sudûru Bağlamında Heyülâ'nın Varlıksal Konumu.....	266
III. BÖLÜM: HEYÜLÂ'NIN ANTİK DÖNEM FELSEFESİ İLE KLASİK İSLAM FELSEFESİ BAĞLAMINDA ANALİZİ	
1. Heyülâ'nın Fiziksel Zeminde Değerlendirilmesi.....	280
1.1. İlk Dönem Doğa Filozoflarında Ana Madde'nin Kavramsal Gelişimi	280
1.2. Doğa Filozofları Sonrası ve Klasik İslam Dönemi Heyülâ Algısı	284
1.2.1. İletler Bağlamında Heyülâ Algısı	290
1.2.1.1. Maddi İlet	290
1.2.1.2. Suri İlet.....	291
1.2.1.3. Fâil İlet	292
1.2.1.4. Gaye İleti.....	293
1.2.2. Hareket, Oluş – Bozuluş, Mekân ve Boşluk Bağlamında Heyülâ Algısı....	293
1.2.2.1. Hareket.....	294
1.2.1.2. Oluş – Bozuluş	299

1.2.1.3. Mekân ve Boşluk	305
2. Heyülâ'nın Metafiziksel Zeminde Değerlendirilmesi.....	312
2.1. Cevher Olması Bakımından Heyülâ Algısı.....	312
2.2. Kuvve, Fiil ve Suret Bağlamında Heyülâ Algısı	316
2.2.1. Kuvve	317
2.2.2. Fiil – Suret	320
2.3. Tanrı – Âlem Bağında Heyülâ'nın Varlıksal Konumu	322
SONUÇ.....	331
BİBLİYOGRAFYA	335
ÖZET.....	353
ABSTRACT	354



GİRİŞ

1. Konunun Problemi ve Önemi

Felsefe, insanların varlık hakkındaki arayışıdır. İnsanlığın başlangıcından günümüze kadar cevabı aranan sorular bugün de artarak devam etmektedir. Felsefe tarihi incelendiğinde, insanların meraklarının büyük ölçüde benzer konular üzerinde yoğunlaşması, kimi zaman sorulan soruların güçlüğü kimi zaman ise bulunan cevapların yetersizliği neticesindedir. Hakikatin arandığı bu düzlemde bazen de daha iyisini bulma yönünde bir eğilim kaçınılmazdır. Araştırmamızın konusu olan heyūlā (hyle, هیولی) kavramı, felsefede birçok soruyu beraberinde getiren ve bağlantılı olduğu konuların mahiyeti bakımından merkezi sayılabilecek bir kavram olarak kendisinden sürekli söz ettirmiştir. Varlık hakkında konuşan kişilerin ana merakı, bu varlığın nasıl ve ne şekilde meydana geldiğidir. Varlığın özündeki hakikat arayışı, varlığı meydana getiren ilkenin de arayışını beraberinde getirmiştir. Araştırmamızın temel problem alanlarından biri, bu bağlamda insanın varlığın özündeki hakikati bulma çabası ile doğrudan ilişkidir. Varlık, Antik Dönem Felsefesinde, Doğa filozofları tarafından görünen şeylere dayanarak anlamlandırılmaya çalışılırken, sonraki dönemlerde görünenin ötesinde görünmeyi keşfetme yolunda ilerleme göstermiştir. Bu bir bakıma düşüncenin somut düzlemde soyut düzleme geçişinin göstergesidir. Platon ile başlayan soyut düşünme becerisini Aristoteles'te de devam ettirildiği düşünüldüğünde, görünen varlığın ötesinde ona varlık veren ve soyut olan ilkelerin ne olduğu sorularını akla getirmektedir. Soyut olanın tespiti ve soyutun somut olanla ilişkisi felsefenin en önemli ilgi alanlarından birisi olmuştur.

Felsefi literatürde kullanılan sistem ve üslup oldukça önemlidir. Çünkü hakikat arayışı belirli bir yöntem ve ilmi birikim ile elde edilir. Literatürün tahlili ve gelişmesi açısından, kullanılan felsefi kavramların rolü oldukça önemlidir. Bu bağlamda felsefi konuların çalışılmasında öncelikle konuyla ilgili ve bağlantılı kavramların analizi sağlıklı bir şekilde yapılmak durumundadır. Araştırmamızın konusu olan heyūlā, varlık arayışı

noktasında felsefi literatürde, konumunun doğru şekilde belirlenmesi gereken bir kavramdır. Bu açıdan bizim asıl problem alanımız, heyülâ kavramının felsefi eserlerde hangi açıdan ele alındığı ve kendisine yüklenen anlamların hangi ölçütler çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğidir. Kavramın bu denli bir problem alanı oluşturmasının nedeni, kavrama yüklenen anlamlara göre felsefi teorilerin büyük ölçüde değişmesi ve özellikle varlık arayışında sorulan sorulara farklı cevaplar üretilmesine neden olmuştur. Ayrıca kavram, fizik ve metafizik alanlarında filozofların eserlerinde farklı manalarda kullanılmakla birlikte, madde, unsur, ustukus, ilk madde vb. gibi birçok terimle eşdeğer kullanımları gözlemlenmektedir. Bu açıdan heyülânın eserlerde kullanım alanlarının ve asıl kast edilen mananın ne olduğunun belirlenmesi varlık arayışında daha doğru tespitlerin yapılmasına imkân tanımaktadır.

Araştırmamızın heyülâ kavramını problem olarak ele alması; kavrama yüklenen anlamların tespiti ve kavramın bağlantılı olduğu felsefi teorilerin daha doğru anlaşılabilmesi ve değerlendirilebilmesi açısından bir çeşit zorunluluk olduğu düşüncesindeyiz. Bu çerçevede eserlerdeki heyülâyâ yüklenen anlamların tespiti, heyülâyı tarif eden farklı kullanımların izahı ve felsefi teoriler bağlamında heyülânın konumunun analizi araştırmamızın temel problematik zemini olarak belirlenmiştir.

2. Konunun Amacı

Araştırmamızın amacı, heyülâ kavramının fizik ve metafizik olmak üzere iki farklı düzlemde analizinin yapılmasıdır. Heyülâ kavramı, Aristoteles tarafından felsefe literatürüne kazandırılmıştır. En genel tanımı ile âlemin ilk maddesi, arkhesi, ilkesi veya yapı malzemesi olarak ifade edilebilir. Aristoteles'ten önceki filozofların heyülâ kavramını kullanmadıkları bilinmektedir. Antik Dönem Doğa filozoflarında âlemin kendisinden meydana geldiği şey için ise madde, ana madde, ilke veya arkhe gibi kavramlar kullanılmıştır. Aristoteles'ten sonraki filozoflar, âlemin meydana gelme

sürecini ifade etmek için bu kavramları eserlerinde çokça kullanmışlardır. Klasik İslam dönemi filozoflarının da eserlerinde yer verdiği heyülâ kavramı, birçok yerde Aristoteles'in ifade ettiği "İlk Madde" ki, bizim tabirimizle maddemsi, kavramıyla eşdeğerdir. Özellikle İslam filozoflarının literal anlamda yabancı oldukları bu kavram, bazen fiziki alandaki bazen de metafiziki düzlemdeki heyülâyı tarif eder. Çalışmamızın amaçlarından biri kavramın filozofların eserlerindeki farklı anlamlardaki kullanımlarını tespit etmektir.

Heyülâ, fiziki ve metafiziki birçok meselenin izahında kendisine başvuru ve kullanıldığı yere göre farklı anlamlar yüklenen bir kavramdır. Fizik düzelmde araştırma yapıldığında; doğa, nedenler, sûret, mekân, boşluk, hareket, oluş-bozuluş, semâ, âlem, vb.; metafiziki düzlemde ise; cevher, sûret, oluş-bozuluş, varlık, kuvve, fiil, Tanrı-âlem ilişkisi, vb. meselelerin izahında heyülâ kavramının konumu ve kullanımları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Araştırmamızın diğer bir amacı ise; varlık arayışında temel olanın somut olandan soyut olana ne şekilde evrildiğinin tespitidir. Önceleri varlığın hakikatinin fiziki olanda aranması gereği üzerinde durulurken, bu arayışın metafiziki düzleme nasıl geçiş yaptığını heyülâ kavramı açısından analiz ederek ulaşılan sonuçlar karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirilecektir.

3. Konunun Kapsamı ve Sınırları

Heyülâ, anlamı ve kullanım alanları itibariyle fizik ve metafizik bağlamda ele alınması gereken bir kavramdır. Heyülâ'nın kavramsal olarak kullanımı bakımından konunun incelenmesinde, kavramın kullanıldığı eserlerin tahlilinin yapılması elzemdir. Bu bakımdan kavramı ilk kullanan olması bakımından Aristoteles'in temelde fizik ve metafizik alanlarına yönelik eserlerinin incelenmesi konunun kapsamı dahilindedir. Antik Dönem Doğa filozoflarında kavram her ne kadar kullanılmıyor olsa da kavramın ortaya

çıkmasını sağlayan konular ve arayışlar bağlamında bahsi geçen dönem filozoflarına da yer verilecektir. Bu çerçevede, Antik Dönem Filozoflarınca kullanılan diğer kavramlar üzerinden konu incelenmeye gayret edilecektir. Aristoteles sonrası dönemde özellikle İslam Felsefesine etkileri açısından Yeni-Platonculuk'un kavrama yüklediği anlamların tespiti yapılmaya çalışılacaktır. İslam Felsefesi bağlamında ise, kavram Kindī, Fārābī ve İbn Sīnā'nın eserlerindeki kullanımları açısından değerlendirilecektir. Kavramın filozofların eserlerindeki kullanılış biçimleri ve mahiyetleri detaylı ve karşılaştırmalı bir şekilde ele alınacaktır. Bu bağlamda kavramın bağlantılı olduğu özellikle fizik ve metafizik bağlamındaki ele alınan eserlerden yararlanılacaktır. Bunun yanında eserlerde heyūlā yerine kullanılan diğer kavramların tespiti yapılarak aralarındaki farklılıklar tespit edilmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın kapsamı dahilinde heyūlā kavramının bağlantılı olduğu teoriler incelemeye tabi tutulacaktır. Bu çerçevede Antik Dönem Filozoflarının özellikle varlığın meydana gelme sürecini ele alış yöntemleri ve varlığın kaynağı noktasında tespit ettikleri kavramlar incelenecektir. Platon'un İdealar Kuramı, fizik ve metafizik bağlamda varlığın izahı bağlamında ele alınacaktır. Aristoteles'in felsefesinin incelendiği bölümde konu öncelikle Doğa, Nedenler, Süret, Sonsuzluk, Mekān, Boşluk ve Hareket gibi fiziki yasalar çerçevesinde; heyūlā'nın tespiti ve etkisi noktasında ise; Cevher, Süret, Oluş-Bozuluş, Kuvve – Fiil bağlamında metafiziksel teoriler bağlamında analiz edilecektir.

Yeni-Platoncu felsefi anlayışta heyūlā'nın yerinin tespiti bakımından sudūr nazariyesi incelenerek, Bir'den diğer varlıkların meydana gelişi açısından yeri ve konumu izah edilecektir.

İslam Filozoflarının eserlerinde yer verdikleri teoriler bağlamında incelemenin yapılacağı ikinci bölümde ise, öncelikle Kindī'nin kavrama yüklediği anlam tespit

edilecektir. Kindî'nin felsefesinin incelendiği bölümde kavramın alemin ezeliği problemindeki rolü üzerinde durulacaktır.

Fārābî felsefesini incelediğimiz bölümde ise, Hareket, Mekān, Boşluk gibi fiziksel yasalar çerçevesinde kavramın konularla bağlantısı ve önemi; metafizik bağlamda ise, kavramın varlıksal konumu tartışılacaktır. İslam Filozoflarının ele alındığı bölümde son olarak İbn Sīnā'nın kavram hakkındaki görüşleri Hareket – Sukūnet, Nedenler, Mekān, Boşluk, Semā, Ālem, Oluş ve Bozuluş gibi fizik yasaları bağlamında; Zorunlu ve Mümkün Varlık, Cevher- Cisimsel Cevher, Kuvve – Fiil, Nedenler, Ālemin Sudūru gibi metafiziksel teoriler çerçevesinde incelenecektir. Son bölümde ise, Antik Dönemden İbn Sīnā'ya kadar olan süreçte kavramın kullanım biçimleri, fizik ve metafizik teoriler çerçevesinde karşılaştırmalı olarak analiz edilecektir.

Filozofların heyūlā kavramını doğrudan etkilemeyen ve kavramın kullanım alanlarının dışında kalan teorileri konumuzun kapsamı dışında tutulacaktır. Bu bağlamda filozofların siyaset, epistemoloji gibi heyūlā kavramıyla ilişkisi olmayan teoriler incelemeye dahil edilmeyecektir. İslam Felsefesindeki Kindî, Fārābî ve İbn Sīnā dışındaki diğer filozofların ve kelmacıların görüşleri de çalışmanın sınırı açısından konuya dahil edilmeyecektir.

4. Literatür Değerlendirmesi

Heyūlā kavramı ile ilgili literatürün değerlendirilmesi ve kavramla ilgili yapılan çalışmaların tespit edilmesi çalışmamızın literatür içerisindeki yerinin tespiti için oldukça önemlidir. Konu hakkında öncelikle Türkçe ve İngilizce dillerinde yapılan başlıca çalışmalar ele alınacaktır. Kavramın Klasik İslam filozoflarındaki yerinin tespiti için ise, Arapça olan ana kaynaklar tercih edilecektir.

Arapça literatür bağlamında başvuru eserler, filozofların kendi eserleridir. Bu bağlamda kavram hakkında yapılan incelemelerde arapça orijinal kaynaklardan yararlanılmıştır. Ayrıca Aristoteles'in Metafizik eserine yazdığı şerhin önemi ve arapça orijinali bakımından İbn Rüşd'ün "Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi"¹ isimli eser ana kaynaklar arasında kabul edilmiştir.

Türkçe literatürde Heyülâ kavramı genel olarak cevher, ilke ve kavramın bağlantılı olduğu konular çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bağlamda kavrama yönelik doğrudan bir çalışma tespit edilmemiştir. Bu çalışmaların arasında, kavramla en yakın ilişki içerisinde olan iki önemli tezi zikretmemiz gerekir. Bunların ilki, İbrahim Halil Üçer'e ait olan "İbn Sînâ'da Suret, Varlık ve Cevher"² isimli kitaptır. Yazar kitabında suretin konumunu ve önemini tartışırken, suretle doğrudan bağlantılı olan heyula hakkında da bize büyük ölçüde bilgiler sunmaktadır. Diğer bir eser ise, M. Cüneyt Kaya'ya ait olan "Varlık ve İmkân, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi"³'dir. Bu eser de imkan kavramı tarihsel süreç ve çeşitli felsefi problemler üzerine inşa edilmiştir. İmkân kavramının Heyülâ ile bağlantılı olduğu yerlerde, eser önemli bilgiler ortaya koymaktadır. Bu eserlerin yanı sıra madde hakkında doğrudan yapılan bir çalışma da Esra Mutlu'nun "Aristoteles'te Madde Kavramı ve Bilinebilirlik Problemi"⁴ isimli doktora tezidir. Konuya dair önemli bir makale de Engin Erdem ve Necmettin Pehlivan tarafından *İslami*

¹ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit, cilt. 1, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2016,

² İbrahim Halil Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017,

³ Mehmet Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2011,

⁴ Esra Ç. Mutlu, "Aristoteles'te Madde Kavramı ve Bilinebilirlik Problemi," Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi (2012).

Araştırmalar Dergisi’nde neşredilen “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazade’nin Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risalesi”⁵ isimli eserdir. Bu eserde yazarlar, leys ve eys kavramlarını inceledikleri bölümde konumuz açısından heyulanın ilişkisini tespit noktasında önemli katkılar sunmaktadırlar.

Türkçe literatür içerisinde Heyülā kavramının fizik ve metafizik problemler doğrultusunda ele alınışını belirleyen konular hakkında yazılan eserlerden de zikretmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda Aristoteles başta olmak üzere Antik Dönemin fizik bilgisinin yorumlandığı, Arda Denkel’in “İlk Çağda Doğa Felsefeleri”⁶ isimli eseri zikredilmelidir. Yanı sıra İbn Sīnā’nın doğa hakkındaki görüşlerini analiz eden, Muhittin Macit’in “İbn Sīnā’da Doğa Felsefesi ve Meşşāī Gelenekteki Yeri”⁷ isimli eseri konu hakkında yapılan yorumlamalara katkı sağlamıştır.

Heyülā kavramına yönelik İngilizce literatür değerlendirildiğinde, öncelikle Aristoteles ve Antik Dönem Filozofların eserlerinde İngilizce çevirilere başvurulmuştur. Bu bağlamda Jonathan Barnes’in “The Complete Works of Aristotle”⁸ isimli eseri,

⁵ Engin Erdem - Necmettin Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazāde’nin Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risāle”si", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 27, 2012, ss. 97-119,

⁶ Arda Denkel, *İlkçağda Doğa Felsefeleri*, İstanbul, Doruk Yayıncılık, 2011,

⁷ Muhittin Macit, *İbn Sīnā’da Doğa Felsefesi ve Meşşāī Gelenekteki Yeri*, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2013,

⁸ Aristotle, "The Complete Works of Aristotle," *Barnes, Jonathan*, New Jersey, Princeton University Press, 1985.

W.K.C. Guthrie'in "On The Heavens"⁹ isimli eseri, P.h. Wicksteed ve F.M. Cornford'un "Physics"¹⁰ eseri temel alınmıştır. İbn Sînâ'nin fizik eserinin İngilizce tercümesi için de zaman zaman kavramlara yüklenen anlamlar açısından Jon McGinnis'in "Avicenna, The Physics of The Healing"¹¹ eserinden yararlanmıştıdır.

İngilizce literatür açısından konu hakkında yapılan ikincil çalışmalar arasında felsefe tarihi bağlamında şu eserler sayılabilir: John Burnet, "Early Greek Philosophy"¹²; A.H. Armstrong, "The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy"¹³; G.E.M. Anscombe, "From Parmenides to Wittgenstein"¹⁴; Ralph McInery, "A History of Western Philosophy"¹⁵.

Heyülâ kavramının Aristoteles'in zihninde fizik ve metafizik bağlamındaki yerinin tespiti noktasında yararlanılan ve zikredilmesi gereken eserler arasında, David

⁹ Aristotle, *On The Heavens*, çev. W.K.C. Guthrie, Cambridge, Harvard University Press, 1989,

¹⁰ Aristotle, *Physics*, çev. P.H. Wicksteed & F.M. Cornford, Cornford, Loeb Classical Library, 1929,

¹¹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, editör. Jon McGinnis, çev. Jon McGinnis, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2009,.

¹² John Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, Adam&Charles Black Press, 1892,

¹³ A.H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967,

¹⁴ G.E.M. Anscombe, *From Parmenides to Wittgenstein*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1981,

¹⁵ Ralph Mcinerny, *A History of Western Philosophy*, Harcourt, Brace & World 1969,

Bostock'un "Aristotle on the Principle of Changes in Physics"¹⁶ eseri ve "A Note on Aristotle's Account of Place"¹⁷ eseri; David Ross'un "Aristotle: Physics"¹⁸ eserindeki notlar ve "Aristotle: Prior & Posterior Analytics"¹⁹ eserindeki notlar; Friedrich Solmsen'in "Aristotle's System of the Physical World"²⁰ eseri ile "Aristotle's Word of Matter"²¹ esrindeki açıklamalar; Waterlow'un "Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics"²² eseri sayılmalıdır.

Aynı şekilde Heyulā kavramının Klasik İslam filozoflarındaki algısının tesptinde başvurulan İngilizce literatür oldukça zengin olmakla birlikte başlıcaları arasında şu

¹⁶ David Bostock, "Aristotle On The Principles of Change in Pyhsics I," *Language and logos: studies in ancient Greek philosophy*, editör. Gwilym Ellis Lane Owen, Malcolm Schofield, and Martha Craven Nussbaum, London, Cambridge University Press, 2006.

¹⁷ David Bostock, "A Note on Aristotle's Account of Place," *Language and logos: studies in ancient Greek philosophy presented to GEL Owen*, editör. Gwilym Ellis Lane Owen, Malcolm Schofield, and Martha Craven Nussbaum, London, Cambridge University Press, 2006.

¹⁸ W. David Ross, *Aristotle: Physics*, Oxford, Oxford University Press, 1936,

¹⁹ W. David Ross, *Aristotle: Prior & Posterior Analytics*, Oxford, Clarendon Press, 1949,

²⁰ Friedrich Solmsen, *Aristotle's System of The Physical World: A Comparison With His Predecessors*, New York, Cornell University Press, 1960,

²¹ Friedrich Solmsen, "Aristotle's Word for Matter," *In Didascalīæ: Studies in Honor of Anselm M. Albareda*, editör. Sesto Prete, New York, Prefect of the Vatican Library, 1961.

²² S. Waterlow, *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics: A Philosophical Study*, Oxford, Clarendon Press, 1982,

eserleri zikretmek gerekir: Peter Adamson'un "Al-Kindī"²³ eseri, Herbert A. Davidson'un "Al-Fārābī, Avicenna and Avvereos, On Intellect"²⁴ eseri ile "Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy"²⁵ eseri Richard Walzer'in "Greek into Arabic"²⁶ eseri sayılabilir. Özellikle İbn Sīnā felsefesine yönelik yorumlar ve tespitler için Jon McGinnis'in "Avicenna"²⁷ isimli eseri başlıca başvuru kaynakları arasındadır.

Çalışmamızın ortaya çıkabilmesi için tercih ettiğimiz kaynaklar; öncelikle filozofların bize ulaşan ana eserleridir. Bunların dışında bu eserlerin tahliline yönelik şerhler, kitaplar, makaleler ve tezler çalışmanın sağlıklı yürütülebilmesi için tercih edilmiştir. Filozofların eserlerinin ve eserlere dönük çalışmaların dışında ise, konuyla ilgili yerli ve yabancı olmak üzere, ansiklopedi, bilimsel kitap, makale, sempozyum bildirileri ve tezler incelenmiştir.

5. Araştırma Soruları

Çalışmamızın içeriğinde cevaplandırmayı hedeflediğimiz temel araştırma soruları şu şekildedir:

- Felsefe literatüründe Heyūlā kavramının ortaya çıkış ve gelişim süreci nasıldır?
- Heyūlā kavramı epistemolojik ve ontolojik olarak bir gerçekliği ifade eder mi?

²³ Peter. Adamson, *Al-Kindī*, New York, Oxford University Press, 2007,

²⁴ Herbert A. Davidson, *Al-Fārābī, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, New York, Oxford University Press, 1992,

²⁵ Herbert A. Davidson, *Proofs for eternity, creation, and the existence of God in medieval Islamic and Jewish philosophy*, New York, Oxford University Press, 1987,

²⁶ Richard Walzer, *Greek in to Arabic*, Cambridge, Harvard University Press, 1962,

²⁷ Jon McGinnis, *Avicenna*, New York, Oxford University Press, 2010,

- Heyülā kavramı, Fiziksel ve Metafiziksel olarak isimlendirmeye tabi tutulabilir mi? Böyle bir ayrıma neden başvurulmuştur?
- Antik dönem Doğa filozoflarının belirlediği ilkelerin heyülā kavramının icadında etkisi var mıdır?
- Unsur, ustukus, ilke, arkhe, ana madde vb. kavramlar hangi bağlamda heyülāya karşılık gelmektedir?
- Somut gerçeklik algısından soyut gerçeklik algısına giden zeminde heyülā kavramının rolü nedir?
- Aristoteles felsefi literatüre hangi açılardan ve hangi amaçla heyülā kavramını kazandırmıştır?
- Klasik Dönem İslam filozoflarınca kavrama farklı anlamlar yüklenmiş midir? İslam filozoflarının eserlerinde heyülā kavramı hakkında farklı kullanımlar var mıdır? Varsa, bu farklılıklar nasıl yorumlanmalıdır?
- Şeylerin ilkeleri, hareket, mekan, boşluk vb. gibi fiziki yasalar ile heyülā kavramı arasındaki ilişki ne şekilde tesis edilebilir?
- Kuvve – Fiil ilişkisi bağlamında heyülānın varlıksal konumu nedir? Kuvve, heyülāya karşılık gelir mi?
- Oluş ve bozuluş olayında heyülānın konumu nedir? Değişim ve dönüşüm olayları heyülānın fiziksel ve metafiziksel konumu açısından ne şekilde yorumlanmalıdır?
- Heyülānın sudur nazariyesi bağlamında varlıksal konumu tespit edilebilir mi?
- Âlemin mahiyeti probleminde heyülānın herhangi bir rolü var mıdır? Heyülāya yüklenen anlamlar âlemin mahiyeti probleminde bizi farklı bir sonuca iletir mi?
- Heyülā – imkan kavramı arasında bir ilişkiden söz edilebilir mi? Şayet söz edilebiliyorsa, bu ilişki nasıl tesis edilebilir?

6. Anlam Bakımından Ana Madde, Arkhe, İlke, Unsur, Ustukus, Madde, Fiziksel Heyülā ve Metafiziksel Heyülā

Varlık hakkındaki arayış, Grek felsefesinden bu güne kadar devam etmekle birlikte varlığın anlamı hakkında birçok teori ileri sürülebilmeye devam etmektedir. Bu arayışta kâinata yönelik gözlemler, felsefi çıkarımlar, dini argümanlar vb. veriler önemli ölçüde belirleyici olmaktadır. İlk var olanın tespiti ve diğer tüm varlıkların ilk var olan ile ilişkisi bu arayışın en temel ilgi hedeflerinden biri olmuştur. Grek felsefesinde “*ex nihilo nihil fit*” prensibine dayanan, her şeyin özünde diğer şeyleri oluşturan bir şey arayışı hâkimdir. Her şeyin özündeki temel şey; doğa filozoflarınca tamamen maddi-cisimsel bir nitelikte olmakla birlikte Platon, gerçeklik ve yansıma olarak betimlediği varlık teorisi ile mevcut algıyı ikili bir zemine taşımıştır. Aristoteles her şeyin varlığını aldığı bu ilk varlığın, maddi olmayan ve varlıksal olarak en üst mertebede bulunan bir ilke olması gerektiğine işaret etmiştir. Çalışmamızın konusu olan heyülâ kavramının varlık arayışındaki rolü bu noktada kendisini tüm canlılığı ile ortaya koymaktadır. Aristoteles sonrası filozofların büyük bir çoğunluğu, filozofun koymuş olduğu esası benimsemiş ve varlık arayışlarını maddi zeminden metafiziksel zemine doğru ilerletmiştir. Klasik İslam dönemindeki filozoflar da bu arayışı devam ettirerek, her ne kadar Aristoteles çizgisinde ilerleseler de özellikle sahip oldukları vahyin öngördüğü çerçevede ciddi ayrılmalar yaşamışlardır. Tüm bu süreç içerisinde varlık veren ile varlık alan arasındaki ilişkide heyülâ; sahip olduğu konum ve işlevi bakımından oldukça merkezi bir konumda değerlendirilmiştir.

Grek filozoflarından Klasik Dönem İslam filozoflarına kadar birçok filozofun teorilerini içerisine alan çalışmamızda, heyülâ kavramının felsefi teoriler çerçevesinde ne şekilde ele alındığına yönelik vereceğimiz izahlar noktasında konunun tahlilini yapabilme imkânı bulacağız. Bu çerçevede öncelikle, heyülânın ilişkili olduğu ve kimi zaman heyülâ yerine kullanılan; Ana Madde, Arkhe, İlke, Unsur, Ustukus, Madde, Fiziksel ve Metafiziksel Heyülâ kavramlarının anlam boyutunu, varlık sahasındaki konum ve işlevini analiz edeceğiz.

Grek felsefî literatüründe alemin meydana geldiği ilki belirtmek için sıkça kullanılan, Ana Madde, Arkhe, İlke kavramlarının çalışmamızın konusu olan Heyülâ kavramı bağlamında ele alınması oldukça önemlidir. Her ne kadar heyülâ kavramını ilk kullanan kişi Aristoteles de olsa, kavramın Aristoteles'in zihninde oluşmasına katkı sağlayan kendisinden önceki sürecin ele alınması konunun daha kapsamlı bir şekilde izahı için bizce oldukça önemlidir. Giriş bölümünde kavramların ifade ettikleri anlamlar verilecek olup, daha sonra ilgili bölümlerde heyülâ kavramı ile ilişkileri tespit edilecektir.

6.1. Ana Madde, Arkhe ve İlke Kavramlarının İzahı

Ana Madde, Arkhe ve İlke kavramlarının bir arada değerlendirilmesindeki en önemli nedenimiz, eserlerde kavramların birbiri yerine sıkça kullanılıyor olmasıdır. Özellikle Grek felsefesindeki Doğa filozoflarının, varlığı betimlemek adına kullandıkları bu kavramlar, mevcudatın özünde bulunan ve her şeyin kendisinden meydana geldiği şeyi ifade etmesi açısından seçilmiştir. Her ne kadar kavramlar diğer Grek filozofları ve Klasik Dönem İslam filozoflarınca da kullanılmış olsa da, kullanım alanlarının fiziksel ve metafiziksel olması yönünden Doğa Filozoflarından farklılıklar göstermektedir.

Ana madde (prote hule) herşeyin özünde bulunan, değişimi gerçekleştirecek potansiyelleri bünyesinde barındıran şeydir.²⁸ Kavram, tüm şeylerin kuvvesi olarak da tarif edilmiştir.²⁹ Ana madde, heyülâ kavramının içerdiği anlamların bir kısmını karşılarsa da Doğa filozofları Ana maddeyi fiziksel alemin tüm değişimini ve varlığını oluşturan şey olarak tanımlarken, Aristoteles ve Klasik İslam Filozofları heyülâyı bir çeşit ilke

²⁸ Penelope Mackie, "Prime Matter," *The Oxford Companion To Philosophy*, editör. Ted Honderich, New York Oxford University Press, 2005.

²⁹ Muhammed Şerîf Curcânî, *Kitābu et-Ta'rifāt*, Beyrüt-Lubnān, Dār en-Nefāis, 2007, s. 276.;

olarak tanımlamışlardır. Heyūlā yerine kullanılan bir diğer kavram ise, ilke ve arkhedir. Arkhe, bir şeyin ilk başlangıcı, özü, kendisinden gelen şeydir. Arkhe değişimin ilkesi, herşeyin sebebi olarak da tanımlanır.³⁰

6.2. Madde, Fiziksel Heyūlā ve Metafiziksel Heyūlā Kavramlarının İzahı

Madde felsefi gelenekte üzerinde çokça fikir yürütülmekle birlikte bünyesinde birçok sorunu barındıran bir kavramdır. Özellikle Tanrısal olanın madde ile ilişki kuramaması ancak madde olmadan da fiziksel âlemde hiçbir şeyin var olamayacağı düşünüldüğünde, aralarındaki bu irtibatın izahında madde kavramı oldukça merkezi bir konumda bulunmaktadır. Madde ve heyūlā kavramlarının ise eserlerde birçok yerde birbirini yerine kullanıldıkları müşahede edilmektedir. Heyūlā, Yunanca bir kelime olup, madde ve ilke anlamlarına gelmektedir. Terim anlamı olarak ise, sureti kabul eden cisimdeki cevherdir. En genel anlamda heyūlā bir şeyin maddesel kaynağıdır.³¹ Bizim Fiziksel ve Metafiziksel Heyūlā kavramını kullanmamızın temel nedeni ise, heyūlā'nın hem metafizik hem de fizik alana etki eden bir yapısının bulunması bakımındandır. Bu noktada her iki nitelikteki kavram için yalnızca madde kavramının kullanılması bir takım problemleri beraberinde getirmektedir. Bu nedenle Metafiziksel Heyūlā'dan kasıt, maddesi ve sureti olmaması bakımından ilk maddedir. İlke konumundaki maddesi yapı heyūlā olarak isimlendirilmiştir. Fiziksel Heyūlā ise, cisim hüviyetine kavuşmuş maddenin diğer maddelere yapı malzemesi olması, maddi kaynaklık sağlaması bakımından geliştirdiğimiz bir kullanımdır. Bazı eserlerde, heyūlā yalnızca metafiziksel anlamdaki maddeye vurgu yaparken bazı eserlerde ise cisimselleşmiş maddeye yani fizik alanındaki maddeye vurgu yapmaktadır. Aynı zamanda eserlerin bazılarında bu iki alan için yalnızca

³⁰ William Charlton, "Arkhe," *The Oxford Companion To Philosophy*, editör. Ted Honderich, New York, Oxford University Press, 2005.

³¹ Curcānī, *Kitābu et-Ta'rifāt*, s. 342.

madde kavramı kullanılmıştır. Bu bakımdan Fiziksel Heyülā tıpkı sedirin oluşumunda sedire göre ağacı temsil ederken, Metafiziksel Heyülā suret ile henüz birleşmemiş olan maddi ilkeye işaret etmektedir.

Heyülā kavramı, ilk kez Aristoteles'in metinlerinde karşımıza çıkmakla birlikte, özellikle Klasik Dönem İslam filozoflarının eserlerinde sıklıkla kullanılmıştır.³² Filozofların eserlerinde madde kavramı belirleyici bir niteliktedir. Diğer Filozoflardan farklı olarak ilk defa İbn Sīnā'nın metinlerinde cisimsel madde veya cisimsel cevher ifadelerine rastlanmaktadır. İbn Sīnā'nın işaret ettiği cisimsel madde, bizim kullanmayı tercih ettiğimiz Fiziksel Heyülā'ya karşılık gelmektedir. Eserlerde heyülā, madde, cisimsel madde gibi kavramların sıkça birbiri yerine kullanıldıkları da gözden kaçırılmaması gereken bir gerçektir. Bizim Cisimsel Madde'nin yerine Fiziksel Heyülā kavramını seçmemiz ise, eserlerde kullanılan madde ve heyülā ifadelerinin hangi alana hitap ettiğini vurgulamak bakımındandır.

Kindī genel anlamda heyulāyı suretleri taşıyan ve bilkuvve şey olarak tanımlarken, Fārābī heyulānın tarifine formdan yoksun olarak bulunamayan şey ifadesini ekler. Fārābī'nin tanımı, fiziksel anlamdaki heyülā için geçerli olduğu kanısı bizde güçlenmiştir. Çünkü sureti kabul eden ve suret olmadan varlık alanında bulunamayan şey fiziksel anlamdaki heyülādır. İbn Sīnā ise, heyulānın tümşeylerin bilkuvve bütünü olduğunu ifade eder. Bu tanımlamaların aslında her biri aynı şeyi ifade etmektedir. Kindī kavramın en üst cins olduğu için kesin bir tanımının yapılamayacağını ifade ederken, Fārābī, kavramın

³² Kavramın Aristoteles'in eserlerindeki yerleri için bkz: Aristotle, *Physics*, 190 a 36, 190 b1, 193 a 29.; Aristotle, *Metaphysics*, ed. and trans. C.D.C. Reeve, Cambridge, Hackett Publishing Company, 2016, 1015 a7-10., 1049 a 24.; Aristotle, *On The Heavens*, 312 a 30.

gerçekliğinden ve varlığından bahsetmekle birlikte, fiziksel alemdeki cisimlerin özünde suretle birlikte var olan şey olduğunun altını çizer. İbn Sīnā ise, özellikle Aristoteles ile kıyaslandığında, heyūlāyı imkan alanı içerisine dahil ederek, heyūlāya tam manasıyla bir gerçeklik verir. Kanaatimizce İbn Sīnā'nın heyūlā hakkındaki bu yaklaşımı, kavramın tanımındaki belirsizlikten ziyade, varlık alanındaki konumunu sağlamlaştırmak için geliştirilmiş bir teoridir.

6.3. Unsur ve Ustukus Kavramlarının İzahı

Felsefe tarihinde unsur (العنصر) ve ustukus (أسطقات) farklı birçok anlamı bünyesinde barındırmakla birlikte daha çok evrenin en basit maddeleri olarak tarif edilmişlerdir. Unsur kavramı Doğa filozoflarından Klasik Dönem İslam filozoflarına kadar birçok eserde konu edinmiştir. Aralarındaki temel farklılık ise, kavramın varlıkların meydana gelmesindeki belirleyiciliğidir. Doğa filozoflarında unsur diğer tüm varlıkların kendisinden türediği ve her şeyin özünde bulunmakla birlikte onlara varlık veren konumdadır. Sonraki dönemlerde ise unsur, evrenin en basit maddesi ve fiziksel zemindeki diğer tüm varlıkların meydana gelmesini sağlayan bir malzeme olması bakımından ele alınmıştır. Aralarındaki en temel farklılık, Doğa filozofları unsuru varlık veren bir ilke olarak kabul ederlerken, diğer filozoflar ise kavramı fiziki alemde bulunan en basit madde olarak kabul etmişlerdir.

Unsur; kelime anlamı olarak cisimleri oluşturan ilk cevherler olarak tanımlanır. Bunlar toprak, su, ateş ve havadır. Unsurlar tek tip sureti olan şeylerdir. Heyūlānın sureti kabul etmesiyle fiziki alemde ilk oluşan şeydir.³³ Unsurların birlikteliği, cismi meydana getirir. Ustukus kavramı ise, özellikle Klasik Dönem İslam filozoflarının eserlerinde sıkça

³³ Ceyrād Cihāmī, *Mevsūa 'tu Muştalahāt el-Felsefeti 'indel- 'Arab*, Beyrūt, Mektebetu Lubnān Nāşirūn, 1998, ss. 560-561.; Curcānī, *Kitābu et-Ta 'rifāt*, s. 235.

kullanılan bir kavramdır. Ustukus kökeni itibariyle Yunanca bir kelime olup, “asıl” anlamına gelmektedir.³⁴ Ustukus ve unsur, İslam filozoflarınca birbirinin yerine sıkça kullanılan iki kavram olmamakla birlikte aralarında temel bir farklılık bulunmaktadır. Fārābī, *Kitābu’ Ārā’i Ehli’l-Medīnetu’l-Fāḍileh* eserinde, tıpkı unsur gibi ustukusu toprak, su, hava ve ateş olarak tanımlamıştır. Ancak ustukusa yeni bir anlam daha ekleyerek onu unsurların benzerleri ve cinsleri sayılan buhar ve ateş olarak tarif etmiştir.³⁵ İbn Sīnā da aynı şekilde ustukus ve unsur kavramlarını birbiri yerine kullanmayı tercih etmiştir.

Unsur ve ustukus kavramları arasındaki en temel farklılık ise, onların hareket noktalarıdır. Şayet heyūlādan bir cismin meydana gelişi anlatılıyorsa; yani bir çeşit oluştan bahsediliyorsa, bu aşamada sıklıkla kullanılan kavram unsur olmuştur. Ancak birleşik maddeden ayrışma ile o birleşigi oluşturan en temel yapılara gidiliyorsa, bu

³⁴ Curcānī, *Kitābu et-Ta’rīfāt*, s. 82.; Mehmet Vural Ustukus kavramını, kainatın ezeli olduğunu savunan filozofların kabul ettiği temel madde olarak da tarif etmiştir. Bkz: Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Ankara, Elis Yayınları, 2011, s. 581.

³⁵ Fārābī, *Kitābu’ Ārā’i Ehli’l-Medīnetu’l-Fāḍileh*’da unsurların yerine ustukus kavramını kullanmıştır. Ustukusları da ateş, hava, su ve toprak; bunların benzerleri veya cinsleri olarak kabul ettiği ateş ve buhar olarak tanımlamıştır. Ustukusların sayısı dört olmakla birlikte onların suretleri birbirinin zıddıdır. Ustukusların ise maddelerinin maddesi yoktur. Bu sebeple onlar ayaltı alemdeki tüm cisimlerin ortak maddeleridir. Fārābī, *Kitābu’ Ārā’i Ehli’l-Medīnetu’l-Fāḍileh*, editör. A. Nasri Nadir, Beyrut, Daru’l Maşrık, 1895, s.64. Fārābī, *Kitābu’ Ārā’i Ehli’l-Medīnetu’l-Fāḍileh*, ss. 56-58., 64-65.; Fārābī, *Fuṣūlu’l-Medenī*, çev. Hanifi Özcan, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987, 65, s.58.

aşamada karşımın bozulmasından sonra elde kalan şeyler için kullanılan kavram ustukus olmuştur.³⁶

Bu tanımlamalara bianen Kindī, Fārābī ve İbn Sīnā'nın eserlerinde fiziksel veya metafiziksel heyulā kavramlarını ifade eden terimleri karşılaştırmalı bir şekilde filozofların eserlerindeki kullanımları bağlamında kısaca izah etmek konumuzun daha anlaşılır bir yapıda sunulması açısından oldukça önemlidir.

Heyulā yerine kullanılan ilk terim Tīnet'tir. Bu terim Kindī'nin metinlerinde karşımıza çıkmakla birlikte, genel olarak fiziksel heyulā yerine kullanılmıştır. Dahası, Kindī'nin heyulā kavramından ziyade bu terimi daha sık kullandığı müşahede edilmektedir.³⁷ Diğer bir terim ise, maddedir. Madde Kindī'nin eserlerinde kullanılmamakla birlikte, özellikle Fārābī ve İbn Sīnā'nın metinlerinde sıkça kullanılmıştır. Madde hem metafiziksel hem de fiziksel heyulā yerine kullanılmıştır. Özellikle Fārābī eserlerinde heyulā kavramının yerine maddeyi kullanmayı tercih etmiştir. Fārābī'ye göre madde, suretleri taşıyan şey olması bakımından bir ilke

³⁶ İbn Sīnā burada Antik Dönem materyalist filozofların kullandığı İlk Madde (Prime Matter) kavramına vurgu yapmaktadır. Ona göre bu kullanımdaki İlk Madde ifadesi fiziksel maddeyi yani cismi kast etmektedir. bkz: McGinnis, *Avicenna*, s. 55.; Macit, *İbn Sīnā'da Doğa Felsefesi ve Meşşāī Gelenekteki Yeri*, s.110.

³⁷ Kindī'nin Tīneh hakkında verdiği tanımlar için bkz: Ceyrād Cihāmī, *Mevsū'ah Mustalahāt el-Kindī ve'l Fārābī*, Beyrūt - Lubnān, Mektebetu Lubnān Nāşirīn, 2002, s.111. Kindī'nin bu kavramı seçmesindeki önemli bir neden, kavramın Kuran'ı-Kerim'de kullanılıyor olmasıdır. Bkz: Kiki Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy: The Limits of Words*, New York, Routledge Curzon Press, 2015, s.29. İlgili ayetler için bkz: Kuran'ı-Kerim, 3-49, 5-110, 23-12.

konumundadır. Madde, fâil ve gaye olmamakla birlikte, sureti olmadan da varlık alanına çıkamaz.³⁸ Fārābī diğer Klasik İslam Dönemi filozoflarından farklı olarak İlk Madde terimini eserlerinde kullanmayı tercih etmiştir. İlk madde, ayaltı alemdeki bilkuvve cevherlerin hepsidir. Tüm mevcudatın ortak maddesidir.³⁹ Çalışmamızın ilgili bölümlerinde Fārābī'nin maddeyi hangi anlamda ve hangi eserlerinde heyūlā yerine kullandığı detaylarıyla belirtilecektir. İbn Sīnā ise, heyūlā kavramının kullanımını Fārābī'den daha geniş bir zemine yaymıştır. Ancak filozofun bazı eserlerinde aynı konu hakkında konuşurken madde ve heyūlā kavramlarını sıkça birbiri yerine kullandığı tespit edilmiştir. Özellikle maddenin heyūlā yerine kullanıldığı yerler, genel olarak fiziksel heyūlā'nın kast edildiği bölümlerdir.⁴⁰

Kindī, heyūlā'nın yerine unsur ve ustukus kavramlarını da kullanmıştır.⁴¹ Fārābī ise, ustukus terimini unsur teriminden daha çok tercih etmiştir. Heyūlā kavramı yerine ise,

³⁸ Fārābī'nin madde hakkında verdiği tanımlar için bkz: Ca'fer Āli Yāsīn, *el-Fārābī, fī ḥudūdihī ve rusūmihi*, Beyrūt, 1405/1985, ss. 498-499.; Vurgulamak gerekir ki, Fārābī eserlerinde madde kavramını heyūlā kavramından daha sık kullanmıştır. Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy: The Limits of Words*, s. 43.

³⁹ Fārābī'nin ilk madde hakkında verdiği tanımlar için bkz: Yāsīn, *el-Fārābī, fī ḥudūdihī ve rusūmihi*, s.499.

⁴⁰ Çalışmamızın İbn Sīnā ile ilgili bölümünde eserlerin içerisindeki madde ve heyūlā kavramlarının kullanıldıkları yerler ve hangi anlamları ifade ettikleri belirtilecektir.

⁴¹ Kindī'nin Unsur ve Uskutus kavramlarını eserlerinde kullanımı ile ilgili bkz: Cihāmī, *Mevsū'ah Mustalahāt el-Kindī ve'l Fārābī*, s.15; s.128.; Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy: The Limits of Words*, s.28.

daha çok ustukus veya madde kavramlarını kullanmayı tercih etmiştir.⁴² İbn Sīnā, Fārābī'ye nazaran, usnur kavramını ise daha sık kullanmıştır. Ancak genel olarak madde ve heyūlā kavramı İbn Sīnā'nın daha sık kullandığı kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴³

Heyūlā ile bağlantılı olmakla, özellikle heyūlā'nın tarifi bağlamında kullanılan diğer bir terim ise, kuvvedir. Kuvve, Kindī, Fārābī ve İbn Sīnā'nın eserlerinde sıkça kullanılmıştır. Metafiziksel veya fiziksel heyūlā bilkuvve şey olarak tanımlanmıştır.⁴⁴ Kuvve teriminin ilişkili olduğu en önemli terim fiildir. Fiilin heyūlā ile bağlantılı olarak eserlerde kendisine yer bulması, heyūlā konumunda olan şeyin diğer şeylere göre bazen fiil durumunda da olabilmesi bakımındandır. Fiil terimi ise, Fārābī ve İbn Sīnā'nın eserlerinde kullanılan ve kuvve ile birlikte heyūlā ve sureti ifade eden terimlerdir.⁴⁵

⁴² Fārābī'nin Unsur ve Ustukus kavramları hakkında verdiği tanımlar ve eserlerindeki kullanımları için bkz: Yāsīn, *el-Fārābī, fī hudūdihī ve rusūmihī*, ss.75-76.

⁴³ İbn Sīnā'nın Unsur ve Ustukus hakkında verdiği tanımlar ve eserlerindeki kullanımları için bkz: Ceyrād Cihāmī, *Mevsū'ah Muştalahāt İbn Sīnā*, Beyrūt - Lubnān, Mektebetu Lubnān Nāşirīn, 2004, ss.85-86.

⁴⁴ Kindī, Fārābī ve İbn Sīnā'nın Kuvve terimi hakkında verdiği tanımlar ve eserlerinde kullanımı ile ilgili bkz: Cihāmī, *Mevsū'ah Muştalahāt el-Kindī ve'l Fārābī*, s.138; ss. 451-457.; Cihāmī, *Mevsū'ah Muştalahāt İbn Sīnā*, ss.882-884.

⁴⁵ Fārābī ve İbn Sīnā'nın Fiil terimi hakkında verdiği tanımlar ve eserlerindeki kullanımları için bkz: Cihāmī, *Mevsū'ah Muştalahāt el-Kindī ve'l Fārābī*, s.424.; Cihāmī, *Mevsū'ah Muştalahāt İbn Sīnā*, ss.829-833.

Heyūlāyı tarif eden diğerk bir terim ise, mevđū‘dur. Mevđū‘, Kindī ve İbn Sīnā tarafından kullanılmış olmakla birlikte, suretn işgal ettiđi özne olarak heyūlāya işaret etmektedir.⁴⁶

Heyūlāyı ifade eden, bizim fiziksel heyūlā olarak isimlendirdiğimiz, cismin sahip olduğu madde yerine cismaniyye veya cisim terimi Fārābı ve İbn Sīnā’nın eserlerinde kendisine sıkça yer bulmuş diğerk bir terimdir. Fiziksel heyūlā kast edildiğinde, cismaniyye, cisim ve suretle ilgisi açısından cisimleşmiş suret terimini kullanır.⁴⁷ Bizce bu anlamda heyūlā yerine kullanılan cismaniyye terimi oldukça önemlidir. Çünkü çalışmamızın tespit etmeye çalıştığı heyūlā kavramının yalnızca metafiziksel anlamdaki madde değil fiziksel alemde var olan ve diğerk cisimlerin oluşmasında kuvve durumunda bulunup, cisimlere maddesel kaynak olan fiziksel heyūlānın, filozofların eserlerinde de ayrıca terimsel olarak karşılık bulması yapmış olduğumuz kavramsallaştırma çabasının doğruluğunu teyit eder niteliktedir.

Kindī

Fārābı

İbn Sīnā

⁴⁶ Kindī ve İbn Sīnā’nın Mevđū‘ terimi hakkında verdiđi tanımlar ve eserlerindeki kullanımları için bkz: Cihāmī, *Mevsū‘ah Muştalahāt el-Kindī ve’l Fārābı*, ss. 171-172; Cihāmī, *Mevsū‘ah Muştalahāt İbn Sīnā*, s. 1185.

⁴⁷ Fārābı ve İbn Sīnā’nın Cismaniyye/Cisim terimi hakkında verdiği tanımlar ve eserlerindeki kullanımları için bkz: Cihāmī, *Mevsū‘ah Muştalahāt el-Kindī ve’l Fārābı*, ss. 13-17; Cihāmī, *Mevsū‘ah Muştalahāt İbn Sīnā*, s. 1005.

Ṭīneh	(طينة)	*	-	-
Māddeh	(مادة)	-	*	*
‘Unşur	(عنصر)	*	*	*
Uştuqsāt	(أسطقس)	*	*	*
Ḳuvveh	(قوة)	*	*	*
Mevdū‘	(موضوع)	*	-	*
Cismāniyye / Cisim	(جسم)	-	*	*
Fi‘l	(فعل)	-	*	*
Māddetu Ūlā	(مادة أولى)	-	*	-
Muṭlaḳah	(مطلقة)	-	-	*
Cevher	(جوهر)	-	*	*

I. BÖLÜM: ANTİK YUNAN FİLOZOFLARINA GÖRE HEYÛLÂ⁴⁸

1. Doğa Filozoflarına Göre Varlık Tasavvurları (Ana Madde)

Varlık, insanlık tarihinin başladığı günden bugüne kadar en çok merak edilen, hakkında fikir üretilen ve yürütülen bir konudur. İnsan varlık kavramını ve kendisinin varlık alanındaki yerini, varlık sahasına çıkışını sorgulamış ve tartışmaya açık birçok fikir ortaya koyma gayretine girmiştir. İlahi öğretiler, geleneksel ve kültürel söylemler veya

⁴⁸ Modern Batı dillerinde “hyle, hylé” şeklinde yazılan heyûlâ, Grekçe “üle” kelimesinden Arapça’ya kazandırılmıştır. Heyûlâ, Aristo felsefesinin İslâm dünyasına geçmesinden sonra bu felsefedeki terim anlamıyla İslâm düşüncesi alanında da kullanılmaya başlanmıştır. Kelime Grekçe’de önceleri “orman, ağaç, bunlardan çıkarılan ham madde” yahut “ağaç yapı malzemeleri” manasına gelirken daha sonra “canlı cisimlerin maddî yapısı, bileşimi” anlamında kullanılmıştır. Bkz: Thomas Mautner, *Dictionary of Philosophy*, London, Penguin Books, 2005, s. 290.; Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy: The Limits of Words*, s.19. Çalışmamız temel olarak Heyûlâ teriminin önemi ve tarihsel süreçlerde ne şekilde kullanıldığının araştırılması olacaktır. Bu bağlamda kavram ilk defa Aristoteles’in eserlerinde karşımıza çıkmaktadır. Özellikle İlk Dönem Antik Filozoflar doğa felsefelerini açıklarken “Arkhe, Ana Madde, İlk İlke, Cisim” gibi kavramlara başvurmuşlardır. Bu sebeple ilk dönem filozoflarının düşüncelerini ele aldığımız bölümlerde, heyûlâ kavramı yerine Arkhe, Ana Madde veya İlk İlke kavramları da kullanılacaktır. Kullanılan kavramların seçiminde filozofların eserlerindeki ifadeler esas alınacaktır. Aristoteles sonrası dönemde ise, “Heyûlâ”, “İlk Madde” ve “Madde” kavramı kullanılacak olup, Heyûlâ kavramının kullanım alanları ve anlam farklılıkları tespit edilmeye çalışılacaktır.

akli çıkarımlar sonucunda ulaşılan bilgiler başta olmak üzere, bu merakı giderebilmek için farklı usûller ve metotlarla onlarca teori ortaya atılmıştır.

Felsefe, konusu itibariyle varlık ve varlıklar arasındaki ilişkiyi ele alan ve bu ilişkinin içeriğini sorgulayan temel bir uğraştır. Felsefe Tarihi açısından konu incelendiğinde, sistematik bir felsefenin başladığı dönem olarak kabul edilen Antik Yunan döneminden günümüze kadar gelen süreç içerisinde varlık ve varlıkların bir fenomen olarak karşımıza çıktığı âlem hakkında binlerce eser kaleme alındığı görülür. Ancak varlık bünyesinde hâlâ birçok çözüm bekleyen soruları barındıran bir konu olarak canlılığını korumaktadır. İlk dönem filozoflardan günümüze kadar cevabı en çok aranan ve hiç şüphesiz içinde bulunduğumuz her gün hakkında yeni bilgilere ulaştığımız sorular âlemin nasıl var olduğu, âlemin bir ana maddesinin var olup olmadığı gibi sorulardır.

Çalışmamızın ilk bölümünde Antik Yunan filozoflarından Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, Herakleitos, Parmenides, Epledokles, Anaksagoras ve Atomcu Filozofların konu hakkındaki görüşlerine yer vereceğiz. Doğa filozofları olarak isimlendirilen bu düşünürlerin âlemin varlığı ve âlemi oluşturan veya düzenleyen ana madde (arkhe) tanımlamalarının ne olduğunu incelemeye çalışacağız. Amacımız bahsi geçen filozofların âlem hakkındaki görüşlerini ele alarak konunun tarihsel seyri hakkında sağlıklı bir alt yapı oluşturmaya çalışmaktır.

1.1. Milet (Miletos) Okulu Thales, Anaksimandros, Anaksimenes

1.1.1. Thales: İlke, Doğa, Arkhe ve Özdeksel Neden Olarak Su

Doğa Filozoflarının ilki olarak kabul edilen; astronom, fizikçi, matematikçi ve devlet adamı olarak bilinen Thales'in âlemin nasıl meydana geldiği gibi önemli bir sorunun

peşine düşmesi oldukça anlamlıdır.⁴⁹ Özellikle filozof; “Gerçekte var nedir?”, “Bu Nedir?” gibi soruların cevabını aramıştır. Thales’in bu arayışını değerlendirirken yaşadığı dönemdeki felsefi argümanların oldukça temel düzeyde olduğu gerçeğini bir kenara bırakarak konuyu ele almak mümkün değildir. Filozofun gerçeklik arayışı çevresini yani âlemi gözlemlemekle şekillenmiştir. Bu bağlamda Thales, görünüş-gerçeklik, çokluk-birlik ayrımı yaparak varlığın özündeki sürekli değişme halinde olan şeylerin ana madde olamayacağını ileri sürmüştü; bunların ötesinde çokluğun kendisinden türediği bir ilkenin var olması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Thales’e göre bu ilke yani Bir; her şeyin kendisinden türediği, kendisini çevreleyen mavi denizin kaynağı, her şeyin besini, dünyanın onun üzerinde yüzdüğü Su’dur.⁵⁰ Thales’in âlemin ilkesini bir unsura has kılmış olması kendisinden sonraki filozoflara yönelik doğa fenomenlerinin altında yatan temel ilkeyi araştırma noktasında kavramsal bir kazanım sağlaması bakımından da oldukça önemlidir.⁵¹

Thales hakkında önceki filozofların eserlerinde hayatı hakkında verdikleri bilgiler haricinde çok fazla detay yer almamakla birlikte özellikle onun ana madde hakkında ileri sürdüğü görüşlerini öğrenebildiğimiz en önemli kaynak Aristoteles’in eserleridir. Bu sebeple Aristoteles’in filozofun kozmolojisine dair birtakım tahminler neticesinde ortaya koyduğu felsefeyi inceleyerek konuyu daha açık bir hale getirmek mümkündür.

⁴⁹ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, cilt. 1, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, s.87.

⁵⁰ Felix Marti-Ibanez, *Felsefe Öyküleri*, çev. Hamide Koyukan, Ankara, İmge Kitabevi, 1996, s.26.

⁵¹ Carlo Rovelli, *Milletli Anaksimandros Ya Da Bilimsel Düşüncenin Doğuşu*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2011, s.83.

Aristoteles'in aktardığı bilgiler ışığında Thales'in ana madde hakkındaki felsefesini şu şekilde özetleyebiliriz:⁵²

- a. Su her şeyin ilkesi, doğası, arkesi, özdeksel⁵³ nedeni veya cevheridir.⁵⁴
- b. Yeryüzü adeta bir tahta parçası gibi suyun üzerinde yüzer.⁵⁵
- c. Her şey tanrılarla doludur.

Thales evrende var olan her şeyin sudan çıktığını ve sudan yapıldığını; değişen şeylerin özünde değişmeden kalan ve her daim varlığını devam ettiren şey için en uygun maddenin su olması gerektiğini savunur. Antik Doğa filozoflarının algısında bir şeyin ana madde olması, âlemdeki diğer tüm şeylerin ondan varlık kazanması ve bir şekilde ondan türemesi demektir. Aristoteles'e göre, Thales'in suyu ana madde seçmesindeki en önemli faktör, her şeyin sıvımsı bir varlıktan beslendiğine ve sıcaklığın kendisinin de ondan çıkıp onunla yaşadığına yönelik gözlemdir. Bir ihtimale göre de her şeyin tohumunun nemli bir yapıda olduğuna ve suyun nemli şeylerin doğasının kaynağı olduğuna ilişkin gözlemi

⁵² Burnet, *Early Greek Philosophy*, s.35.

⁵³ Özdek; fiziksel varlığı genelleme yoluyla anlamaya yarayan bir kavramdır. O bir nevi somut olanı kavramaya yarayan düşünsel bir araçtır. Fiziksel varlığın aracılığı ile yansıtılan şeydir. Bkz: Arda Denkel, *Düşünceler ve Gerekçeler: Felsefe Yazıları 2*, İstanbul, Göçebe Yayınları, 1997, s.42.; Antony Flew, "Matter," *A Dictionary of Philosophy*, s.224.

⁵⁴ Aristotle, "The Complete Works of Aristotle", ss.555-1556.; Thales'in suyu neden olarak nitelenmesi alemdeki her oluş ve bozuluşun bir nedene dayandığı görüşüne zemin hazırlar niteliktedir.

⁵⁵ Aristotle, *Metaphysics*, 983 b21.; Aristotle, *On The Heavens*, 294 a-28.; Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara, Bilge Su Yayınları, 2013, s.69.

olmuş olmalıdır.⁵⁶ Aristoteles, Thales'le ilgili görüşlerini bu şekildeki bir akıl yürütme sayesinde netleştirmeye çalışırken şunu da eklemeyi ihmal etmez. Aristoteles aslında Thales'in su ile ilgili ortaya koyduğu görüşlerinin tam manasıyla orijinalliğini sorgulayarak, filozofun daha önceki kozmogonilerden etkilenmiş olabileceğini ifade eder.⁵⁷

Thales'in suyu ana madde olarak seçmesindeki nedenler, yalnızca yukarıda saydıklarımızla sınırlı değildir. Aslında onun meteorolojik birtakım gözlemlerinin sonucu olarak da suyu, ana madde olarak seçmiş olma olasılığının önemli olduğunu akılda tutmak gerekir. Thales'in yaşadığı dönemdeki bilimsel ve teknolojik gelişmeleri göz önüne aldığımızda, hakkında gözlem yapılabilecek en kolay ve cezbedici şeyin su olduğu sonucuna varmış olması oldukça anlaşılır bir şeydir. Kaçınılmaz olarak ana madde arayışında akla ilk gelebilecek şeyin su olması, onun tüm şeyler arasında birçok forma girebilir olmasından kaynaklanır. Güneşin yeryüzündeki suyu buharlaştırarak yukarıya çekmesi, yağmurun gökyüzündeki suyu tekrar yeryüzüne indirmesi, sonrasında daha önceki kozmolojilerin de bahsettiği gibi suyun toprağa dönüşmesi gibi birçok fenomen, suyun ana madde olarak kabul edilmesi ve bu ana maddeden birçok maddenin nasıl oluştuğunu açıklaması bakımından Thales açısından oldukça makul görülmektedir. Yanı

⁵⁶ Aristotle, *Metaphysics*, 983 b 20-27,; Bkz: Bertnard Russell, *History of Western Philosophy*, London, Routhledge Press, 1996, s.45.

⁵⁷ Aristotle, *Metaphysics*, 983 b 27, a 5.; Özellikle yeryüzünün suyun üzerinde yüzen bir tahta parçası olduğunu ifade etmesi, Thales'in bu fikri kozmogonik bir alana çektiğinin göstergesi niteliğindedir.

sıra Thales'e göre Miletos okulunun da bulunduğu Latmos Körfezi'nin su ile dolmuş olması, toprağın tekrar suya dönüşebileceğini açıklar niteliktedir.⁵⁸

Bir başka tahmin ise, Thales'in daha açık bir gözlemle ulaşabileceği gibi; suyun donduğu zaman katılaşıp buza dönüşen, ısındığında gaz formunu alıp buhara dönüşen bir yapıya sahip olduğunun farkına varmasıdır. Dünyadaki tüm varlıkların da hemen hemen katı, sıvı, gaz halde bulduklarını düşünürsek suyun da üç farklı fiziksel forma kolayca geçebildiği bilgisıyla, var olan her şeyin aslının su olduğu sonucuna ulaşmış olması Thales için inanması mümkün bir açıklama olabilir. Çünkü katı, sıvı ve gaz haline geçen su, tüm haller için ortak bir maddeyi ifade etmekle birlikte bir halden başka bir hale dönüşebilmesi açısından hareketli olma özelliğini de taşımaktadır. Yani Thales'e göre su, maddeyi ve hareketi açıklamaya en müsait şeydir.⁵⁹ Thales'e yönelik bu tahminler, maddenin yalnızca değişimini ifade eden yönleri açısından ele alındığında herhangi bir problem görülmemektedir. Ancak ana maddenin, yani değişenin altında değişmeden kalan şeyin arayışı, değişimden ziyade dönüşümü bulmaya yöneliktir. Yani fiziksel olaylar değil kimyasal olayların izahında (oluş ve bozuluş gibi) su ve benzeri bir maddenin bu olguları açıklamaya yeterli olup olmadığıdır. Bu nedenle Thales'in ana madde olarak seçtiği su, ancak fiziksel değişimleri izah etmek açısından geçerli bir ilke olarak kabul edilebilir.

Thales'in, "Her şey tanrılarla doludur." düşüncesini Aristoteles, bazı filozofların, ruhun tüm evrene karışmış olduğu düşüncesinden kaynaklanmış olabileceğini söylerken,

⁵⁸ John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayıncılık, 2013, s.43.

⁵⁹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, ss.89-90.; Marti-Ibanez, *Felsefe Öyküleri*, s.36.

bunun bir çıkarsamadan daha ileriye gitmeyeceğinin de altını çizmektedir.⁶⁰ Thales demirin mıknatısı çekmesini örnek göstererek varlıkların canlı güçlere sahip olduğunu düşünmektedir. Bu bakımdan Thales'in "Her şey tanrılarla doludur." ifadesini her şeyin canlı güçlere sahip olduğunu anlatmak için kullandığı söylenebilir.⁶¹ Burada tespit edilmesi gereken husus, Thales'in "Tanrı" ifadesini kullanırken tam olarak neyi kastettiğidir. Gerçek manasıyla "Tanrıyı mı"? Yoksa Yunan dünyasında kullanılan genel anlamından farklı bir şeyi mi? Bu husus bizce net değildir.

Thales'in evrendeki değişmeyen, asıl olan, çokluğu oluşturan ana maddenin neden su olabileceğine dair özellikle Aristoteles'in yapmış olduğu tahminlerle birlikte başka hangi sebeplerle suyu seçmiş olabileceğine dair bilgileri aktardıktan sonra, asıl cevaplanması gereken soru bizce şudur;

Thales, gerçekten suyu sadece bazı canlı güçleri olan sıradan bir madde olarak mı görür? Yoksa maddeleri oluşturan doğüstü bir gücü tanımlaya en müsait olan cismi su kabul ettiğinden ona metafiziksel bir anlam mı yükler?

Tabi ki elimizdeki bilgiler ışığında bu soruya, "Thales; aslında, doğüstü bir şeyi açıklamak için suyu seçmiştir." şeklinde bir cevap vermek pek mümkün değildir. Yanı sıra Thales'in evren üzerine görüşleri hakkında çok net bir çıkarım yapabilmek de mümkün değildir.⁶² Tüm bunların neticesinde Thales suyu her şeyin ana maddesi kabul ederken zihninde soyut bir karşılığının bulunup bulunmadığı bizce merak konusudur.

⁶⁰ Aristotle, *De Anima*, çev. R.D. Hicks, Cambridge, Cambridge University Press, 1907, I, 411 a-7.

⁶¹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, ss.90-91.

⁶² Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.44.

1.1.2. Anaksimandros (Anaksimender): Ayrı ve Sonsuz Bir Cevher; Aperion

Thales'in öğrencisi ve aynı zamanda dostu olan Anaksimandros, hocası gibi çok yönlü bir filozoftur. Aynı zamanda varlık hakkındaki merakı devam ettirerek hocasından daha ileriye gitmiş ve evrenin su üzerinde yüzen bir tepsi değil; genişliği ve yüksekliği olan silindire benzer bir şekilde olduğunu savunmuştur. Anaksimandros'un evrenin silindire benzetmesinin nedeni, batıdan batan güneşin, dünyanın altından dolaşarak ertesi gün doğudan tekrar doğmasıdır.⁶³ Bu teori insanların dünya tasavvurlarını değiştirmiş ve dünyanın şekli daha önceki bilinenden farklı bir şekle bürünmüştür.⁶⁴ Fakat filozofun öne sürdüğü evren teorisine karşı sorulması gereken en önemli soru şudur: Şayet teori benimsenecek olursa, zemini veya dayandığı herhangi bir şey olmayan dünya, havada ya da boşlukta hareketsizce mi durmaktadır?

Anaksimandros, üstümüzde bilimsel olarak kabul gören gökyüzünün benzerinin dünyanın altında da bulunduğunu söyleyerek soruya ustaca cevap vermeye çalışır. Aristoteles de Anaksimandros'un soruya verdiği ustaca cevabın yanlış olduğunu şu şekilde dile getirerek ona karşı çıkmaktadır:

“Çoğu kişi bu nedenler üzerinde duruyor: eskilerden Anaksimandros gibi kimileri yerin benzerli, eş uzaklık yüzünden durduğunu söylüyor. Nitekim ortada yerleşen ve sınırlara göre eşit olan şeyin daha çok yukarıya, aşağıya ya da yanlara hareket etmesi söz konusu değil. Aynı anda karşı yöne hareket etmesiyle olanaksız, dolayısıyla durması zorunludur. Bu kuram zekice ama doğru değil.”⁶⁵

⁶³ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, s.96.

⁶⁴ Rovelli, *Milletli Anaximanros Ya Da Bilimsel Düşüncenin Doğuşu*, s.10.

⁶⁵ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s.72.

Anaksimandros'un dünya hakkında yapmış olduğu bu çıkarımlara binaen, onun diğer Doğa filozoflarının da en çok merak ettiği, ana madde, arkhe, ilk ilke veya cevherin ne olduğuna dair düşüncelerinin içeriğinin tespit edilmesine geçebiliriz. Anaksimandros, Thales'in öne sürdüğü su fikrini benimsemeyerek ana maddenin, tüm bu şeylerden ayrı ve sonsuz bir cevher olduğunu; dünyadaki şeylerin bu cevherden meydana geldiğini savunur.⁶⁶ Anaksimandros *Doğa Üzerine* isimli eserinde bu cevherin ne olduğunu şu şekilde açıklamaktadır:

“Var olan şeylerin ilkesi aperion'dur.⁶⁷ Şeyler ondan meydana gelir ve yine zorunlu olarak onda ortadan kalkarlar; çünkü onlar zamanın sınırına uygun olarak birbirlerine karşı işlemiş oldukları haksızlıkların cezasını (kefaretinin) öderler.”⁶⁸

Aristoteles'e göre Anaksimandros aperion derken nicelik bakımından sınırsız olanı kast etmiştir. Filozofa göre şeyler aperiondan çıkar ve yine onda yok olurlar. Aperion bu bakımdan sonu olmayan bir depo gibidir. Varlıklar bu sonsuz depo sayesinde sürekli olarak var olur ve yok olur.

Anaksimandros ana maddeyi belirleme açısından Thales'in su gibi tikel bir şeyi seçmiş olmasını, şeylerin var olması veya yok olmasını izah açısından yetersiz görerek, ana maddenin tüm tikellerin var olması ve yok olmasını sağlayabilecek güçte bir şey

⁶⁶ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.45.

⁶⁷ Aperion (ἀπειρον) terimi sınırlı olmayan veya belirlenemez olan anlamında kullanılır. Antik Yunan Filozoflarının arkhe arayışları çerçevesinde üretilmiş bir terimdir. Bkz: Mautner, *Dictionary of Philosophy*, s.33.; Hilmi Ziya Ülken, “Her şeyin aslı belirsizliktir” düşüncesiyle filozofun, her şeyi oluşturan zıtların arayışını kast ettiğini düşünür. Bkz: H. Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968, s.20.

⁶⁸ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, ss.98.

olması gerektiğini düşünür.⁶⁹ Bu noktada şu soru gayet yerinde olacaktır: Thales'in ana madde teorisi doğrulanır ve su evrenin ana maddesi olarak kabul edilirse, o zaman Anaksimandros'un evrenin oluşumunda ortaya koymuş olduğu zıtlıklar nasıl açıklanabilir?

Anaksimandros'a göre, evren zıtlıkların birbiri arasındaki adeta savaşı neticesinde var olur ve yok olur. Su kendi başına bir ana madde olursa karşısında diğer şeyleri meydana getirecek bir zıt maddeyi nasıl oluşturabilir? Dolayısıyla Anaksimandros'a göre su gibi tek tip bir maddenin ana madde olma olasılığı oldukça düşüktür. Tüm bunların ötesinde daha temel, daha asıl olan bir şeyin varlığından bahsetmek mecburiyetinin olduğunu söyleyen filozof, bunun da aperiion olduğunu vurgular. Anaksimandros'a göre aperiion sınırsız, tanımsız, belirsiz bir ilkedir.⁷⁰ Ancak bu şekildeki bir tanımlama zihnimizi soyut bir şeyin kabulüne sevk etmemelidir. Çünkü Anaksimandros da bir doğa filozofu olmakla birlikte, onun zihnindeki ilke madde ile bağlantısı olan bir şeydir. Bu nedenle aperiion doğaüstü bir varlık olarak değil sonsuz bir cisim olarak algılanmalıdır. Yani sıra bu cisim duyuşsal olarak algılanabilen bir maddeye de eş değildir.⁷¹ Bizce bu teorideki en büyük yanlışlık, sonsuz ile cismin bir arada kullanılmış olmasıdır. Çünkü cisim en, boy ve derinlik gibi uzamları olan yani sınırlı ve sonlu olan bir şeydir. Dolayısıyla aperiion gibi sonsuz bir ilkeyi tabiatı gereği sonlu olan bir cisim olarak kabul etmek oldukça çelişkili ve izaha muhtaç bir açıklamadır.

Thales gibi Anaksimandros da ana maddeden diğer şeylerin nasıl meydana geldiğini açıklayarak teorisini izaha devam eder. Sonsuz, başlangıçsız ve canlı olan aperiiondan

⁶⁹ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Yapı Kredi Yayınları, 2014, s.115.

⁷⁰ Rovelli, *Milletli Anaksimandros Ya Da Bilimsel Düşüncenin Doğuşu*, s.52.

⁷¹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, ss.102-103.

kopan parçalar zıtlıkları meydana getirmiştir.⁷² Oluşan zıtlıkların ilki sıcak ve soğuktur. Sıcak ve soğğun aperiondan ayrılmasıyla dünyayı doğuran düzen ortaya çıkmıştır. Sonra bunlardan ıslak ve nemli olan meydana gelmiştir. Daha sonra ise kuru olan ve toprak meydana gelmiştir. Sıcak soğğu çevreleyen alev; soğuk da onu çevreleyen topraktır. Gök cisimi ise evrenin ateşi tarafından ayrılan ve hava tarafından kuşatılan bir ateş çemberidir.⁷³ Bu açıklamalar Anaksimandros'un doğayı detaylı bir gözleme tabi tuttuğunu göstermektedir. Özellikle cisimlerdeki zıtlıklardan bahsetmesi, heyülânın zıt suretleri kabul eden bir yapıda olduğunu hatırlatmaktadır. Ancak Anaksimandros'un zihninde cisimden farklı bir gerçekliğin olmadığı da unutulmamalıdır.

Anaksimandros'un ana maddeyi su veya onun gibi cisimsel şeylerden ötede daha kapsamlı bir şeyi, yani Aperion'u benimsemiş olmakla ve aperion'dan diğer şeylerin nasıl meydana çıktığını açıklamakla Thales'i aşarak felsefeye farklı bir kazanım sağlamıştır. Fakat Anaksimandros'un ardından gelen Anaksimenes, nitel bir öge olan havayı ana madde seçmesi adeta Thales benzeri bir felsefi algıya geri dönüş yaparak bu ilerlemeyi sekteye uğratmış gibi görünmektedir.

1.1.3. Anaksimenes: Canlı, Hareketli, Değişimin İlkesi; Hava

Değişenin içinde değişmeden kalan, varlıkların asıl ve ana maddesi olan şeyin arayışı Anaksimandros'tan sonra Anaksimenes'te de devam etmiştir. Anaksimenes'in ana madde

⁷² Aristoteles, *Fizik*, s. 23.; Anaksimandros'un aperionu sonsuz kabul etmesi, Aristoteles'in felsefesindeki ilk madde tasavvurunun oluşmasında zemin hazırlayıcı nitelikte olduğu savunulmaktadır. Bkz: Anthony Kenny, *Ancient Philosophy: A New History of Western Philosophy*, Oxford, Clarendon Press 2006, s.7.

⁷³ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.55.; Rovelli, *Milletli Anaksimandros Ya Da Bilimsel Düşüncenin Doğuşu*, ss.52-53.

olarak havayı belirlemesi adeta Anaksimandros'un ilerlettiği düşünceyi tekrar Thales'in felsefesine doğru bir çeşit gerileme olduğu savını akıllara getirirse de, bu durumun aslında bir geri dönüş değil ilerleme olduğu görüşünde olanlar da vardır.

Anaksimenes, Diogenes gibi Thales'in ana madde olarak seçtiği suyun diğer şeylerin oluşumunu açıklamaya yetersiz kaldığını düşünerek havayı sudan daha temel bir madde olarak görmüş, onu basit cisimlerin ilki olarak kabul etmiştir.⁷⁴ Havanın bir cevher olduğunu ve aynı zamanda sonsuz olduğunu savunan Anaksimenes, ana maddenin Anaksimandros'un Apeiron'u gibi belirsiz bir yapıda olmaktan uzak olduğunu vurgulamıştır.⁷⁵

Anaksimenes bir bakıma Thales ve Anaksimandros'un düşüncelerini bir araya getirerek yeni bir teori ortaya atmıştır. Bir yandan ana maddenin belirli bir şey olduğunu söyleyerek Thales düzleminde dururken, diğer yandan belirli olan şeyin yani havanın sonsuz olduğunu söyleyerek Anaksimandros'un teorisini de içine almıştır. Buradan yola çıkarak aslında ulaşılan felsefenin tam manasıyla bir gerileme olduğunu söylemek mümkün değildir.

Anaksimenes'in ana madde olarak havayı seçmesindeki önemli nedenlerden biri de, ana maddede meydana gelebilecek değişimler sayesinde şekillenen ve bünyesinde birçok farklılığı barındıran evreni açıklamaktır.⁷⁶ Peki, neden toprak, ateş veya su değil de hava seçilmiştir?

Sorunun cevabını Anaksimenes'e ait şu cümlelerde aramak gerekir:

⁷⁴ Aristotle, *Metaphysics*, 985 a4-5.

⁷⁵ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.60.

⁷⁶ W.K.C. Guthrie, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Gündoğan Yayınları, 1975, s.42.

“Nasıl hava olan ruhumuz bizi hükmü altında bir arada tutuyorsa bütün kosmosu da soğuk ve hava öylece sarıp tutar.”⁷⁷

“Havanın şekliyse şu şekildedir: O kendisine en eşit olduğu zaman, gözümüz tarafından görülemez. Ancak sıcak ve soğuk, nem ve hareket onu görünür kılar. O her zaman hareketlidir; çünkü eğer hareketli olmasaydı, değişip varlıkları meydana getiremezdi.” “O seyrekleşmek ve yoğunlaşmak yoluyla cevherlere ayrılır.” “Seyrekleştiği zaman ateş olur. Öte yandan rüzgârlar, yoğunlaşmış havadırlar. Bulutlar da tokaçlanma yoluyla havadan meydana gelirler. Onlar daha da yoğunlaşınca su olurlar. Su, yoğunlaşmaya devam edince toprak olur ve mümkün olan en büyük ölçüde yoğunlaştığında da taş olur.”⁷⁸

Yukarıdaki cümleler ışığında sorunun cevabını ararken öncelikle havanın canlı, hareketli ve değişime açık bir yapıda olduğunun akılda tutulması gerekir. Anaksimenes’in hava ve ruh arasında kurmuş olduğu bağlantı aslında insandan yola çıkarak evreni tanımaya yönelik yapılmış bir kanıtlama yöntemidir. Bu düşünce ile Anaksimenes aslında kendisinden sonra gelecek olan Pythagorasçılar ve daha sonrasındaki düşünürlerin insanı küçük evren, dünyayı büyük evren olarak tanımlayan ve birbirleri arasında vazgeçilmez bir takım bağlantılar kuran düşünceye zemin hazırladığı kanaatindeyiz. Bu bir anlamda felsefede ruh öğretisinin temelleri olarak da kabul edilebilir.⁷⁹

Anaksimenes havanın dünyayı çevreleyen bir yapıda olduğunu söylerken havanın seyrelme ve yoğunlaşma özellikleri ile diğer şeyleri meydana getirebilecek bir yapıda olduğunu belirtmek ister. Hava seyreltiğinde daha sıcak, yoğunlaştığında da daha

⁷⁷ Walzer Kranz, *Antik Felsefe*, çev. S.Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1984, s.31.

⁷⁸ Russell, *History of Western Philosophy*, s. 47.; Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, s.118.

⁷⁹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, s.124.

soğuktur. Bu nedenle Anaksimenes'e göre doğadaki ateş, su ve toprak gibi diğer şeyler de havanın seyreklik ve yoğunluğuna göre oluşan şeylerden ibarettir.⁸⁰

Miletos okuluna mensup filozofların en önemlisinin Anaksimenes olarak düşünülmesi aslında bir tesadüf değildir. Temelde hepsinin arayışları ve belirlemek istedikleri şey evrende temel olan ve değişenin içinde değişmeden kalan ana maddedir. Thales'in suyu, Anaksimandros'un Aperion'u ve Anaksimenes'in havayı ana madde olarak kabul etmesi aynı arayışın sonucudur. Fakat Anaksimenes'i diğerlerinden farklı kılan özellik ise, onun adeta Miletos felsefesini sentezlemesidir. Tekrar vurgulamak gerekirse Anaksimenes; Thales gibi ana maddeyi somut bir cisim olarak belirlerken, Anaksimandros gibi onun sonsuz olması gerektiğine de vurgu yapar. Ortaya attığı canlılık ve havanın ruha benzetilmesi ile gelecek dönemlere Ruh Felsefesinin temellerinin atılmasına yardımcı olmuştur. Ayrıca seyreklik ve yoğunluğun cisimlerdeki farklılığı meydana getirdiğini açıklaması, atomcuların ileri sürdükleri cisimlerdeki farklılıkların atomların sayısındaki seyreklik ve yoğunluk farkına bağlaması düşüncesiyle oldukça benzerlik göstermektedir. Tabi ki bu açıklamadan kastımız, Atomculuğun temellerini Anaksimenes'in attığını söylemekten ziyade Atomculuk teorisini ortaya atan Demokritos ve Leukippos'a ilham kaynağı olduğunu iddia etmektir.

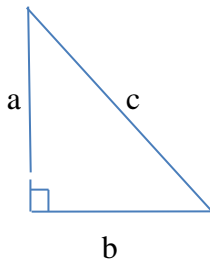
1.2. Pythagorasçılık ve Pythagoras⁸¹: Şekiller ve Formüller; Sayılar

⁸⁰ Marti-Ibanez, *Felsefe Öyküleri*, s.26, 36.

⁸¹ Metin içerisinde Pythagorasçılık ifadesinin kullanılması, Pythagoras'a atfedilen bazı düşüncelerin Pythagorasçılık akımına mensup başka düşünürler tarafından kendisine mal edilmiş olma olasılığıdır.

Pythagoras'ın öncülüğünü yapmış olduğu Pythagorasçılık, Miletos okulunun evren hakkındaki yoğun ana madde arayışından uzaklaşarak, felsefesini daha çok insanı günahlarından arındırmayı amaçlayan bir mistik düşünce formuna dönüştürmüşlerdir. Felsefenin hayat yolculuğu olduğunu düşünen Pythagorasçılar, ruh göçü, arınma, din-felsefe ilişkisi, aritmetik, sayılar gibi farklı birçok konuyla ilgilenmişlerdir. Bunun yanı sıra her ne kadar evrenin oluşumuna Miletos Okulu kadar ilgi göstermemişlerse de konu hakkında bir takım görüşleri ileri sürmüşlerdir. Bunların arasında en önemli teorilerden biri evrendeki şeylerin oluşumunu sayılar üzerinden açıklamaya yönelik ortaya attıkları sayılar teoremidir. Yanı sıra evrenle ilgili açıklamalarında doğal olarak Miletos okulunun doğa felsefesi hâkimiyetini korumuştur. Bu okulun en önemli temsilcileri Pythagoras, Arkhytas, Philolaos ve Polymantes'tir.⁸²

Pythagoras'ın ilgilendiği en önemli alan sayılar, şekiller, aritmetik, orantı ve armoni olmuştur. Geometri alanında kendisine ait olduğu kabul edilen dik üçgen teoremi vardır. Her ne kadar bu teoremin kendisine daha önceki bilim adamları tarafından miras kaldığını düşünenler varsa da genel kanı kendisine ait bir teorem olduğudur. Bu teoreme göre bir dik açılı üçgenin iki kenarının karesinin toplamı onun hipotenüsünün karesine eşittir. Pythagoras'ın teoremi şu şekildedir:



$$a^2 + b^2 = c^2$$

Pythagoras yalnızca geometride yapmış olduğu buluşlarla değil, seslerin arasındaki güç değerlerinin matematiksel olarak sayılarla tespit edilebileceğini de ispat etmiştir.

⁸² Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, s.139.

Sayıların gücünü keşfederek onların, aslında evrendeki her şeyin temeli olduğu düşüncesine ulaşmış ve Miletos filozoflarının ana madde olarak seçtikleri su, aperiön ve hava yerine sayıları koymaları gerektiğini söylemiştir. Sonuç olarak Pythagoras'a göre şurası kesindir ki; evrenin ana maddesi sayılar olmalıdır. Dolayısıyla sayılar ve şekiller nesnelerin kendileriyle özdeş olduğu şeylerdir.⁸³ Yukarıda belirttiğimiz dik üçgen teoremi de evrendeki şekillerin ve nesnelerin sayılara bağımlı formülizasyonundan meydana geldiğini örneklemektedir. Aristoteles Pythagorasçıların sayıların ana madde oluşuna dair öne sürdükleri iki farklı görüşü şu şekilde ele alır:

Birinci Görüş:

“Önce Pitagorasçılar, sınırlı olan veya Bir olanla sınırsız olanı Ateş, Toprak veya aynı türden diğer bir öge gibi başka bazı gerçeklikler olduğunu düşünmemektedirler. Onlara göre Sınırsız olan ve Bir olanın kendileri, yüklemeleri oldukları şeylerin cevheridirler. Bundan dolayı da onlar, sayının her şeyin cevheri olduğunu söylemektedirler.”⁸⁴

İkinci görüş:

“Çünkü Pitagorasçılar varlıkların, sayıların ((taklit edilmesi)) yoluyla var olduklarını söylemektedirler.”⁸⁵

Aristoteles'in yukarıdaki açıklamaları incelendiğinde öncelikle sayıların o dönemde soyut bir kavram olarak ele alınmadığı tıpkı su, hava, ateş veya toprak gibi somut bir karakterde düşünüldüğü sonucuna varmıştır. Daha da önemlisi Pythagorasçılar sayıları bizim gibi 1.2.3.4.vb. gibi rakamlarla göstermemişler, tıpkı zar üzerindeki noktalar gibi

⁸³ Marti-Ibanez, *Felsefe Öyküleri*, s.27.

⁸⁴ Aristotle, *Metaphysics*, 987 a14-18

⁸⁵ Aristotle, *Metaphysics*, 987 b11

her sayı değeri için bir nokta veya çizgi çizerek sayısal değerleri şekillerle belirtmişlerdir.⁸⁶

Özellikle sayılar ve şekiller arasında ilk defa bir bağlantının olduğunu söyleyen düşünürler bu grup içerisinde olmuştur. Onlara göre evrendeki tüm şekillerin birer sayısal karşılıkları bulunmaktadır. Örneğin Pythagorasçı Eurytus, insan ve atın sayısal olarak şekillerini çizmeye çalışmış ve bunun için kaç tane çakıl taşı gerektiğini araştırmıştır. Sonuçta ortaya çıkan sayının insanın ve atın sayısı olduğunu açıklamıştır.⁸⁷

Pythagorasçı Eurytus'un yukarıda anlatılan çabasından çıkan sonuç aslında, Pythagorasçıların evrendeki tüm şekillerin birer sayısal karşılığının olduğu düşüncesidir. Pythagorasçılar sayıları meydana getiren ilkenin sınırlı olup olmadığı hakkında da bir takım çıkarımlar yapmışlardır. Aristoteles'e göre Pythagorasçılar, boşluğun varlığından bahsetmişler ve Pythagorasçılara göre boşluk evrenin nefes almasıyla gökyüzüne yayılarak nesnelere sınırlarını çizmektedir. Bu sınırlama da ilk önce sayılarda meydana gelmektedir. Yani boşluk sayıların doğasını sınırlamaktadır. Bir başka deyişle sınırsız sınırlamaktadır.⁸⁸ Pythagorasçıların boşluk hakkındaki görüşleri sonraki dönemlerde boşluğun kabulü veya reddi noktasında sıkça tartışılmıştır. Her ne kadar kast edilen boşluğun aynı şey olmadığı bilinse de, en azından boşluk hakkındaki fikirlerin ilham kaynağının Pythagorasçılar olduğu ifade edilebilir.

Pythagorasçılar ilkenin, kendi tarzlarında anladıkları şekilde iki tane olması gerektiğini düşünürler. Aristoteles'in Pythagorasçıların ilkeleri kendi tarzlarına göre

⁸⁶ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.79.

⁸⁷ Aristotle, *Metaphysics*, ed: J. Barnes, s.1726.

⁸⁸ Aristoteles, *Fizik*, s.163.; Ross, *Aristotle: Physics*, 213, b21-27.

anladıklarını belirtmesinin muhtemel sebebi ise, kendisinden önceki filozoflardan farklı düşündüklerini ortaya koymak istemesindedir.⁸⁹

Yukarıdaki açıklamaya dayanarak şu sorunun sorulması kaçınılmazdır: Sınırsız sınırlı çizen sayısal şey Aristoteles'in form dediği şey midir? Bu sorunun sorulmasındaki en önemli neden, Aristoteles'in felsefesindeki önemli kavramlardan biri olan Form'un oluşmasında Pythagorasçıların etkisinin olup olmadığıdır. Bu konuda kesin bir şey söylemek çok mümkün olmasa da Aristoteles'in öz ve form kavramını ilk sezinleyen kişilerin Pythagorasçılar olduğunu ima eden görüşlerinin de değerlendirmeye alınması gerektiği açıktır.⁹⁰ Aristoteles Pythagorasçılarda ilkenin son-bir ve sonsuz olduğunu ifade eder. Onlara göre ilkenin bu iki yönlülüğü maddi ve biçimsel sebep bağlamındadır. Oysaki daha önceki filozoflar ilkeleri maddi ve fâil sebep açısından değerlendirmiştir. Pythagorasçılar'a göre sonsuz ve Bir'in cevher sayılması tabiattaki varlıkların özüne işaret etmeleri bakımındandır. Sayıların ilke olarak kabul edilmesi de bu tanımları karşılaması yönündendir. Yani onlar tabiattaki şeyler için tabii bir ilkeden ziyade sayıyı ilke kabul ederek maddi ve biçimsel ilkeleri temele almışlardır.⁹¹ Pythagorasçıların ilkeler hakkındaki bu düşünceleri Aristoteles'in zihninde öz ve form kavramlarını ilk sezinleyenlerin bu gruptakiler olduğu imasını destekler niteliktedir.

1.3. Herakleitos: Değişimin İlkesi: Ateş

İlk Çağ filozoflarının en önemlilerinden birisi olan Herakleitos diğer filozoflar gibi merakını evrenin ana maddesini keşfetme noktasına çekmiş olsa da, kendinden önceki

⁸⁹ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 1, s.128.

⁹⁰ Aristotle, *Metaphysics*, 987 a20.

⁹¹ Aristotle, *Metaphysics*, 987 a16-26.; İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 1, ss.128-135.

filozofları ve döneminde yaşayan insanları küçümser bir tavır içerisinde hareket etmiştir.

Bu konuda Herakleitos'un bazı fragmanlarına bakmakta fayda vardır:

“Sözlerini dinlediklerimin tümü arasında bilgeliğin her şeyden ayrı olduğunu anlamayı başarabilen biri bile yoktur.” R.P. 32b⁹²

Herakleitos bu fragmanda o kadar iddialı bir tavır içerisinde ki, adeta kendisinden önceki düşünürlerin hiçbirinin kendi seviyesine ulaşmaları şöyle dursun, bilgelikten pay alabilme imkânları dahi yoktur. Bu çıkarım, aslında, Herakleitos'un kendinden önceki filozofların evrenle ilgili yapmış oldukları teorilerin aslında kendisi tarafından kabul edilmediğini görmeyi istemesindedir. Herakleitos kendisinden önceki Doğa Filozoflarını eleştirmekle birlikte, onun da cevabını bulmak istediği şey; diğer filozoflar gibi evrenin ana maddesinin ne olduğudur. Herakleitos'a göre ana madde, sayılan tüm öğelerin aksine ateştir. Çünkü ateş; doğası gereği değişime en çok fırsat tanıyan, yanma olayı sayesinde hareketli ve canlı olduğunu ispatlayan, yanan şeyin değişmesine karşın alevin aynı şekilde kendi yapısını koruyabildiği şeydir. Yani yanan şeyler ne olursa olsun değişmeden kalan tek şey alevdir.⁹³ Bu durumu Herakleitos, şu benzetme ile bizlere anlatmaya çalışmıştır:

“Tüm şeylerin Ateş ile ve Ateş'in tüm şeyler ile takası vardır, tıpkı malların altın ve altının mallar ile takas edilmesi gibi.” R.P. 35.⁹⁴

Burada sorulması gereken soru şüphesiz ki, ateşle yanan şeyin tekrar nasıl meydana geldiğidir? Yanmadan kasıt, o şeylerin kül olmasından ziyade tekrar ateşe dönüşmeleridir. Dolayısıyla şeyler ateşten gelip ateşe döndüklerinden ateş ana madde formunu korumuş olur. Bu açıklama ilk başta bir doğa filozofu için çok makul görünse

⁹² Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.103. 18.Fragman

⁹³ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, s.188.

⁹⁴ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.103.; 22. Fragman.

de belki de ihmal edilen şey, ateşin yakmasıyla ateşe dönüşen şeylerin geride bıraktıkları küllerinin veya yanma esnasında ortaya çıkan dumanın ne olacağına yönelik problem alanıdır. Ateşin işlevi oluştan ziyade bozuluşu izah eder niteliktedir. Yanı sıra her bozuluş yeni bir oluşu da beraberinde getirir. Ancak Herakleitos'un ateşinin fonksiyonu içerisinde oluşa imkân tanımayan bir çeşit bozuluşu imkân tanımaktadır. Biliyoruz ki Herakleitos ateşi bir madde olarak görmekteydi. Sadece bir ilke veya somut bir nedeni kast ederek ateşi ve yanmayı bize örnek gösterseydi o zaman bu sorun anlamını yitirebilirdi.

Herakleitos ateşi tanımlarken, onun varlıktan ziyade bir hareket veya süreç olduğunu söylemiştir. Bu söylem aslında yeni ve orijinal bir söylemdir. Diğer Miletoslu filozoflar, genel olarak, değişenin altında değişmeyenin vurgusunu yaparlarken, Herakleitos değişenin yani sürecin altında bir varlık bulunmadığını, varlığın oluş olduğunu söyleyerek diğerlerinden keskin bir şekilde ayrılır.⁹⁵

Oluşun nasıl olduğunu açıklayan Herakleitos konu hakkında Anaksimandros'un zıtlıklarından etkilenmekle birlikte kendisiyle tam tersi bir delil ortaya koyar. Ona göre; zıtlıklar, Anaksimandros da olduğu gibi bir mücadele ve güçlü-güçsüz arasındaki bir hesaplaşmadan ziyade, şeylerin ve oluşun zorunlu şartıdır. Yani zıtlıklar sayesinde varlık meydana gelir. Anaksimandros'un aksine zıtlıkların mücadelesi bir hak alma gayesi değil sadece uyumun en güzel örneğidir. Herakleitos'un konu hakkındaki görüşlerini şu fragmanlardan toparlayabilmek mümkündür:

“İnsanlar nasıl kendi ile geçimsiz olanın kendi ile anlaşma içinde olduğunu bilmezler. O; karşıt gerilimlerin bir uyumudur, tıpkı yay ve lir durumunda olduğu gibi.”
R.P. 34.⁹⁶

⁹⁵ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, s.190.

⁹⁶ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.105. 45. Fragman

“Bizim için en iyi olan karşıt olandır.”⁹⁷

Herakleitos’un 45. fragmanında verilen yay ve lir örneği incelendiğinde, yayın ve lirin mükemmel olarak görevini yapabilmesi için, aslında kendi bünyesindeki zıt olan şeylerin savaşının mükemmel olması gerekir. Yay ağaç ve kiriş kısmından oluşan bir savaş aletidir. Yayın görev yapabilmesi için ağaç ve kirişin zıt yönlerde kuvvet uygulanması gerekir. Aradaki zıtlık ne kadar çok olursa fırlatılan okun hedefi bulması yani yayın görevini hakkıyla yapabilmesi o derece mümkündür. Lir için de aynı savaş, mükemmel bir ses uyumunu oluşa getirmektedir. Herakleitos bu düşünceye dayanarak savaşın haksızlık veya yok oluş değil adalet olduğunu ve her şeyin zıtların savaşı sonucu meydana gelip, yok olduğunu söylemiştir.⁹⁸

Herakleitos ateşin hareketli ve canlı olduğunu, ateşin sürekli bir yanma sonucu değişimi beraberinde getirmesiyle açıklamaya çalışır. Yani görünen şeyler şeylerin cevherleri sürekli değişim içerisindedir ve biz onlara bakarken bile aslında aynı şeyi görememekteyiz. Çünkü onların bir kısmı başka şeye dönüşürken başka bir kaynaktan da ona yeni şeyler eklenmiştir. O bu değişimi bir akış olarak nitelendirmiştir. Bu gerçekliği “Tüm şeyler akıştadır” (pantha re’î) deyişiyle ifade eder.⁹⁹

Sonuç olarak değişmeyen tek şey, kendinden önceki özellikle Miletos’lu filozoflar gibi Herakleitos’un, ana maddeyi soyut değil somut olan bir cisimden seçmiş olmasıdır. Fakat filozofu diğerlerinden ayıran en önemli özellik, sadece bir ana madde algısıyla yetinmeyip ona yön veren bir yasadan da bahsetmiş olmasıdır. Bu yasa ise Logos’tur. Onun sayesinde sürekli değişim içerisinde olan evrene bir ahenk gelmiştir. Logos

⁹⁷ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.105. 46. Fragman

⁹⁸ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, ss.123-124. Bkz: 44. Fragman ve 62. Fragman Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.105.

⁹⁹ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.111.

sayesinde ateş ölçüyle yanıp, ölçüyle söner. Herakleitos'un kendisinden sonraki felsefelere ilham ettiği önemli iki şey; hareket ve bu hareketi idare eden logos düşüncesidir.

1.4. Parmenides: Varlığın Maddi Gerçekliği

Elea okulunun kurucusu olan Parmenides çok yönlü bir filozof olmakla birlikte, düşüncelerini ilk defa şiirsel bir dille yazarak, felsefi fikirlerin yazılma metoduna bir yenilik getirmiştir. Düşünceleri aktarma metodunun yanı sıra diğer filozoflardan daha ileriye gittiğini ispat edebileceğimiz şey ise onun akılsal-mantıksal bilgi ile deneysel bilginin birbirinden farklı olduğunu iddia etmesidir. Bilgi yalnızca akılsal-mantıki çıkarımlar sonucu elde edilmesi gereken şeydir. Duyularımızla elde ettiğimiz şey yalnızca sanı yani zandır.¹⁰⁰

Parmenides'e göre, varlık hakkında, şimdiye kadar kendi fikri de dâhil olmak üzere üç kısma ayırabileceğimiz şu görüşler ortaya atılmıştır:

- a. Varlık vardır ve olmaması mümkün değildir. Bu, inancın gereğidir. Çünkü Geçekliğe eşlik eden budur.
- b. Varlık yoktur ve olmaması gerekir. Bu hiçbir şartta düşünülemez bir seçenektir. Çünkü olmayanın bilgisi de yoktur.¹⁰¹
- c. Varlık hem vardır hem de yoktur. Onlar için olmak ve olmamak aynı şeydir.¹⁰²

Birinci görüş Parmenides'in kendisine ait olmakla birlikte ikinci görüşü savunanların kimler olduğuna dair bilgi vermeyen filozof, üçüncü görüş de muhtemelen Herakleitos'u

¹⁰⁰ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, ss.213-214.

¹⁰¹ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.131. Fragman 4-5, Anscombe, *From Parmenides to Wittgenstein*,

¹⁰² Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.131. Fragman. 6

kast etmiştir. Parmenides bu görüşü savunanların varlığın yokluğunu düşündüklerinden akılsal davranmadıkları üzerinde durarak, bu yolda gidenleri ciddi bir şekilde eleştirmektedir. Parmenides “Varlık vardır” derken büyük ölçüde fiziksel şeylerin varlığından bahsetmektedir. Bu sebeple “var olmayan” denildiğinde fiziksel olan boşluk kavramı akla gelecektir.

Parmenides’in varlık hakkında konuşurken net bir şekilde ifade ettiği şey şudur: Varlık ya vardır ya da yoktur. Yani varlık yokluktan gelemeyeceği için ya hep var olmalıdır ya da hiç olmamalıdır. Aynı zamanda varlık için “önceden yoktu şimdi var” gibi bir ifade kullanmamız da mümkün değildir. Çünkü bu söylem kabul edilecek olursa, “Sonradan varlığa gelen şey önceden yoktur” denilmelidir. Bu tarz bir ifade çelişik olacağından varlık zorunlu olarak vardır.¹⁰³

Varlık hakkında yapılan temellendirmeler neticesinde Parmenides’in açıklamak durumunda olduğu sıradaki şey ise, varlığı zorunlu olan ve yokluğu hatta değişimi kabul etmeyen şeyin ne olduğudur. Bu bağlamda varlık, her açıdan, her yerde, her şartta aynı ve değişmezdir. Yani varlık her veçhede aynıdır. Ne daha az ne de daha çok. Varlık tektir, çünkü bölünemez. Bölünme olması demek varlığın farklı yerlerde farklı yoğunluklarda ve farklı zamansal durum içerisinde bulunması demektir ki, bu kabul edildiğinde hem bölünmeden ötürü boşluk hem de farklılıktan ötürü hareket kabul edilmiş olacaktır. Parmenides’e göre boşluk ve hareket, kesinlikle, tasarladığı varlık için uygun değildir. Bu sebeple bölünme ve hareket mantıksızdır.¹⁰⁴ Hareketin olmayışı yani varlıkların parçalara ayrılmış değil tüm ve tek olduğu düşüncesi Parmenides’in varlığın ezeli ve ebedi olduğunu söylemesi sonucunu doğurmuştur. Fakat Parmenides varlığın sonsuz olması gerektiğini söylerken var olanın sonlu olması gerektiğini belirtir. Sonluluk var olanın

¹⁰³ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.132.; Fragman 8.

¹⁰⁴ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.132.; Fragman 8.

hiçbir şeye muhtaç olmaması bakımındandır. Çünkü sonsuz olan muhtaç olandır. Yani sonsuz olmamak eksik olmamak demektir.¹⁰⁵ Parmenides'in varlık hakkındaki açıklamaları, sanki varlıkla fiziksel alandaki cismin arasında bir kategorik ayrıma gittiği düşüncesini uyandırmaktadır. Ancak Parmenides'in bir doğa filozofu olduğu fikri her an yanı başımızda durduğundan, onun böylesi bir ayrıma gittiğini ifade etmek ispatı güç bir mesele olarak önümüzde durmaktadır.

Parmenides'in varlık hakkında söylediklerini bir sonuca vardıracak olursak; var olan sonlu, küre şeklinde, bölünmeyen ve hareketsizdir. Bu çıkarımlar sonucunda felsefe tarihçileri kast edilen varlığın maddi olup olmadığı konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. John Burnet, Parmenides'i Materyalizm'in babası görerek onun varlığı maddi olarak algıladığını söylerken, Reinhardt ve bazı tarihçiler onun varlıktan kastının salt maddi bir şey olmayacağı üzerinde hemfikirdirler.¹⁰⁶ Bu iki görüşün haricinde farklı bir teoriyi savunanlar, Parmenides'in Pythagorasçılıktan etkilendiğini söyleyerek varlığın geometrik olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁷

Burada bizim yorumumuz ise John Burnet gibi olacaktır. Çünkü felsefenin seyrettiği yola baktığımızda Parmenides'e kadar gelinen süreçte tam manasıyla soyut kavramından bahsetmek oldukça zor olsa gerekir. Belki de eski Pythagorasçı olmasından kaynaklı olsa gerek ki fragmanlarının devamında ciddi anlamda Pythagorasçı görüşler hâkimdir, Cornford'un dediği gibi Pythagorasçılardan etkilenmiş olabilir. Fakat yine de onun varlık

¹⁰⁵ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, s.229. Bkz Aristotle, *Metaphysic*, 986 b31.

¹⁰⁶ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, s.234.; Bkz Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.137.

¹⁰⁷ Aristotle, *Pyhsics*, ss.44-45.

algısında Milet filozoflarının etkisi oldukça fazladır. Bu bakımdan Parmenides'in varlığı maddi bir şey olarak düşünmüş olma olasılığı daha yüksektir.

1.5. Empedokles: Oluş ve Bozuluş'a İmkân Tanıyan Madde; Materyalizmin

Doğuşu

Empedokles felsefe tarihinde çoğulcu materyalistlerin ilki olarak bilinir. Bu durumun temel nedeni, kendisinden önceki filozofların hepsi ana maddeyi; şekli, konumu veya cinsi ne olursa olsun tek bir madde olarak tanımlarken Empedokles ana maddeyi tek değil birden fazla maddeden meydana gelen bir şey olduğu teorisini ileri sürer. Bu bağlamda Empedokles ana maddenin değişmez, ezeli-ebedi, sürekli olduğunu söylemekle birlikte, aynı zamanda onun varlığın yokluğa gitmeyeceğini, yok olandan da varlığın meydana gelmesinin mümkün olmayacağını ifade ederek Parmenides'in varlık algısına oldukça yaklaştığı savunulabilir.¹⁰⁸ Yanı sıra, boşluğun olmadığını söyleyerek yine Parmenides'in düşüncesinin doğru olduğunu vurgulamıştır.¹⁰⁹ Empedokles'in Parmenides'in varlık algısını bu kadar desteklemesinin yanında ona katılmadığı, belki de en önemli nokta, varlıktaki oluşu kabul etmesidir. Fakat buradaki oluştan anlaşılması gereken şey, varlığın yokluktan gelmesi veya varlığın yok olması anlamında değil, fiziksel olarak varlığın farklı oran ve ağırlıklarda bir araya gelerek yeni bir varlık oluşturması veya birleşimin ortadan kalkarak yine farklı bir varlığı meydana getirmesi şeklindedir.¹¹⁰

Empedokles'e göre, oluş; unsurların bir araya gelmesiyle gerçekleşir. Ölüm ise unsurların ayrışmasının doğal bir sonucudur. Oluş ve ölümü (bozuluş) belirleyen unsurlar, Empedokles'e göre ana maddelerdir. Daha önce de söylediğimiz gibi

¹⁰⁸ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.155.; 11-12. fragman

¹⁰⁹ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.155. 13-14. fragman

¹¹⁰ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, s.267.

Empedokles, kendinden önceki filozoflar gibi ana maddeyi tek bir şey olarak görmemiş, onun farklı birçok maddeyi işaret ettiğini söyleyerek, unsurların ne olduğunu şu şekilde açıklamıştır:

“Önce tüm şeylerin dört kökünü dinle: Parlayan Zeus, yaşam getiren Hera, Aidoneus ve gözyaşları ile ölümlülere bir pınar sunan Nestis.”¹¹¹

Bu kökler veya unsurlar dört tanedir: Ateş (Zeus), Toprak (Hades), Hava (Hera) ve Su (Nestis).¹¹² İşte Empedokles’e göre bu dört unsurun belirli oran ve miktarlarda bir araya gelmesi ile oluş meydana gelir.¹¹³ Unsurların bir araya gelmesinin engellenmesi sonucu yok oluş (ölüm) meydana gelir. Buradaki yok oluştan kasıt varlığın yok olması değil, başka bir varlığa dönüşmesidir. Aslında dört unsurun varlıkların ana maddesi olduğu yönündeki düşünce Empedokles için oldukça önemli bir buluştur. Zamanın teknolojisi ve kimyasal durumu göz önünde bulundurulduğunda, varlıkların içeriğinde bulunan en temel şeyler dört unsurdur. Günümüz kimya bilgileri ise tüm cisimsel varlıkların bünyesinde elementlerin olduğunu ispat etmiştir. Bu bağlamda Empedokles oldukça temel bir durumu dile getirmiştir denilebilir.

Empedokles ana maddenin tespitine dair yapmış olduğu açıklamalardan sonra unsurların bir araya gelmesinde veya ayrışmasında dışarıdan bir nedenin etkili olduğunu söyleyerek oldukça yeni bir düşünceyi ortaya atmıştır. Unsurların bir araya gelmesini sağlayan temel ilke Sevgi veya Dostluk; ayrışmasını sağlayan ilke ise Nefret veya

¹¹¹ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.154.; 6. Fragman

¹¹² Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, s.267.

¹¹³ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.157.; 23. Fragman.; Aristoteles’e göre Empedokles’in oluş olarak bahsettiği şey, bir çeşit maddesel değişim meselesi olarak algılanmalıdır. Kast edilen formel tarzda bir oluş değildir. Bkz: Kenny, *Ancient Philosophy: A New History of Western Philosophy*, s. 23.

Uyuşmazlıktır.¹¹⁴ Bu iki ilke sayesinde oluş veya yok oluş meydana gelir. Fakat oluş ve yok oluş aynı anda değil, birbirini takip ederek işlerini yaparlar. İşte evren bu şekilde var olur ve varlığını devam ettirir.¹¹⁵ Empedokles sevgi ve nefretin hükmettiği unsurların değişimini ele alarak varlıkların oluş ve yok oluşlarını açıklamakla aslında evrenin nasıl meydana geldiğini de açıklar. Ona göre evren başlangıçta tamamen sevginin hükmettiği bir aşamadır ve tam bir bütünlük¹¹⁶ içerisinde. Sonraki aşamada ise, nefret devreye girer ve sevgi ile birleşmiş olan unsurları ayırmaya başlar. Bir sonraki aşamada, nefret tamamen hâkim olarak tüm unsurları birbirinden tam anlamıyla ayırmıştır. Bu ayrılma sonucu unsurlar kendi aralarında birliktelik kurmuşlardır. Daha sonra ise tekrar sevginin hükmetmesiyle oluş devam etmiştir. Fakat Empedokles içinde bulunduğu zamanın hangi dönemin içerisinde bulunduğu dair bir bilgi vermemiştir. Ayrıca Empedokles'e göre Sevgi ve Nefret diğer unsurlar gibi maddidir. Sevgi uzunluk ve genişlik açısından; Nefret ağırlık açısından diğer unsurlara eşittir.¹¹⁷

Empedokles, sevgiyi birleştirici unsur ve nefreti de ayırıştırıcı unsur olarak görmüştür. Fakat nefretle ayrılan unsurlar kendi cinsleri etrafında birleşerek varlıklarını devam

¹¹⁴ Empedokles'e göre nefretin bozulmaya sebebiyet vermesi, ona göre nefislerin yüce bir mekânda bulunurken hata ederek içinde bulunduğumuz aleme düşmüş olduğunu söylemesi gibidir. Hata eden nefsin bayağı aleme düşmesi, nefretin bozulmayı meydana getirmesi gibidir. Bkz: Cahid Şenel, *Usûlücyâ, Arsitoteles'in Teolojisi*, Ankara, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2017, Birinci Mimer, p. 15.

¹¹⁵ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.156. 20. Fragman.

¹¹⁶ Evren taşıdığı bütünlük ve sahip olduğu mükemmelliği bakımından fiziksel olarak küre şekline benzetilmiştir. Küre; Tek bir yüzeyle sınırlanmış yuvarlak bir cisimdir ve yüzeyinden merkezine ulaşan bütün çizgiler birbirine eşit olan bir geometrik şekildir.

¹¹⁷ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.155.; 17. Fragman.

ettirmektedir. Yani nefret ve sevgi birbirlerine göre farklı görevler üstlenmiştir.¹¹⁸ Peki, bu durumda Nefret sevginin görevini üstlenmiş olmaz mı? Empedokles bu çelişkiyi görmüş olmalıdır ki Nefretle ayrılan unsurların kendi içlerinde bir araya gelmesi için birleştirici bir kuvvet olması gerektiğini söylemiş fakat bu kuvvetin ne Sevgi ne de Nefret olamayacağını iddia etmiştir. Çünkü sevgi farklı unsurları arasındaki birlikteliği sağlarken nefret ise tamamen ayrıştırıcı bir özelliğine sahiptir. Empedokles bunun için bir yasanın gerektiğini ve bu yasanın benzerlerin birbirini çekme yasası olduğunu ileri sürmüştür.¹¹⁹

Sonuç olarak Empedokles, Miletoslu ve diğer filozoflar gibi yokluktan varlık çıkmayacağı görüşünü benimseyerek ezeli ve ebedi olan ana madde arayışını sürdürmüştür. Diğerlerinden farklı olarak ana maddenin bir değil dört tane unsurdan meydana geldiği görüşünü benimsemiştir. Empedokles'in ortaya attığı dört unsur düşüncesi ileride Eflatun ve Aristoteles tarafından toprak, deniz, atmosfer ve göksel ateş kütlelerini açıklamaya fazlaca elverişli olması nedeniyle tekrar canlandırılacak olup uzun süre etkisini sürdürecektir. ¹²⁰ Yanı sıra Empedokles'in düşünceleri bize Aristoteles'in oluş ve bozuluş izahını anımsatmaktadır. Şayet Empedokles, bir doğa filozofu değil de, soyut kavramların zihninde gerçekleştiği bir filozof olsaydı, varlığı fiziksel olarak değil metafiziksel bir şey olarak ele aldığını ifade edebilirdik. Yine de Empedokles'in fikirlerinin kendisinden sonraki filozoflara ilham kaynağı olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.

1.6. Anaksagoras: Hareket Ettirici ve Düzenleyici İlke; Nous

¹¹⁸ Aristotele, *Metaphysics*, 981 a23-3.

¹¹⁹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, s.275.

¹²⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Say Yayınları, 2015, s.51.

Anaksagoras varlığı açıklarken tıpkı Empedokles gibi, oluş felsefe temelinde meseleyi savunur. Yani yokluktan herhangi bir varlık meydana gelemeyeceği gibi oluş ve yok oluş olarak algıladığımız şeylerin, varlığın ve kendi içerisindeki değişimlerini ifade ettiği görüşündedir. Kendinden önceki bazı Yunan Filozoflarını da kavram kullanımlarındaki yanlışlıklardan dolayı eleştirir. Örneğin; Anaksagoras'a göre doğmak kavramı yerine karışma, yok olmak kavramı yerine ise ayrılma teriminin kullanılması gerekir.¹²¹

Anaksagoras'ın Empedokles'ten ayrıldığı yer, ana maddeyi oluşturan unsurların sayısının dört değil sonsuz olduğunu savunmasıdır. Anaksagoras'a göre, ana maddeyi oluşturan şeylerin bünyesinde, tek veya birkaç cevher arayışı içerisinde olmak yanlıştır. Çünkü her maddenin kendi içerisinde onu o şey yapan unsurlar bulunmaktadır. Düşüncesini daha da derinleştiren Anaksagoras aslında tüm maddelerin bünyesinde tüm şeylerin bulunduğunu ve bunların sonsuza kadar bölünebilir olduğunu savunmuştur. Bu bölünme ne kadar ileriye giderse gitsin sonuçta elimizde su, toprak, hava, ateş veya aperiion gibi tek bir cevher kalmayacaktır. En ileride bölünen parçadan kalan da yine karışım halini içerisinde barındıran bir yapıya ulaşacaktır. Yani şeyin küçük veya büyük parçalarındaki varlık aynı türden bir karışımdır. Onlarda varlık açısından herhangi bir farklılık yoktur.¹²²

Anaksagoras der ki: “Saç nasıl saç olmayandan gelebilir, ya da et et olmayandan?”¹²³ Yukarıdaki söyleme göre varlıkların özünden kendi cinslerinden şeyler bulunmalıdır. Yani diğer filozofların dediği gibi sadece tek bir ana maddenin farklı dönüşümlerle diğer maddeleri oluşturduğunu söylemek yerine Anaksagoras'a göre daha çok ana maddenin

¹²¹ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.194.; 17.

¹²² Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, ss.192-193.; 3. ve 6 Fragman.

¹²³ Burnet, *Early Greek Philosophy*, s.193.; 10. Fragman

diğer tüm maddeleri oluşturduğu düşüncesini savunmak daha mantıklıdır. Yani saç ne kadar bölerseniz bölün en son noktada elde kalan şey yine saç, eti ne kadar bölerseniz bölün yine karşınıza en son noktada ortaya çıkan şey et olacaktır. Fakat Anksagoras yine der ki: “Hem sayı hem de küçüklük açısından sonsuz tüm şeyler bir arada idi...”¹²⁴ Yani bu ifade ile filozof, evrendeki her şeyin en ufak parçasında bile tüm şeylerin bir arada olduğu bir karışımdan söz etmiştir. Burada bir ikilik ortaya çıkmaktadır. Madem tüm şeylerin en ufak parçasında bile bir karışımdan söz ediyoruz o zaman şeyleri o şey yapan özellik nasıl ortaya çıkmıştır? Yani saç veya etin en küçük parçasında bile evrendeki her şeyin adeta tohumlarını taşıyan bir karışım olduğunu söylersek saç veya et bu tür bir karışımdan nasıl meydana gelmiştir? Buna cevaben Anksagoras derki: Aslında o karışım içerisinde bulunan tohumlardan çoğu, yeni oluşacak nesnenin belirlenmesinde etkin rol oynamaktadır. Yani karışımda hangi nesnenin tohumu daha etkin ve fazla ise karışım doğal olarak o nesneyi meydana getirecektir.¹²⁵

Tüm bu açıklamalardan sonra Anksagoras’ın evren algısını incelediğimizde o, başta karışım halinde olan bir evren yapısından söz etmektedir. Evren bu ilk karışımın harekete geçirilmesi sonucu meydana gelmiştir. Anksagoras tam da bu düşüncesiyle aslında kendinden önceki filozoflardan çok daha ileride olan bir fikir ortaya atmıştır. Yani diğer filozoflarda olduğu gibi, ana maddenin kendinden hareketli veya değişime açık bir şey olduğu varsayımından farklı olarak ana maddeyi değişime uğratan şeyin dışarıdan bir ilke olduğu sonucuna varmış olmasıdır. İşte bu hareket ettirici şey; akıllı, düzenleyici ilke olan

¹²⁴ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, S.192 1. Fragman.

¹²⁵ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, S. 193 12. Fragman. Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, ss.294-295., Anksagoras’ın tohumdan bir şeyin meydana gelmesine yönelik teorisi, Hilmi Ziya Ülken’e göre, kuvveden fiile geçme teorisini anımsatmaktadır. Bkz: Ülken, *Varlık ve Oluş*, s.145.

Nous'tur. Nous evreni kaos yani tam manasıyla düzensiz bir karışımllık durumundan kozmosa yani düzenli bir yapıya sokmuştur. Çünkü kozmos iyilik ve mükemmelliktir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, Nous'un aslında soyut bir kavram olarak değil somut bir kavram olarak ele alınmış olmasıdır. Tüm karışımlarda öz olarak bulunan ve herhangi bir karışıma dâhil olmayan şeydir. Karışıma dâhil olsaydı o karışımı nasıl düzenleyebilirdi ki? Bu sebeple Anaksagoras onu hareket ettirici ve düzenleyici bir ilke olarak görmekle birlikte onun maddi bir şey olduğunu savunmuştur.¹²⁶

Ankasagoras'ın aslında çok güzel bir fikir ortaya attığını düşünen Aristoteles onu çok talihsiz bir karar alması bakımından aynı ölçüde eleştirir. O evrene hareketi veren ve düzenleyici ilke olan Nous'u maalesef soyut değil somut bir şey olarak algılamıştır. Bu durum Aristoteles nazarında büyük bir hayal kırıklığıdır.¹²⁷

1.7. Atomcular: Bölünme Sonunda Kalan Bölünemeyen Ana Madde; Atom

İlk atomcular olarak isimlendirebileceğimiz Leukippos ve Demokritos, kendilerinden önceki filozofların merakını devam ettirerek, ana maddenin ne olduğunu arama yolunda konuyu farklı bir boyuta taşımışlardır. Atomcular maddenin bölünebilir olduğunu kabul etmekle birlikte, bu bölünmenin sonsuz olduğu görüşüne karşı çıkmış ve maddenin bölünebildiği son aşamasında elimizde kalan şeyin atomlar olduğunu savunmuşlardır. Yani bu ekole göre ana madde, atomlardır.

Atomcuların konunun başında açıklık getirmeleri gereken kavram boşluktur. Boşluk vardır fakat bu, atomların içerisinde olabilecek bir boşluk değil ancak atomların arasında bulunan boşluktur. Atomların içerisinde boşluktan söz edilemez. Çünkü varlığın en küçük

¹²⁶ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.193 12-14. Fragman.

¹²⁷ Aristotle, *Metaphysics*. 985 a18-20. Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, s.303.

ve bölünemeyen birimi atomdur. Onun içerisinde boşluk kabul edilirse, atomun da bölünebilir olduğunu varsaymamız gerekir ki, bu düşünce atomcular için oldukça mantıksızdır. Fakat atomcular; boşluğun fiziksel olarak mümkün olduğunu savunmuş ve ilk defa cisim olmayan bir şeyin gerçek olabileceğinden bahsetmişlerdir.¹²⁸

Leikuppos hiçten hiçbir şeyin meydana gelemeyeceği ve var olan bir şeyin asla yok olmayacağı düşüncesini savunur.¹²⁹ Bu düşünceye göre, atomlar yoktan meydana gelmiş veya yaratılmış şeyler olmamakla birlikte, yok olmaları da düşünülemez. Atomun bölünemez ve değişmez olması onun içerisinde bir hareketin veya cevhersel değişimin olmayacağı sonucuna bizi zorunlu olarak ulaştıracaktır. Yanı sıra atomlar ancak kendi aralarında yer değiştirebilirler.

Demokritos'a göre atomlar şekilleri açısından farklılık arz ederler. Onlar genellikle çok küçük olmakla birlikte aslında bir güneş büyüklüğünde de olabilirler. Atomlar yuvarlak, düz, küre, yassı, kancalı veya çengel şeklinde bulunabilirler. Demokritos'a göre, bu şekilsel farklılıklar evrendeki cisimlerin farklılıklarını oluşturur. Fakat burada dikkati çeken konu, biliyoruz ki, varlıklar sadece şekilsel olarak farklı değil; tat, koku, renk gibi farklılıkları da içlerinde barındırır. Bu nedenle atomların şekilsel farklılıkları bu ve benzeri diğer niteliklerin farklı oluşunu açıklamaya yeterli olabilir mi? Bu konuda atomcular yeterli açıklamada bulunmamışlardır.

Demokritos'a göre atomların hareketi kendindedir.¹³⁰ Bu hareket iki türdür. Birinci hareket evrenin meydana gelmeden önceki atomların kendi halindeki hareketleri,

¹²⁸ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, s.317.

¹²⁹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, s.317.

¹³⁰ Aristo, *Metaphysics*, 985 b19-20.; Aristotle, *On The Heavens*, 300, b 8-11.; Aristotle, *Aristotle's Physics*, çev. W. David Ross, London, Oxford University Press, 1936, 252, a35.

ikincisi ise, atomların varlıkları meydana getirmeleri sonucu ortaya çıkan hareketleridir. Birinci hareketin bir başlangıcı veya nedeni yoktur. İkinci hareket ise, varlıkların meydana getirilmesi ile ortaya çıkar ve hareketin türü çarpma, vurma şeklindedir.¹³¹

Atomcuların özellikler boşluk hakkında ileri sürdükleri görüşün tutarsızlığı ise, atomların arasındaki boşluğun fiziksel veya metafiziksel olarak herhangi bir karşılığının olmaması bakımındandır. Çünkü boşluk olarak kabul edilen aslında havanın cisimlerin arasında hacim farklılıkları bakımından nüfuz etmesi halidir. Boşlukla ilgili teoriler ileriki bölümlerde daha detaylı bir şekilde ele alınacak olup, bizim kanaatimizce boşluk gibi bir şeyden bahsetmek mümkün değildir.

2. Platon ve Aristoteles Felsefelerinde Heyülā Arayışı

2.1. Platon: Gerçeklik – İdea, Yansıma - Madde

İlk dönem doğa filozofları ana madde arayışlarını yani doğaya yönelik felsefelerini felsefenin ana gayesi kılmışlarken, Sokrates ve Sofistler daha çok insan üzerine felsefe yapmayı uygun görmüştür. Bu durum doğa felsefesine yönelik arayışın ve fikir yürütmenin duraksaması anlamına gelmekle birlikte, yeni felsefi sorunların ele alınması açısından oldukça önemlidir.

Sokrates sonrası Platon felsefesini hem insanı hem de doğayı ele alması bakımından adeta kendinden önceki felsefi birikimin bir sentezi olmakla birlikte, kendinden sonraki filozoflara da ürettiği fikirler açısından oldukça önemli etkileri olmuştur. Platon kendisinden önceki filozoflardan özellikle insana yönelik düşüncelerini Sokrates, Doğaya yönelik düşüncelerini Demokritos, Herakleitos ve Pythagoras'tan etkilenerek

¹³¹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, s.322.

oluşturmuştur.¹³² Hatta konu hakkında Aristoteles, Platon'un idealar kuramının temellerini atarken Heraklitos'un duyuşal şeylerin sürekli bir değişim içerisinde olduğuna yönelik teorisini benimsediğini belirtmiştir.¹³³

Platon'a göre sürekli bir oluş içerisinde olan maddi evrenin bilgisinin gerçek bilgi olmadığını, sadece algılar üzerinden oluşan geçici bir bilgi düzeyi olduğunu ifade ederek, görünenin ötesinde görünmeyen, tinsel bir yapıda olan, sabit, değişmez ve kalıcı olan bir şeyin asıl gerçeklik olabileceğini ve bunun da bilgiye konu olacağını ifade etmiştir. O, varlığın gözle görülemeyen, elle tutulamayan bir şey olduğundan onu yalnızca akılla ortaya çıkarabilir ve anlaşılabilir olduğunu savunur. Platon kendisinden önceki filozofların hakiki varlıkların bilgisine sahip olmak istedikleri zaman, bu meraklarını duyuşal âleminden talep ettiklerini ve neticede akli olan âlemi terk ettiklerini ifade ederek, bunun yanlışlığını vurgular.¹³⁴ Platon'un akli âlem ifadesi doğa filozofları açısından oldukça yabancı bir kavramdır. Doğa filozofları âlemi akli ve duyuşal olmak üzere iki farklı formatta düşünmemişlerdir. Her ne kadar oluşu izah ederken, oluşa etki eden farklı

¹³² Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, cilt. 2, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, s.198.

¹³³ Aristotle, *Metaphysics*, 1078 b10; 986 a30; 987 b10. İbn Rüşd Aristoteles'in Platon'un İdealar görüşünü kabul etmesini zorunlu kılan nedeni; her bir cins ve türün oluşunu diğer cins ve türlerin oluşuna örnek olmaları bakımından ele aldığını belirtir. Yani Aristoteles'e göre Platon; türün fertlerinde bulunan anlamların tek bir anlam olduğunu; bunların mevcutların tanımı ve nefsin dışındaki zorunlu şeyler olduğuna inanmıştır. Bu anlamlar da İdealardır. Bkz.: Aristotle, *Metaphysics*. 987 a5-10.; İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 1, ss.140-142.

¹³⁴ Şenel, *Usûlücyâ, Aristoteles'in Teolojisi*, Birinci Mimer, p.18.

şeylerden bahsetseler de bu farklılıkları da duyulur âlemin birer unsuru olarak telakki etmişlerdir.

Platon idea kavramını felsefeye katarak, aslında gerçek olanın akli veya düşünceye konu olan şeyler olduğu, maddi olanın ise olabildiğince inkâr olduğunu söyleyerek doğa filozoflarının maddeye yüklediği önemi büyük ölçüde azaltmış görünmektedir. Hatta Platon'a göre asıl gerçeklik madde dışı olan yani soyut olandır.

Platon varlık teorisini ve kendinden önceki doğa filozoflarına eleştirileri incelerken onun "*Phaidon*" diyalogunda geçen şu cümlelerini incelemek oldukça iyi bir başlangıç olacağı düşüncesindeyiz:

"...günün birinde, birisinin, Anaksagoras'ın yazmış olduğu bir kitapta: "Her şeyi düzene sokan ve her şeyin sebebi akıldır," diye bir cümle okuduğumu duydum. Nedenleri açıklayan böyle bir düşünceyi çok beğendim ve her şeyin nedeninin "akıl"a bağlanması bana çok doğru göründü. Eğer bu düşünce doğruysa, her şeyi düzenleyen aklın, her şeyi mümkün olabilecek en iyi şekilde düzene sokup yerleştireceğini düşündüm." ¹³⁵

Platon yukarıdaki pasajında, Anaksagoras'ın varlık arayışında aslında çok önemli bir şeyi yakaladığını düşünmüş ve heyecanlanmıştır. Onu heyecanlandıran ise, diğer doğa filozofları gibi elle tutulur, gözle görülür bir nesneyi ana madde olarak ele alması değil, fenomen âleminin arkasında onları yöneten, idare eden tinsel bir şeyin varlığından bahsetmiş olmasıdır. Fakat Platon'un heyecanı çok uzun sürmemiş ve aslında Anaksagoras'ın akıl olarak ifade ettiği şeyin bir çeşit maddi yapıdaki cismi işaret ettiğini anlamasıyla, benimsenen görüşü eleştirmesi kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu hayal kırıklığını Platon şu şekilde ifade eder:

"Her şeyin akıl tarafından düzene sokulduğunu iddia eden birinin, bu varlıkların bu şekilde var olmasını, onlar için en iyi olacağından başka bir nedene dayandırabileceğini"

¹³⁵ Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2015, s.147

aklıma bile getirmemişim.”¹³⁶ Platon’un bahsettiği diğer neden ise şu şekilde ifade edilmiştir:

“...biraz okuduktan sonra karşımda hiçbir konuda akli kullanmayan ve varlıkların nedenini birtakım gerçeklere bağlayacağına, havaya, aither’e, suya ve başka tuhaf şeylere bağlayan bir insan çıktı.”¹³⁷

Platon tüm bunların ardından ortaya attığı İdealar Kuramının aslında varlıktaki oluş ve bozuluşu açıklayabilecek en doğru kuram olduğu düşüncesindedir. Yanı sıra diğer şeylerin onunla uyumlu olup olmadığına bakılarak değerlendirilmeye tabi tutulması gerektiğini vurgulamıştır. Platon der ki: “Her seferinde bana en sağlam gelen düşünceyi (İdealar Kuramı)¹³⁸ temel alarak onunla bağdaşan şeyleri hem “nedenler”, hem de bütün diğer şeyler açısından gerçek kabul ediyorum. Temel düşüncemle bağdaşmayan şeyleri de gerçek dışı sayıyorum.”¹³⁹

Platon’a göre, akılsal dünya; İdealar Dünyasıdır. En yüksek idea, yani saf akıl seviyesindeki idea, İyi’nin ideasıdır. Tıpkı insanların güneşe bakamadıklarını ama güneş sayesinde diğer tüm nesnelere görebildiğini ifade eden Platon, İyi İdeasının nesnelere gerçekliğini akla da bilme gücünü vererek bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı olduğunu savunur.¹⁴⁰

¹³⁶ Platon, *Phaidon*, s.148

¹³⁷ Platon, *Phaidon*, s.148.

¹³⁸ İdealar Kuramı çalışmamızın içeriği bağlamında Platon başlığı altında detaylıca işlenmiştir.

¹³⁹ Platon, *Phaidon*, s.150.

¹⁴⁰ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 2, s.235., İyi hakkında bkz: Şenel, *Usûlücyâ, Arsitoteles’in Teolojisi*, Birinci Mimer, p. 19.

Tüm bu sözler üzerine aslında anlatılmak istenen şey, Platon'un duyular âlemini nasıl ve ne şekilde anlayabileceğimizin izahı olmuştur. Kısacası Platon'a göre, duyusal âlemin anlaşılması ve açıklanabilmesi için İdealar bir zorunluluktur. Bunun nedeni Platon'un Duyular dünyasını, İdealar dünyasının birer yansıması olarak görmesidir. İdeaların duyular âlemi için önemini anlatan ve aynı zamanda böyle bir kuramın yokluğundan bahsedemeyeceğimizi söyleyen Platon, bu savını şu şekilde ifade etmektedir:

*"...ideaların varlığını kabul etmiyorsa ve her bir nesnenin ideasını bulmuyorsa, nesnelerin her zaman aynı kalan bir ideaları olduğu fikrinde olmadığı için nasıl düşüneceğini bilemeyecektir. Böyle olunca da incelemeyi sürdürmek olanaksızlaşır, sen de bu durumun farkındasın."*¹⁴¹

Platon'un varlık teorisini ortaya koyan İdealar Kuramını özellikle doğa felsefesi bağlamında genel hatlarıyla ortaya koyduktan sonra, Platon'un doğa ve kozmoloji hakkındaki görüşlerini inceleyebiliriz. Platon evrenin meydana gelişi ve tikellerin oluşumu hakkındaki görüşlerini büyük ölçüde *Timaios Diyalogu*'nda işlemiştir. Platona göre, öncelikle dünya duyuların dünyası olduğu için İdealar gibi gerçek değil, hatta gerçek anlamda da var değildir. Fakat bunlara tamamen yok da denilemez. Çünkü temelde duyusal dünya, oluşumunda İdealar dünyasını taklit ederek, yani onlar nedeniyle var olurlar.¹⁴² Kısacası kendi açısından değerlendirildiğinde bir gerçekliğinden, fakat idealar bağlamında değerlendirildiğinde ise kısmi bir gerçeklikten bahsedilebileceğimiz bir yapıya sahiptir. Aslında Platon; İdealar ve duyu âlemini şu ifadeleriyle çok güzel özetlemektedir: *"Bakmamız gereken ilk iki şey, doğurulmasına rağmen var olan ve her*

¹⁴¹ Platon, *Parmenides*, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2016, s.103.

¹⁴² İdeaların varlıklarının nedeni olması yönünden, şeylerin varlıklarını İdealardan kazanması kast edilmektedir. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Divan Kitap, 2017,.140. İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 1, s.142.

zaman gelişmesine rağmen asla var olmamış olanların ne olduklarıdır."¹⁴³ Yukarıdaki ifadede "doğrulmamasına rağmen var olandan kasıt aklın algılayabileceği yani sürekli aynı ve temel olan İdealardır. İkincisi de değişime açık olan ve duyularımızla algıladığımız duyular dünyasıdır. Üçüncüsü ise, bu duyular dünyasını adeta inşa eden ustadır. Peki, bu usta yani Tanrı, evreni inşa ederken neye göre inşa etmiştir?

Platon'un ifadesiyle "*Her zaman aynı kalana göre mi doğmuş olana göre mi?*"¹⁴⁴ Platon evreni ortaya çıkanların en güzeli ve en iyisi olarak gördüğü için onu oluşturanın da en becerikli usta olması gerektiğini düşünmüştür. Evrenin bu özellikleri taşıyabilmesi için, taklidi yapılan şeyin geçici, doğmuş ve değişime açık olan değil, değişmeyen ve akılla kavranabilen bir şeyin taklidinden oluşması zorunludur.¹⁴⁵

Platon'a göre evrenin yaratıcısı iyidir. Onda hırs olmadığı için meydana gelecek olan evrenin kendisine benzemesini istemiştir. Ayrıca herkes bilir ki, düzen düzensizlikten iyidir. Evrenin yaratılışı adeta bir düzenleme hareketidir. Tanrı evrene akıl ve ruh vermiştir. Çünkü akıl yaratılan en mükemmel şeydir ve ruh taşıyan canlı varlıkta bulunur. Yani evren akıl ve ruh sahibi olup kendisini düzenleyen bir tanrısı vardır.¹⁴⁶ Platon evrenin canlı, akıllı ve ruh sahibi bir varlık olduğunu söyledikten sonra onun özelliklerini

¹⁴³ Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2015, s.28.; Platon, *Timaios*, s.37. Platon'un *Timaios* eseri bağlamında evren düşüncesi hakkında yapılan çalışmalar için bkz: Şamil Öçal, "Platon'un *Timaios* Diyalogunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu", *Beytulhikme Int. Journal Philosophy*, 7, 1, 2017, ss. 65-83,65-83.; Cevdet Kiliç, "Platon'un *Timaios*'unda Tabiat Felsefesi, İnsan ve Biyolojisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, 1, 2004, ss. 1-27,.

¹⁴⁴ Platon, *Timaios*, s.29.; Platon, *Timaios*, s.38.

¹⁴⁵ Platon, *Timaios*, s.29.

¹⁴⁶ Platon, *Timaios*, s.30.

sıralamıştır. Evren mükemmel bir tarzda yaratılmış olması onun tüm canlıları içine alabilecek şekilde bir örneğe benzetilmesi ile mümkündür. Çünkü mükemmel olabilmesi için onun parçayı değil bütünü kapsaması gerekir. Bu açıdan evren tektir. Mevcut evrenden başka veya daha mükemmel bir evren algısı yanlıştır. Platon daha önceki, bazı doğa filozoflarının savunduğu çoklu evren algısına bu şekilde karşı çıkarak yaratılan evrenin tekliğini vurgulamıştır.¹⁴⁷

Platon'a göre evrenin ana maddesi ise dört unsur olan, ateş, hava, su ve topraktır. Dört unsurun tamamını içine alan bir yapıda yaratılan evren, dışarıda hiçbir madde kalıntısı bırakmamıştır. Platon önce ateş ve toprağın var olduğunu düşünmüştür. Daha sonra ateş ve toprağı adeta bir arada ve belirli bir oranda tutmayı sağlayan şeyin hava ve su olduğuna karar vermiştir. Bu sayede tüm unsurların birbiri arasındaki var olan ilişki düzeyi eşitlenmiş olmaktadır. Gökyüzü ise tüm unsurların belli oranda birleşmesi ile meydana gelmiştir. Devamında ise bu dört unsurun hepsi kullanılarak evren tanrı tarafından düzenlemiştir.¹⁴⁸

Evren yaratılışını bu şekilde açıklayan Platon, onun şeklinin de küre olduğunu savunur. Evren küre şeklindedir; çünkü bu şekle göre her kısım merkezden aynı uzaklıkta olacaktır. Yanı sıra Küre şekli şekillerin içerisinde en kusursuz ve tanrıya en çok benzeyenidir.

Platon'un algısında evren sonsuz olamaz. Çünkü Platon'a göre, sonsuzluk iyi değil eksik bir şeydir. Bu sebeple tanrının yarattığı evrenin sonlu olması onun mükemmelliğindedir. Evrenin yuvarlak olmasının başka nedenleri de vardır. O kendisinden başka duyacak veya görececek bir şey olmadığından kulak ve gözlere ihtiyaç

¹⁴⁷ Platon, *Timaios*, s.31.; Platon, *Timaios*, s.40.; Platon, *Timaios*, s.55.; Platon, *Timaios*, s.69.

¹⁴⁸ Platon, *Timaios*, ss.32-41.

duymaz. Aynı şekilde nefes alması için dışardan hava da yoktu. Yeme içme ihtiyacı da yoktur. Yani o bir şeye bağlı olmaksızın kendi kendine yeterlidir.¹⁴⁹ Yanı sıra bir yerden bir yere gitmek için el ayak ve bunun gibi herhangi bir organa da ihtiyaç duymaz.¹⁵⁰ Evrenin hareketsizliğinden kasıt, onun bir düzlem boyunca yani A noktasından B noktasına hareketi açısından sabitliği kast edilir. Çünkü evren her yeri kapsadığından yani kendisinin dışında herhangi bir boşluk veya yer oluşturacak malzeme (dört unsur) olmadığından hareketi yalnızca kendi içerisinde olmaktadır. Evren hareket etmelidir. Çünkü o canlıdır ve ruh sahibidir. Canlılığın gerekliliği ise harekettir. Bu sebeple Platon evrenin hareketinin yine en mükemmel hareket olan ve kurmuş olduğu sisteme en uygun olan dairesel dönme hareketi olduğunu söylemiş ve evrenin kendi etrafında döndüğünü vurgulamıştır.¹⁵¹

Tanrı evreni bu şekilde oluşturduktan sonra zamanı yaratmıştır. Bunu da güneş ve ay gibi şeyleri oluşturarak yapmıştır. Sonrasında zamanı ifade edebilmek ve koruyabilmek adına beş tane gezegen meydana getirdi. Tüm bu gezegenler belirli yörüngelerde bu yörüngeler farklı büyüklüktedir, sönmeye başlamıştır. Tüm bu döngü, aslında birçoğunun farkında olmadığı üzere zamanı oluşturmuştur.¹⁵² Burada belirtmek gerekir ki, Platon gök cisimlerin ile yer küre arasında herhangi yapısal bir farklılıktan söz etmemektedir. Platon gökcisimlerini dört unsurdan en incesi kabul ettiği ateşten meydana geldiğini savunur. Bir başka açıklama da ise, Platon Pythagorasçılara benzer şekilde evrenin merkezine mutlak surette hareketsiz dünyayı koymamaktadır. Dünya da diğer gezegenler gibi

¹⁴⁹ Platon, *Timaeus and Critias*, çev. Desmond Lee, London, Penguin Books, 1977, s.44.

¹⁵⁰ Platon, *Timaios*, s.33., s.42.

¹⁵¹ Platon, *Timaios*, s.34.; ss.42-43.

¹⁵² Platon, *Timaios*,.38-40.; ss.47-49.

çevresi ateşle sarılı veya güneşin etrafında ileri geri hareket eden bir yapıda olduğu düşüncesindedir.¹⁵³

Platon Timaios'un devamında buraya kadar ortaya koyduğu bilgiler ışığında konunun farklı ve en önemli noktasını açıklığa kavuşturmak istiyor. Evrenin ortaya çıkışında akıl ve zorunluluk bir araya gelmiştir. Akıl zorunluluğa egemen olduğu için evren aklın egemenliğinde zorunluluk ve akıl üzerine kurulmuştur.¹⁵⁴ Peki, bu zorunluluk nedir?

Bu sorunun cevabına geçmeden bir konuyu daha ele almak gerekir. O da dört unsur olarak bahsedilen ateş, toprak, hava ve suyun ne olduğudur. Dahası Platon'a göre Tanrının evreni oluşturmak için seçmiş olduğu idea için birinci ayağı, evreni yapan Tanrı için ikinci ayağı olarak belirlenirse, üçüncü ayak hiç şüphesiz evrenin yapılacağı malzeme olmalıdır. Üçüncü saç ayağı olan malzeme yani ana madde nedir? Hangi vasıflarla tanınmalıdır?

Platon bu sorunun önemini farkındadır ve Timaios'un ilerleyen bölümlerinde bu durumu açıklamaya çalışmıştır. Öncelikle çözülmesi gereken şey dört unsurun arkasında daha temel olan başka bir şey mi vardır? Yoksa Empedokles'in dediği gibi maddedeki değişim ve bu değişimi idare eden şey gerçekten de dört unsurun kendisi midir? Platon tabi ki Empedokles gibi düşünmeyip, dört unsurun ardında bir değişimi, dönüşümü ve oluşu açıklayan bir ilkenin olması gerektiğini savunur. Çünkü dört unsurun hangi birini temel alırsanız alın, onların diğer unsurların yerine geçtiği durumda isimlerinin de değişeceğini düşünür. Yani her şeyin temel maddesini ateş kabul ettiğimizde, ateş isminin bir cisme değil, o şeyleri dönüştüren bir ilkeye verilmesi gerekir. Platon'un kendisinden önceki Doğa Filozoflarından en net biçimde ayrıldığı nokta da burasıdır. Aslında Platon

¹⁵³ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 2, s.350.

¹⁵⁴ Platon, *Timaios*, ss.47-48.; s.59.

ana madde olan yani değişime uygun olup, oluş-bozuluşu açıklayan şeyin cisim değil o cisimlere yön veren bir ilke olması gerektiğini düşünmektedir.¹⁵⁵

Platon ana maddenin bütün türleri kapsayan ve şeyin tüm biçimlerin dışında başka bir biçime sahip olması gerektiğinin altını çizer. Bu sebeple ana madde için görülebilen ve duyulabilen her şeyin ana maddesi topraktır, havadır, sudur veya ateştir demek hatalı bir yaklaşım olacaktır. Aksine ana maddenin, her şeyi kapsayan, içine alan, kavranması zor bir bağlantı kuran, şekilsiz ve görülemeyen bir yapısının olması gerektiğini vurgular.¹⁵⁶ Platonun ana madde arayışında ulaştığı şey ise, kap veya yer kavramıdır. Duyusal dünyadaki değişmelerin üzerinde veya kendisinde gerçekleştiği, değişimlerin öznesi ve dayanağı bu kaptır. Kapın herhangi bir şekli veya yapısı olmamakla birlikte her türlü şekle girebilen bir şeydir. Dolayısıyla bu şey yani kap, ancak düşünce ve akıl yoluyla algılanabilir.¹⁵⁷ “*Hypodoke*” olarak da isimlendirilen bu şey, şekilsiz ve görünmeyen bir yapıya sahiptir. Yanı sıra herhangi bir forma da sahip değildir. Bu yapıyla ilgili Platon’un şu cümlesine yer vermek yerinde olacaktır:

“... Aynı argüman yoluyla aynı terim her zaman tüm maddi yapıların kabından bahsederken kullanılmalıdır. Çünkü o hiçbir zaman olduğundan başka bir şey değildir: yalnızca her şey için ana taşıyıcı olarak davranır ve ona giren şeylerin herhangi biriyle, her neyse herhangi bir biçimde asla benzer hale gelmez. Doğası her şeyin kendinden

¹⁵⁵ Platon, *Timaios*, (48-49), ss.60-61.

¹⁵⁶ Platon, *Timaios*, (50-51), ss.62-63.

¹⁵⁷ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 2, ss.351-352. Platon, *Timaios*, (50.51.52.).

biçimlendiği malzeme olarak davranmaktır – ona giren şeyler tarafından başkalaşmak ve değiştirilmek, bu yolla farklı zamanlarda farklı görünür. (50c).’’¹⁵⁸

Platon’un *Hypodoke*’u içerisinde tüm oluşun ve değişimin meydana gelebilmesine imkân sağlayacak bir zemin niteliğindedir. Aslında faal bir yapıdan ziyade, bir çeşit imkân alanıdır. Bu açıklamalardan sonra Aristoteles’in madde anlayışının oluşumunda Platon’un yer teorisinin etkisinin bulunup bulunmadığının araştırılması gerekir. Her türlü değişim dört unsurun farklı şekillerdeki dönüşümleri neticesinde oluşur.¹⁵⁹ Öncelikle belirtmelidir ki; Platon’da yer veya kap İdeaların yanında öneminden söz edilemeyecek kadar basit bir yapıdır. Yani asıl olan idealardır. Yer ise varlığın oluşumuna zemin hazırlayan bir şeydir. Varlıkların oluşmasında faal rol oynayan veya onların oluşmasına neden olan şey değildir. Yani sıra Aristoteles’te de madde; varlıkların oluşumunu sağlayan temel öğelerden biri konumundadır. Aynı zamanda oluşumu açıklarken etkin neden konumundadır. Dolayısıyla Aristoteles’in madde kavramına yüklediği anlamın Platon’un yüklediği anlamdan daha etkin ve daha önemli bir yapıya sahip olduğu açıktır.

Platon’un ana madde hakkındaki fikirlerini bu şekilde açıkladıktan sonra, onun zorunluluk kavramına dönüş yapabiliriz. Aslında bahsettiğimiz esas, dört unsurun da ötesinde olan ana madde yani ilkenin bir çeşit zorunluluk olduğu düşüncesidir. Platon’a göre duyusal evrende Akıl ve Zorunluluk iki ana kavramdır. Duyusal evren Akıl ve

¹⁵⁸ Platon, *Timaios*, (50.c.); Platon’un *Timaios* diyalogunda kap anlamına gelen Chora/Receptacle kavramı çalışma konumuz olan heyula kavramını çağrıştırmaktadır. Bkz: E. Bianchi, "Receptacle/Chora: Figuring the Errant Feminine in Plato’s *Timaeus*", *Hypatia*, 21, 4, 2006, ss., 128-129.

¹⁵⁹ Anthony Kenny Platon’un bu teorisinde Aristotelesçi hilomorfizm düşüncesine benzer bir yaklaşım olduğunu savunur. Bkz: Kenny, *Ancient Philosophy: A New History of Western Philosophy*, s.63.

Zorunluluğun birleşiminden meydana gelir.¹⁶⁰ Fakat Platon'un kastettiği zorunluluk Herakleitos ve Ankasagorastaki akıl ile aynı şey değildir. Bu zorunluluk aslında düzensizliği beraberinde getiren bir şey iken diğer filozofların vurguladığı zorunluluk evrendeki düzenin ilkesi konumundadır.¹⁶¹

Platon zorunluluğu, kabı veya yeri yani ana maddeyi kötü olarak kabul etmiştir. Fakat buradaki kötülük mutlak manada kötülük değildir. Çünkü neticede o, aklın kendisine verdiği şekli kabul etme yetisine sahiptir. Platon evreni oluşturan bu iki gücü açıkladıktan sonra, evrendeki tikellerin yani cisimlerin nasıl meydana geldiğini açıklarken Pthagorasçıların geometrik cisimler öğretisinden faydalanmaktadır. O her bir unsurun geometrik cisimlerin farklı bir türünden meydana geldiğini söylemektedir. Ateş, hava, toprak ve su kuşkusuz ki birer cisimdir. Bu sebeple birer derinliği ve yüzeyi vardır. Yüzeyler ise üçgenlerden oluşmaktadır. Sonra da bu üçgenlerin ayırımından bahsederek cisimlerin bu şekilde geometrik alt yapılarını açıklığa kavuşturur.¹⁶² Dört unsurdan toprak, zor hareket ettirildiğinden ve daha hareketli olduğundan küplerden, ateşin pramitlerden, havanın sekiz yüzlü çokgenlerden ve suyun da yirmi yüzlü çokgenlerden meydana geldiğini savunur.¹⁶³ Ayrıca unsurların birbirinden doğduğu fikrinin yanlışlığından bahseder. Unsurların birbirini doğurmasının mümkün olmadığı gibi onların üçgenlerin farklılıklarının meydana getirdiğini dile getirir.¹⁶⁴

¹⁶⁰ Platon, *Timaios*, (48).

¹⁶¹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 2, s.353.

¹⁶² Platon, *Timaios*, 54., ss.66-67.

¹⁶³ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 2, s.354.; Platon, *Timaios*, 55.56.57.58..

¹⁶⁴ Platon, *Timaios*, 55, ss.67-68.

Bu açıklamalara binaen Platon'a göre asıl olan idealardır. Haricindeki diğer varlıkların hepsi İdeaların bir çeşit taklidi ve dışa yansımalarıdır. Dıştaki fiziksel evrende oluş ve bozuluş ancak İdealar'ın yansımaları sayesinde mümkündür. Ana madde olarak belirlediği kap teorisinde Platon, dört unsurun bu kap içerisinde farklı dönüşümleri gerçekleştirebileceğinin altını çizer.

2.2. Aristoteles: Maddesi ve Formu Olmayan; Heyülā

Pre-Sokratik dönemde felsefe başlığı altında aranan cevap genellikle doğa üzerine olmuştur. Thales'ten Platon'a kadar gelen filozoflar doğanın içerisindeki değişimi ve çeşitliliği açıklayabilmek adına bir çeşit ana madde kabulüne gitmişlerdir. Ana madde tüm maddelerin kaynağı olan ve kendisinde bozulma veya değişme olmayan şey olarak ele alınmıştır. Platon ise İdealar Kuramı'ndan yola çıkıp, doğa ile ilgili ele alınan ana madde fikrini farklı bir zemine çekerek ikili bir madde arayışını benimsemiştir. Ona göre gerçek olan İdealardır. Fenomen âlemde olan maddelerse İdeaların bir çeşit yansımasıdır. Aslında Platon'la birlikte doğa felsefesinden bir anlamda uzaklaşma olduğu halde, Aristoteles doğaya farklı bir önem atfederek eskilerin düşüncelerinin eleştirel bir gözle ele alındığı ve yepyeni olmakla birlikte birçok çözümlenmemiş sorulara ışık tutabilecek derecede bir doğa felsefesini tekrar canlandırmıştır. Tabi ki bir takım sorunların cevaplarının çözüme kavuştuğu bu sistemde, yeni sorulara da kapı aralandığını yok saymak oldukça yersizdir. Aristoteles'in çalışmamız açısından oldukça önemli bir yönü ise, İslam Felsefi geleneğindeki doğa felsefesine yapmış olduğu etkilerdir. Özellikle Fārābī ve İbn Sīnā, Aristoteles'in öne sürdüğü doğa felsefesini büyük ölçüde benimsemişlerdir. Bu benimseme tam anlamıyla bir kabullenme olarak algılanmamalıdır. Yine de Aristoteles'in kozmolojisi ve doğa felsefesine yönelik teorileri, İslam filozoflarının kendi felsefelerinde önemli başvuru kaynakları niteliğindedir.

Aristoteles'in heyulā kavramına yüklediği anlamların tespiti için öncelikle filozofun fizik bağlamında *Fizik* eseri ışığında; daha sonra ise konu metafizik bağlamında kavramla ilgili teoriler eşliğinde *Metafizik* eseri temel alınarak değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bu bağlamda fizik ve metafizikte incelenen konular heyulā kavramı ile ilişkili olduğu yönler açısından incelenecektir. Fizik ve metafizik şeklinde yaptığımız ayırım, Aristoteles'in doğa felsefesine yönelik en önemli kavramlarından olan heyulā'nın bu iki alana da nüfuz etmesinden kaynaklanmaktadır. Heyulā kavramının fizik âlemdeki etkinliği ile metafizik âlemdeki etkinliğinin her ne kadar benzer yanları olsa da etki ettiği alanlar ve yöntem farklılıkları barındırması açısından kavram bu iki alanda detaylıca ele alınacaktır.

Aristoteles'in Doğa Felsefesini oluşturan en önemli kavram maddedir. Madde kavramını birçok yerde ve farklı anlamlarda kullanmıştır. “Şeyleri oluşturan”, “tikel şeyleri tikel yapan”, “değişim süresince devam eden”, “olanak halinde olan şey” gibi anlamlar bunların bazılarıdır.¹⁶⁵ Madde kavramının bu çok anlamlılığının yanında kavramın ilk defa filozofun hangi eserinde kullandığının da belirlenmesinde fayda vardır. Bu açıdan “*Kategoriler*”, “*Topikler*”, “*Fizik*” ve “*Metafizik*” kitaplarında maddenin kullanımlarının incelenmesini öncelikle. Ancak genel kanı madde kavramının tam anlamıyla ilk olarak *Fizik* kitabında ele alındığı yönündedir.¹⁶⁶ Bu sebeple fizik

¹⁶⁵ Kavramın kullanımları hakkında bkz: Aristotle, *Physics I & II*, çev. W. Carlton, Oxford, Clarendon Press, 2006,; Thomas Aquinas, *On Being and Essence*, çev. Armand Maurer, Toronto, The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1968,; Anscombe, *From Parmenides to Wittgenstein*, ss. 3-5.

¹⁶⁶ Bu konuda en önemli tespitlerden birisi Daniel W. Graham'a aittir. O kavramın fizik kitabının haricindeki eserlerde madde kavramının neliği üzerine detaylı bir araştırma

bağlamında kavramın incelenmesinde Aristoteles'in "*Fizik*" eseri ana kaynak olarak seçilerek, eserdeki konu başlıklarının madde kavramıyla ilişkileri ele alınmaya gayret edilecektir.

Aristoteles'in doğa felsefesine yönelik düşüncelerini tek bir çatı altında işlemek oldukça zordur. Öncelikle doğayı incelediği bilimin yani Fizik'in diğer ilimler arasındaki yeri ve önemi tartışılmaya değerdir. Aristoteles'in doğa felsefesine dair düşüncelerine yönelik konu başlıkları şu şekilde ele alınabilir:

- 1) Doğanın ilk nedenleri ve genel olarak doğal hareketlerin ilk nedenleridir. Aristoteles bu konuları genel olarak *Fizik* kitabında ele almıştır.
- 2) Yıldızların düzeni ve hareketleri, Bu konuları genel olarak *Gökler Üzerine* kitabının I. ve II. bölümlerinde işlemiştir.
- 3) Ayaltı dünyaya ait unsurların sayısı, doğası ve birbirleri arasındaki dönüşümleridir Bu konular genel olarak *Gökler Üzerine* kitabının III ve IV. bölümlerinde yer almaktadır.
- 4) Varlıkların oluş ve yok oluşlardır. Bu konuları genel olarak *Oluş ve Bozuluş Üzerine* kitabında bilgiye konu yapmaktadır.
- 5) Hayvanların ve bitkilerin doğal hareketleridir. Bu konuları genel olarak *Biyoloji* kitabında ele almıştır.¹⁶⁷

yapmıştır. Daniel W. Graham, "Aristotle's Discovery of Matter", 66, 1, 1984, ss. 37-51, s.37.

¹⁶⁷ Aristotle, *Aristotle's Physics*,; Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*,; Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, İstanbul, Ara Yayınları, 1990,; W. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalıcı Yayınları, 2014, ss.109-110.

Bu sıralama Aristoteles'in doğa felsefesini oluşturduğu kitaplarının konularına göre tespit edilmiştir. Konuyu işlerken başlıklar, "Ana Madde" (Heyūlā, Hyle)¹⁶⁸ fikrinin tespiti açısından sıralaması yapılan eserler doğrultusunda oluşturularak daha sistematik bir şekilde Aristoteles'in Doğa Felsefesi belirlenmeye çalışılacaktır. Konunun bu şekilde ele alınmasının asıl önemi ise, maddi cisimlerin kendilerinden meydana geldiklerini nihai özü, değişimi ve bu değişimin nedenlerini ele almak olacaktır.

2.2.1. Aristoteles'e Göre Fizik Bağlamında Heyūlā'nın Tespiti

Aristoteles'e göre bir şeyin bilinebilmesi için o şeyin ilk ilkelerini, ilk nedenlerini ve temel öğelerini bilmemiz gerekir.¹⁶⁹ Bu esas doğa biliminde de böyledir. Doğa bilimine dair sağlıklı açıklamalar yapabilmek için öncelikle tümel olanın bilgisinden tikel olanın bilgisine gidilmesi gerekir. Doğa açısından yalın olmayan ve bizim açıımızdan açık olan nesnelere doğal açıdan yalın olana doğru yol almaktır. Çünkü bizim tarafımızdan bilinir olan (fenomen âlemdeki bilinenler) mutlak anlamda bilinir olanla aynı değildir. Amaç mutlak anlamda bilinir olanın tespit edilmesidir.¹⁷⁰

Aristoteles kendisinden önceki filozofların ilk ilkenin bir mi çok mu veya sınırlı mı sınırsız mı olduğunu incelediğini belirterek, bu tarz bir incelemenin doğa üzerine bir araştırma olmadığını belirterek ciddi bir eleştiri sürecine girer. Bir, varsa bir ilke ve bir

¹⁶⁸ Aristoteles'in "Ana Madde-Prime Matter" kavramını kullandığı yerleri şu şekilde sıralayabiliriz: Fizik II, 193a-29., Aristotle, *Metaphysics*, (1015 a7-10), (1044 a23), (1049 a-27), (1014 b32), (1017 a5-6).; Aristotle, *Physics I & II*, s.129.

¹⁶⁹ Charlton'a göre ilke, arke kavramlarının merkezi anlamı başlangıçtır. Unsur, neden ve ilke kavramları da eşanlamı kullanılmakla birlikte aralarındaki fark; ancak nüans farkıdır.

Bkz: , Aristotle, *Physics I & II*, s.51.

¹⁷⁰ Aristotle, *Pyhsics*, I.1.

başlangıçtan söz edilemez. Aristoteles bu ve benzeri birçok açıklama ile özellikle Parmenides'in savunduğu var olanın birliği hakkındaki görüşlerini çürütme yolunu seçer ve var olanın çok olmasına bir engel bulunmadığı aksine var olanın bir olmasının olanaksız olduğunu savunur.¹⁷¹

Aristoteles kendisinden önceki filozofların doğa hakkındaki görüşlerini iki kısımda incelenebileceğini öne sürer. Birinci kısımdakiler (Thales, Anaksimenes, Herakleitos) bir maddenin temel olarak kabul edilmesi ve diğer varlıkların ondan seyreleme ve yoğunlaşma yoluyla ortaya çıktığını düşünenlerdir. Aristoteles bu kısımdakiler için şu ifadeleri kullanır:

“Tüm cisim türlerinin ilkesini tek bir ilke olarak vaz'ettiler ve bu ilke sanki maddi ilkedir.”¹⁷²

İbn Rüşd, Aristoteles'in bu ifadesine dayanarak, Aristoteles'e göre antik dönemdeki filozoflar, bu eğilimleriyle nesnelere ait olan nedenlerden sadece maddi nedeni fark ettiklerini ifade eder.¹⁷³ Aristoteles'e göre Antik filozofların su, hava, ateş gibi unsurları ilke sayması bilimsel açıdan tatmin edici bir buluş niteliğinde değildir.¹⁷⁴ Aristoteles'e göre her oluşum yalnızca maddi nedene tabi değildir. İlerde detaylıca ele alacağımız üzere cisimlerde var olan bu nedenler, maddi, formel, fâil ve gaye nedenleridir.

İkinci kısımdakiler (Anaksimandros, Empedokles, Anaksagoras) ise, şeyler arasında temel niteliksel farklılıkların olduğunu ama bunların içerisinde karşıtların olduğu tek bir kütlede çıktığını düşünenlerdir. Aristoteles özellikle ikinci kısımdakilerin düşüncelerini çok net bir şekilde eleştiriye tabi tutmakla birlikte karşıtların ilk ilkeler olarak kabul

¹⁷¹ Aristotle, *Physics*, I. 2-3.

¹⁷² Aristotle, *Metaphysics*, (987 a5-6).

¹⁷³ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 1, İbn Rüşd, s.126.

¹⁷⁴ Kenny, *Ancient Philosophy: A New History of Western Philosophy*, s.2.

edilmesinin, kendisinden önceki okullarda ortak bulduğu bir şeydir. Bu çıkarımın yerinde olduğunu düşünen Aristoteles, ilkelerin birbirinden olmadığını aynı zamanda başka nesnelere de olmadığını, aksine diğer tüm nesnelere ilkelerden meydana geldiğini savunur. Bu ilkeler salt cisimsel şeylere karşılık gelememekle birlikte birbirlerini oluşturabilecek nitelikte de değildirler. Şeyler arasındaki niteliksel farklılıkları ifade eden karşıtlar ise; İlk olmaları sebebiyle başka nesnelere, karşıt olmaları sebebiyle de birbirlerine bağlı değildirler.¹⁷⁵ Aristoteles bu tespiti yaptıktan sonra tartışılması gereken şeyin ilkelerin sayısı olduğu görüşündedir. Aristoteles ilkenin tek veya sonsuz olamayacağını açıklar. İlke tek olamaz çünkü karşıt olmak beraberinde en az iki şeyi gerektirir. İlke sonsuz olamaz çünkü var olanın bilinecek bir şey olmasının mümkün olmadığını söyler. Bu konuda Empedokles'in yaptığı gibi bunların sınırlı sayıda kabul edilmesi gerektiğine inanır. Ancak Aristoteles Empedokles'in ilkeler hakkındaki açıklamasının yetersiz olduğu düşüncesindedir.¹⁷⁶ Bu açıklamalardan sonra şunun belirtilmesi gerekir ki, Aristoteles iki karşıt ilkeye dayanak olacak üçüncü bir ilke eklemek zorunda kalmıştır. Bu yeni ilke dayanaktır.¹⁷⁷ Yanı sıra karşıtlar cevher de değildir. Çünkü cevher bir başka cevhere karşıt olamaz. Cevher cins açısından farklılık değil, öncelik ve sonralık açısından farklılık içerebilir.¹⁷⁸ Neticede ilke ne bir ne de iki, üçten de çok olamaz.¹⁷⁹ Aristoteles bu şekilde kendisinden önce gelen doğa filozoflarının da görüşlerine yer yer onay vererek veya karşı çıkararak kendi mantıksal zemininde ilkenin

¹⁷⁵ Aristotle, *Physics*, I. 4.5.

¹⁷⁶ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 1, İbn Rüşd, s.128.

¹⁷⁷ Aristoteles'e göre ilkeler üçtür: Suret (form), yoksunluk (privation) ve dayanak. Bkz: Solmsen, "Aristotle's Word for Matter", s.393.

¹⁷⁸ Ross, *Aristoteles*, s.113.

¹⁷⁹ Aristotle, *Physics*, I. 6.

ne ve nasıl olması gerektiği yönünde açıklamalar yapar. Sonrasında ise oluşun nasıl olduğunu açıklayarak devam eder.

Aristoteles'e göre oluş iki türdür. Bir nesne aynı türden başka bir nesneden veya bir nesne farklı tür bir nesneden oluşur. İnsanın eğitilmiş olması bir tür oluşur. Ancak bu oluş ya "eğitilmiş olmayanın eğitilmiş olması" şeklinde ya da "eğitilmiş olmayan insanın eğitilmiş olması" şeklinde olur. Bu önermede dikkat çekilen husus, her zaman bir şeyin oluşun olarak taşıyıcı olmasının gerekliliğidir. Oluşan her şey her zaman bir tür birleşiktir. Oluşun ya taşıyıcıdır ya da karşıttır. Aristoteles burada karşıt derken eğitimsizi, taşıyıcı derken de insanı kast eder. Öz olarak demek isteği ise, her nesnenin yani cismin hem taşıyıcıdan hem de biçimden (Morphe) meydana geldiğidir.¹⁸⁰

Aristoteles'in taşıyıcı olarak bahsettiği şeyin tespitinde, Madde kavramını ilk kez bu bölümde karşımıza çıkar.¹⁸¹

Fizik 192a31-32'de Aristoteles maddeye dair bir tanım yapmaktadır:

*Maddeyle kastettiğim, her bir şeyin altında yatan ilk şey, bir şeyin ondan meydana geldiği ve ilineksel olmayan bir biçimde doğal olarak bulunan şeydir (enhyparchontos).*¹⁸²

Madde, değişenin altında değişmeden kalan ve aynı zamanda değişimin kendisinde gerçekleştiği, bir bakıma değişime imkân hazırlayan bir öge olarak tespit edilmiştir. Madde değişim boyunca devam eden, bir karşıttan diğer karşıta değişmeyi sağlayan ögedir. Tespit edilen bu öge madde olarak isimlendirilmiştir. Burada sorulması gereken

¹⁸⁰ Aristotle, *Physics*, I. 7.

¹⁸¹ Madde kavramının fizik eserinde ilk tanımlandığı yer fizik 1. 7.dir. Aristotle, *Physics I & II*, s. 52.

¹⁸² Aristotle, *Physics*, 192 a 31.

soru ise; Aristoteles'in bu ögeyi isimlendirmek adına neden madde kavramını seçmiştir? Bu soruya cevap aramak adına, konu hakkında bazı görüşleri incelemek gerekir.

F. Solmsen, filozofun bu kavramı seçmesinin nedeni olarak kavramın dilsel yönüne vurgu yapar. Konuya muhteva değil teknik açıdan bakıldığında; "Hyle" kavramının Grekçede "orman, ağaçlık yer, ağaç, koru, çıra, yakıt ve kereste" anlamında kullanılması açısından seçildiğinin vurgusunu yapar. Bu anlamları bakımından kullanılmaya en müsait kavram olarak tespit edilmiş olabilir.¹⁸³ Kavramın seçilmesinde filozofun metafizikteki bir açıklaması da referans gösterilebilir:

*"Doğa, herhangi bir doğal-olmayan nesnenin içerdığı veya ondan yapıldığı veya olanaklı olmasından dolayı değiştiği ilk maddedir, örneğin bronzun, heykelin ve bronz eşyaların; odunun, odundan yapılan şeylerin doğası olarak adlandırılması örneğindeki gibi..."*¹⁸⁴

Aristoteles'in ilk madde kavramını kullanmış olması, var olmayan bir şeyden var olanı kast etmek değil değişenin altında değişmeden kalanı kast etmek yönündedir. Heyülā veya madde kavramlarının filozofun sistemindeki karşılığını daha net ortaya çıkarabilmek adına konu fizik kitabındaki görüşlerini izaha devam etmek yerinde olacaktır.

Var olanın doğasının ne olduğu sorusunun ilk dönem filozoflarınca oldukça yoğun bir şekilde incelenmesine karşın Aristoteles, onların çok ciddi bir yanlışa düştüğünü belirtir. Onların düşüncelerine göre var olanların hiçbiri ne oluşa tabidir ne de bozulmaya tabidir. Çünkü oluşan şey ya var olandan olur ya da var olmayandan, fakat bu anlamsızdır. Çünkü

¹⁸³ Solmsen, "Aristotle's Word for Matter", s.396.; Ayrıca heyülānın anlamları için bkz: Ivor Leclerc, "The Nature of Physical Existence," *Muirhead Library Of Philosophy*, editör. H.D. Lewis, London, George Allen & Unwin Ltd. , 1972. ss.114-116.

¹⁸⁴ Aristotle, *Metaphysics*, 1014, b 29.

var olan zaten varken, yok olandan bir şeyin var olması imkânsızdır. Yani çokluk yoktur ve varlık ancak var olanın kendisidir.¹⁸⁵ Aristoteles bu şekilde ortaya koyduğu düşüncelerin sahibi olan eskiler olarak tarif ettiği doğa filozoflarının oluş konusunda bocaladıklarını savunur. Aristoteles'in bu bocalamaya karşı çözümünü David Ross şu şekilde özetlemiştir:

1) *“Hiçbir şey basit olarak yokluktan varlığa gelmez. Bir şeyin kendisi aracılığıyla varlığa geldiği hareketin başlangıç noktası, bu şeyin yoksunluğudur. Bu yoksunluk aslında bir yokluktur, fakat varlığa gelen şey ondan dolaysız olarak değil, ilineksel olarak varlığa gelir.*

2) *Bu güçlük, çeşitli varlık dereceleri-kuvve ve fiil-ayrıt edilerek ortadan kaldırılır: Bir şey bilfiil değil, bilkuvve olan bir şeyden meydana gelir.”¹⁸⁶*

Fiziksel cisimleri oluşturan madde ve form ikilisine dikkat çekilen bu çözüm yolunda şurası bilinmelidir ki, Aristoteles'in cisimlerdeki bu ayrımı fiziksel bir ayrım değil zihinsel bir ayrımdır. Ana madde olarak belirlenen madde, doğada saf halde bulunamaz, ancak formla birleşmiş halde fiziksel âlemde varlık gösterir. Formun saf halde olması da olanaksızdır. Formun saf hali tanrısal öğelerde bulunur. Cisimleşmiş maddenin bir formu kabul etmesi demek, onun karşıt formdan fiilen yoksun olması demektir.¹⁸⁷ Madde ve yoksunluk kavramlarının arasındaki ilişki de konumuz açısından oldukça açıklayıcı bir yere sahiptir. Madde değişende sabit kalan bir taşıyıcı konumda olduğu için değişen sonucunda oluşan ürününü bir bakıma oluşturan şeydir.¹⁸⁸ Yoksunluk ise maddenin sahip olduğu oluşturuçuluk ilkesine sahip olmayandır. Bu nedenle de değişimin kaynağı olarak

¹⁸⁵ Aristotle, *Pyhsics*, I. 8.

¹⁸⁶ Ross, *Aristoteles*, s.114.

¹⁸⁷ Aristotle, *Pyhsics*, I. 9.

¹⁸⁸ Aristotle, *Pyhsics*, 192 a29-33.

yoksunluk değil, madde tercih edilmiştir. Aristoteles'in yoksunluğu ilk taşıyıcı madde olarak görmemesinin temelde nedeni de budur. İlk taşıyıcı olan bu şey, oluşan üründe varlığını devam ettirmektedir.¹⁸⁹

Maddenin değişen üründe varlığını devam ettirdiği düşüncesi karşısında, aslında onun değişim sonucu ortaya çıkan üründe varlığını korumadığını savunan bir akım da söz konudur. Örneğin bronzdan heykelin oluşması sürecinde, baştaki bronzun değişim sonucunda ortaya çıkan heykeldeki bronzdan farklı olması gerekir. Madde ve ürün farklı şeylerdir. Dolayısıyla değişim bir ürün değil süreçtir.¹⁹⁰ Fakat bizce Aristoteles'in fiziksel anlamdaki değişimle kast ettiği hiç şüphesiz cevhersel tarzda bir değişim değildir. Bu nedenle bronzun heykele dönüşmesi onun maddesindeki cevhersel bir dönüşüm değildir. Bu tarz bir değişimde baştaki madde ve değişim sonucu oluşan üründeki madde, sahip olduğu maddesellik bakımından aynıdır. Onun sadece niteliklerinde, yani uzamlarında bir takım değişimler olmuştur.¹⁹¹ Çalışmamızın buraya kadar ki bölümünde genel olarak Aristoteles'in heyulā veya madde kavramlarına genel olarak yüklediği anlamlar ve daha önceki filozofların düştüğü yanlışlar resmedilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Aristoteles, ana ilkenin cisimsel bir şey olamayacağını açık bir şekilde izah ederek, önceki filozofların ilkeler konusunda yanıldığını ifade eder.

¹⁸⁹ Aristotelesin konu hakkındaki izahı için bkz: Aristotle, *Physics*, 191 b15-17, 192 a33-34.; bkz: Waterlow, *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics: A Philosophical Study*, s.12.; Ross, *Aristotle: Physics*, s.498.

¹⁹⁰ Bu düşüncüyü savunan filozof Jones'dir. Konu hakkındaki düşünceleri için bkz: , Jonathan Barnes, "Aristotle's Introduction of Matter", *Philosophical Review* 83, 4, ss. 497-500, ss. 497-500.

¹⁹¹ Alan Code, "The Persistence of Aristotelian Matter", *Philosophical Studies*, 29, 6, 1976, ss. 357-67, ss.358-361.

2.2.1.1. Değişimin En Temel İlkesi: Doğa

Aristoteles *Fizik* kitabının ikinci bölümünü on ana başlık altında işler. Öncelikle doğa kavramının içeriğini çizdikten sonra, matematik ve fizik bilimlerinin yeri ve konumunu inceler. Daha sonra ise fiziğin ayırt edici nedenlerini araştırır. Aristoteles'e göre en temel anlamda doğa değişimin ilkesidir.¹⁹² Bu bağlamda Aristoteles'e göre var olanlar iki kısımдыр:

- 1) Doğası gereği var olanlar,
- 2) Başka nedenlere bağlı olarak var olanlar.

Doğası gereği var olanlar; hayvanlar, bitkiler ve yalın haldeki cisimlerdir. Yalın haldeki cisimlerden kasıt ise toprak, ateş, hava ve sudur. Bu nesnelere doğal olmasından kasıt onların her birinin doğal hareketlerinin bulunmasıdır. Bu hareket hareket ve durağanlıktır (sükûnet). Diğer nesnelere doğal olmaması ise, bir nedene veya bir zanaatkâra ihtiyaç duyması ve kendilerine özgü hareketlerinin olmamasındandır. Örneğin sedir, bir sanat unsuru olduğu için kendi içerisinde bir hareketi barındırmaz. Onların hareketleri ancak yapıldıkları malzemenin hareketi ölçüsündedir. Adeta doğanın hareket ve sükûneti onlarda ilineksel anlamda bulunur. Tüm bunlardan ötürü Aristoteles doğanın var olduğunun deneyle sabit olduğunu ve aksi bir tezin konuşulmaya layık olmadığını belirtir.

Aristoteles nesnelere doğasıyla ilgili iki görüşün olduğunu söyler. Birincisi, şeylerin madde de yani ana madde¹⁹³ olan şekilsiz yapıda olduğunu savunanlardır. Sedir, kendisini oluşturan tahtadan, tahta da kendisinden daha öz olan topraktan meydana gelmiştir. Bu

¹⁹² Bostock, "Aristotle On The Principles of Change in Pyhsics I", s.180.; Aristotle, *Pyhsics*,II.1.

¹⁹³ Burada ifade edilen ana madde, fiziksel anlamdaki heyülâdır.

sebeple dört unsur sayılan şeyler tüm nesnelere ezeli ebedi maddesidir. İkinci kısımdakiler ise; nesnelere doğasını belirleyen şeyin onların fizik alanına çıkışını sağlayan biçim yani form olduğunu söylerler. Fakat buradaki form, madde olarak ayrı bir şey değil kavramca ayrı kılınan bir şeydir. Yani form zihinsel olarak ayrılabilen bir yapıdadır. Aristoteles de ikinci kısımdakiler gibi düşünür. Çünkü hareketlilik forma bağlıdır. Dolayısıyla şeyler formu olan hareketi sağladığında kendi doğasına erişmiş olur. Bu düşüncesini hayvanların büyüme, değişme hareketini onların formlarını teşkil ettiğini söyleyerek örneklendirir.¹⁹⁴

Aristoteles doğa kavramına ilişkin bu yaklaşımları verdikten sonra, doğayı incelemesi gereken veya incelediğini iddia eden bilimlerden olan matematik ve fizik konusunda bir araştırmaya girer. Aristoteles'e göre öncelikle bu iki bilimin farklılıklarını tespit etmek gerekir. Genel olarak matematikçi nesnelere ilineksel bağlarını veya cisimsel sınırları ile ilgilenmeden onları soyutlayarak çıkarımlar yapar. Bu soyutlamada herhangi bir sıkıntı görmeyen Aristoteles, bazılarının ki burada en önemli işaret ettiği filozof Platon'dur, matematiksel soyutlamaların idealar yoluyla düştüğü yanlışa dikkat çeker. Çünkü Platon aslında fiziksel anlamdaki varlıklar için soyutlama yolunu tercih etmiştir.¹⁹⁵

Temel olarak fizikçi; hem madde hem de formu incelemek zorundadır. Maddeyi inceler, çünkü temel madde olmadan nesnenin anlaşılması ve incelenmesi olanaksızdır. Ama yanı sıra duyuşal olmamakla birlikte formun da incelenmesi o nesnenin yapılış amacının incelenmesi açısından önemlidir. Fizik, form almış maddenin ya da maddedeki formun incelenmesidir.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Aristotele, *Pyhsics*, VIII. 2.- 6.

¹⁹⁵ Aristotele, *Pyhsics*, II. 2. , Ross, *Aristoteles*, s.118.

¹⁹⁶ Ross, *Aristoteles*, s.122.

2.2.1.2. Şeyin Bilgisine Ulaştıran Nedenler Bağlamında Heyülâ: Maddi, Formel, Fâil, Erek

Aristoteles daha önce belirttiğimiz gibi, doğa filozoflarının cisimlerdeki yalnızca maddi nedenle ilgilendiklerini ifade eder. Ancak cisimlerin doğasını araştırmak için onların nedenlerinin sayı ve tür bakımından incelenmesi gerektiğini savunarak, nesnelerin temelde dört çeşit nedeninin olduğunu belirtir. Nedenler konusunu ilk kez *II. Analitikler* kitabında ele alır. Fakat burada bahsi geçen nedenler her ne kadar *Fizik* kitabındaki nedenlerle aynı olsa da bazı farklılıkları içerisinde barındırmaktadır. Bilginin temel öğeleri olarak bahsedilen nedenler *II. Analitikler*'de *Fizik* kitabında belirtilen maddi nedene yer verilmemiştir. Konu ile ilgili şu metni incelemekte fayda vardır:

Bir şeyin bilgisine onun nedenini (aitia) bildiğimiz zaman sahip olduğumuzu düşünürüz. Bu nedenler dört türdür: öz (to ti en einai), gerekli koşullar (to tinon onton anagke tout einai), süreci başlatan etkin neden (he ti proton ekinese) ve ġāi neden (to tinos heneka). Bunların hepsi orta terim yoluyla sergilenir (94a20-24).¹⁹⁷

Aristoteles'in bahsettiği nedenler hakkındaki tartışmada varılan nokta, maddi nedenin veya onun yerine kullanılan nedenlerin oluşan cisim bağlamında etkisi üzerinedir. İlk görüşe göre maddi neden sonuçta elde edilen şeyin maddesi veya maddesel açıklamasına işaret eder.¹⁹⁸ Buna karşın Aristoteles öncüllerin maddi açıklamalardan farklı olduğu düşüncesinden yola çıkarak, maddi nedenin kendisinden öncekileri gerekli kılmadığı çıkarımını yapar. Örneğin bir bronz heykelin malzemesi olan bronz, onun heykel olarak tasarlanmasını gerekli kılan neden değildir.¹⁹⁹ Bu açıklamalardan sonra Aristoteles'in *Fizik* kitabında ele aldığı nedenleri incelemeye geçebiliriz.

¹⁹⁷ Aristotle, *Posterior Analytics*, çev. H. Tredennick, Harvard, Loeb Inc., 1960,.

¹⁹⁸ Aristotle, *Posterior Analytics*, çev. J. Barnes, Oxford, Clarendon Press, 2002, s.226.

¹⁹⁹ Ross, *Aristotle: Prior & Posterior Analytics*, ss.638-639.

Birincisi, bir nesnenin onda içkin olup ondan oluştuğu maddi nedendir. Bronz; heykel örneği ele alındığında, heykel bronzdan imal edilmiştir ve bronz heykelde vardır. İkincisi, formel nedendir. Bu bir nesnenin ne olduğunun tanımını veren nedendir. Üçüncü neden, değişim ve sükûnetin kaynağı olan şeydir. Yapılan şeyi o şey yapan nedendir. Dördüncü ve Aristoteles'e göre en önemli neden, amaç veya gâi nedendir. Mesela, gezintiye çıkmanın yani yürümenin nedeni sağlıktır. Yürümekteki amaç sağlıklı olmak ve sağlığı devam ettirmektir.²⁰⁰

Bir nesnenin birden çok nedeni olabilir. Örneğin heykel, heykel olarak ele alındığında, hem heykeltıraşlık sanatı açısından hem yapılanın maddesi bronz olması açısından iki farklı nedeni içerisinde barındırıyor demektir. Heykelin, sanat ürünü olması onun hareket-değişme kaynaklı nedeni, bronz olması ise onun maddi nedenidir.²⁰¹ Cisimlerdeki bazı nedenler örneğin maddi neden gibi, bazı cisimlerin nedeni olabilmektedirler. Örneğin su, hava ve toprak gibi cisimlerin başka cisimlerin oluşumu için malzeme konumunda madde olmaları yönünden dört nedenden birisini işaret etmektedir. “Her oluşan bir şeyden oluşur” ibaresindeki “-den” lafzıyla işaret edilen neden maddi nedendir.²⁰² Ancak cismin başka bir cisme maddi neden olması, o cisimi meydana getiren tüm nedenleri kapsadığı anlamına gelmez. Şayet maddi neden tüm nedenleri kapsayan olursa, o zaman doğa filozoflarının dediği gibi bir cisimden diğer tüm cisimler meydana gelebilirdi. Ancak bunun yanlışlığı daha öncede dile getirdiğimiz gibi, oluşun sadece maddi nedene dayandırılmış olmasıdır.

Bazı nedenler bazı nedenlere göre uzak ve yakın ilişkisi içerisinde. Bir nesnenin bazen uzak bir nedeni bazen de yakın bir nedeni bulunabilir. Önemli olan bir şeye ait asıl

²⁰⁰ Aristotle, *Aristotle's Physics*, II. 3.

²⁰¹ Aristotle, *Metaphysics*, (1013 b5-10).

²⁰² İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 1, s.776.

nedenin belirlenmesidir. Mesela; bir adamın evin nedeni olduğunu söyleyebiliriz. Ama burada kasıt aslında adamın doğrudan evin nedeni olması değil, onun mesleği gereği evi yapan kişi olması bağlamında nedeni olduğunu söylememiz daha doğru bir söylem olacaktır. Aristoteles'in dört nedeninden sadece fâil ve ġāi nedeni günümüzdeki neden kavramı içerisinde inceleyebiliriz.²⁰³ Aristoteles'e göre nedenlerin hiç biri kendi başına bir nesneyi meydana getirebilme gücüne sahip değildir. Aristoteles'in nedenleri bir şeyin varlığını açıklama açısından zorunlu olan ve aynı zamanda kendi başlarına yeterli olmayan şartlar olarak ele alınmalıdır. Dolayısıyla madde ve formun neden olarak ele alınması doğal bir nesnenin var olması açısından yeteri derece öneme haiz olmalarındandır.²⁰⁴ Burada dikkat edilmesi gereken husus, aslında, Aristoteles'in maddeyi nasıl tanımladığıdır. Aristoteles'e göre madde; belirli olmayan görelî olan bir kavramdır. Onun görelîliği ise forma göredir.²⁰⁵ Bu aşamada Aristoteles'in madde ve form arasındaki ilişkisine değinmek gereklidir.

Madde form arasındaki ilişki iki türlü olabilmektedir. Öncelikle maddeyi şekilsiz zihinsel madde (Heyūlā) olarak ele alırsak, bu madde formla birleştğinde ilk unsurları meydana getirir. Bu ilk öğrendiğimiz madde tanımıdır. Unsurların yapısındaki madde-form ayrımı ancak zihinsel düzeydedir. Buna birincil madde diyebiliriz.²⁰⁶ Bir sanat ürününün ortaya çıkabilmesi için, yani yeni bir form kazanabilmesi için kullanılan

²⁰³ Ross, *Aristoteles*, s.124.

²⁰⁴ Ross, *Aristoteles*, s.125.

²⁰⁵ Aristotle, *Aristotle's Physics*, II. 2.

²⁰⁶ Birincil madde ile kasıt metafiziksel anlamda kullandığımız heyūlādır. Çünkü zihinsel ayrıma tabi olan ve formdan ayrıldığı halde fiziksel alanda varlık gösteremeyen şey, metafizik anlamdaki temel olan maddedir.

malzeme de maddedir. Bu da ikincil maddedir.²⁰⁷ Örneğin, ağaç tahtanın maddesi iken, tahta da sedirin maddesi konumundadır. Ağaç bir madde ve formdan meydana gelmiş bir cisim iken, tahtaya dönüşerek yine madde ve formdan meydana gelmiş ikinci nesneyi oluşturur. Fakat ikinci olayda ağaç ana madde iken tahtanın şekli, ağırlığı, yapısı onun formu olmuştur. Sedirin oluşu incelendiğinde; sedirin maddesi tahta iken formu onun şekli, yapısı, vb. olmuştur. Doğadaki ikincil maddeyi bünyesinde tutan birçok nesne de madde form ayrımı bu şekilde net bir ayrıma tabi tutulabilmektedir.²⁰⁸

Bu aşamada tartışılması gereken bir konu ise, sedirin oluşumunda ona kaynaklık eden yani heyülâsı olan ağaç maddesinin sedirin oluşumunun bittiği aşamada halen varlığını sürdürüp sürdürmediğidir. Biz sedirin oluşumunu hakkında, sedir ağaçtan meydana gelmiştir derken, ağaç sedirden meydana gelmiştir diyemeyiz. Aristoteles sedirin oluşumunda ağacın varlığını her aşamasında vurgulamak ister. Bu bir bakıma oluşun başlangıcındaki ağaç ile oluşun neticesinde ortaya çıkan sedirin maddesinin aynı olduğunun vurgusunun yapılmasıdır.²⁰⁹ Anlatılmak istenen sedirin maddesinin tahta

²⁰⁷ İkincil madde olarak tasvir edilen şey, fiziksel anlamda varlıklara yapısal madde konumundaki maddedir. Fiziksel anlamdaki dönüşümleri gerçekleştiren bir madde - form birlikteliği halindeki madde söz konusu olduğunda fiziksel anlamda heyülâ kavramını kullanmayı tercih ediyoruz. Çünkü heyülâ filozofun eserlerinde hem metafiziksel anlamıyla yani formdan soyutlanmış şekilde kullanılmış hem de formuyla birlikte olan fizik âlemdeki maddeler için de kullanılmıştır. Bu ikisi için de heyülâ teriminin kullanılması oluşacak olan varlığa maddesel düzeyde katkı sağlamaları bakımındandır. Bu yüzden heyülâ terimi her zaman ilk maddeyi (prime matter) kast etmemektedir. Bu açıdan biz metafiziksel ve fiziksel heyülâ kavramlarını kullanmayı tercih ediyoruz.

²⁰⁸ Aristotle, *Aristotle's Physics*, II. 2.-3.

²⁰⁹ Code, "The Persistence of Aristotelian Matter", s. 358.

olmasından öte sedirin ağaçtan meydana geldiğidir. Sedirin daha sonrasında başka bir cisme dönüşmesi de olanak halindedir. Fakat bu aşamada bile onda ağaçtan olma durumu devam eder. Yani oluşan nesnelere ağaçtan yoksunluk olmayacaktır. Ortaya çıkan ürün de değişmeden kalan onun fiziksel heyûlâsıdır.²¹⁰ Sonuç olarak, cisimlerdeki tüm nedenlerde değişmeden kalan şey maddi nedendir. Aynı heyûlâyı taşıyan cisimdeki farklılığı belirleyen onun oluşundaki diğer nedenleridir. Burada belirtmemiz gereken husus ise, verilen örneklerin bir cisimden başka bir cismi inşa etmek üzere ele alınmış olmasıdır. Ağaç, tahta veya sedir fiziksel bir değişime uğramıştır. Burada bir çeşit oluştan bahsedilmesi onun tam anlamıyla fiziksel oluşu veya bozuluşudur. Herhangi kimyevi bir oluş ve bozuluş söz konusu değildir.

2.2.1.3. Yeni Bir Neden Arayışı: Talih ve Rastlantı

Aristoteles nesnelere varlığa gelişlerinde nedenlere ihtiyaç duyduklarını ve bu nedenlerin nesnelere oluş ve yok oluşundaki etkileri açıkladıktan sonra, üzerinde fikir ayrılıklarının bulunduğu talih ve rastlantının nedenler arasında sayılıp sayılamayacağını ve bu iki kavram arasında benzerlik veya farklılıkların neler olduğunu tartışmaya açar. Aristoteles'e göre rastlantı sonucu meydana gelen olaylar, birbirinden farklı iki olay olmaları nedeniyle farklı nedenlere bağlı gelişen şeylerdir. Farklı nedenlere bağlı gelişen şeyler arasındaki ilişkiyi rastlantı olarak tanımlanır. Rastlantısal olan bu ilişkide aslında olayların nedenlerinin bağımsız olmasına karşın amaç birliği söz konusudur. Örneğin çarşıya giden bir kişinin, çarşıda başka kişiyle karşılaşması rastlantıdır. Ama her iki kişinin de çarşıya gidiş amaçları vardır. Rastlantısal olaylar bir amaç içindir.²¹¹ Bu açıklamadan sonra Aristoteles eskilerin talih ve rastlantı kavramları için örnek

²¹⁰ Code, "The Persistence of Aristotelian Matter", s.361.

²¹¹ Aristotle, *Aristotle's Physics*, s.128.

gösterdikleri olayların çelişkilerini ortaya koyar. Bazı bilginler talih olarak nitelendirdikleri şeylerde tutarsız bir şekilde rastlantıyı savunurken bazıları ise, talihin kesin bir neden olduğunu fakat bunun tanrısal ve çok gizemli bir şey olduğundan insanın bilmeyeceğine yönelik fikirleri olduğunu belirtmiştir.²¹²

Nesnelerin kimileri doğal nedenlere dayalı olarak kimileri ilineksel nedenlerle varlığa gelir. Mesela, bir evin doğal nedeni mimar, ilineksel nedeni veya nedenleri ise, ak veya eğimli olmasıdır. Kendinden olan neden, yani mimara bağlı olan neden belli iken, ilineksel olan neden birden çok ve belirsizdir. Bir ev eğimli, ak, yüksek veya alçak olabilir. Talih bu bakımdan nesnelere arazi bir neden olarak kabul edilmektedir.²¹³ Talihe bağlı olan nesnelerin nedenlerinin belirsiz olma zorunluluğu vardır. Çünkü ilineksel nedenler sonsuz sayıda olabilir. Bu bakımdan talih de bir neden olarak sayılabilir. Ama belirleyici değil ara neden konumundadır.

Aristoteles rastlantı ve talih arasındaki ayrımı daha net bir şekilde ortaya koyar. Rastlantı daha geniş bir kavram olmakla birlikte, önceden kestirilmesi mümkün olmayan iki neden zincirinin birleşmesidir.²¹⁴ Sonuç olarak aralarındaki en net ayrım Aristoteles tarafından şu cümlelerle ifade edilmiştir:

*“mutlak anlamda ‘bir şey için’ olup da nedeni dışarda olan nesnelere, o oluşan şey amaç tutulmaksızın oluşma söz konusu olunca, “rastlantı sonucu” diyoruz. ‘Talih eseri’nde ise, rastlantı sonucu olmalarına karşın, tercih sahibi olanlarca tercih edilebilecek şeylerle ilgili olarak söz ediyoruz.”*²¹⁵

²¹² Aristotle, *Aristotle’s Physics*, II. 4.

²¹³ Aristotle, *Aristotle’s Physics*, II. 5.; Aristotle, *Aristotle’s Physics*, Ross, s. 354.

²¹⁴ Ross, *Aristoteles*, Ross, s.131.

²¹⁵ Aristotle, *Pyhsics*, Aristotle, II. 6.

Aristoteles'in bu açıklamasına göre, rastlantısal olayların bazıları talih eseridir diyebiliriz. Her rastlantısal olay talih eseri olmaması onun amaç içermesidir. Neticede olayın rastlantısal veya talihsel olması onun maddi nedeniyle ilgili bir durum değildir. Her iki olayda da oluşa kaynaklık eden ana etken olayların gerçekleşmesini sağlayan maddi zeminidir.

2.2.1.4. Gaye Nedeni – Heyulā İlişkisi: Erekbilim ve Zorunluluk

Aristoteles olayların açıklanmasında dört nedenin gerekliliğini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, doğadaki gāi nedenin inkârını savunan düşünceyi irdeler. Empedokles'in ileri sürmüş olduğu teze göre doğada olan şeylerin tür içerisindeki en uygun olanının varlığını devam ettirdiği yönündedir. Aristoteles Empedokles'in bu tezine karşılık doğada gāiliğin varlığını korumayı seçerek karşı çıkar.²¹⁶ Aristoteles'e göre doğada olan şeyler çoğunlukla aynı şeylerdir. Rastlantı ve talih sonuncu olan şeyler ise bir genellemeye tabi tutulamazlar. Örneğin kışın çok yağış olması normalken yazın bunun olması anormaldir. Yine aynı şekilde yazın sıcaklığın çok hâkim olması normalken kışın bunun olması anormaldir. Sonuç olarak tüm olanlar için geçerli olan şey, onların bir gāi nedenlerinin olduğudur.²¹⁷ Aristoteles'e göre, doğal olan, sürekli olandır. Bir şeyin farklı oluşumları nadiren de olsa bunlar neden devamlılığını sürdürememektedirler? Çünkü nadiren görülen olaylar da aslında gizli bir sebebe dayalı gerçekleşmektedir. Nadiren gelişen olaylar ciddi anlamda irdelenmedikçe bu gizli nedenin tespiti yapılamamaktadır. Dolayısıyla varılan sonuç şaşırtıcı değil ama yanlıştır.

Aristoteles'e göre doğa kesinlikle boşuna bir şey yapmaz. Doğada olan her olayın bir oluş sebebi ve amacı vardır. Bu sebeple dünya en iyi tasarlanmış doğadır. Çünkü orada

²¹⁶ Ross, *Aristoteles*, s.131.

²¹⁷ Aristotle, *Physics*, Aristotle, II. 8.

her şeyin bir amacı ve sebebi vardır. Yanı sıra David Ross'un da belirttiği gibi bu amaç ancak doğaya tam manasıyla yüklenebilir. Tanrı söz konusu olduğunda gāi bir eylemin ona yüklenmesi çok da mümkün değildir.²¹⁸ Bu açıklamanın yapılmasından sonra dikkati çeken diğer bir konu ise, doğadaki bahsedilen zorunluluğun tespitinin yapılmasıdır. Aristoteles'in kendisine sorduğu soru doğadaki zorunluluğun basit mi yoksa şartlı bir zorunluluk olduğu mudur? Genel kanı, doğada zorunluluğun tıpkı duvarın oluşumundaki gibi duvarı oluşturan nesnelerin kütleli ağırlıkları gibi nedenlerden ötürü yerlerinin belirlenmesidir. Ağır olan taş altta kalır ve hafif olan tahta üst tarafta durmak zorundadır. Burada gözden kaçırılan şeyin, duvar her ne kadar maddesi bakımından bir oluş içerisindeyse de onun oluşmasında bir erek yani amaç vardır. Madde var olanın oluşunda oldukça önemli bir nedendir. Hatta formun yerine gelebilmesi ve amacı gerçekleştirebilmesi maddenin yapısı ve cinsine bağlıdır. Yani testerenin amacını gerçekleştirebilmesi için onun formunun yani dişlerinin yapısının önemi kadar onun hangi maddeden imal edildiğinin de önemi vardır. Demirden yapılmayan bir dişli testerinin iş görebilmesi mümkün değildir. Yani tam bir tanım için formla birlikte maddeyi de kapsamı gerekir.²¹⁹

Aristoteles maddeyi şeyde zorunlu ilke olarak görür. Mesela, bir evin inşa edilmesi için madde zorunludur. Çünkü madde olmadan eve yani amaca ulaşamaz. Buradan şu sonuca ulaşmıştır ki, zorunluluk maddeyi kapsayan bir şeydir. Ereke ise forma ait bir unsurdur. Fakat cisimlerdeki heyülânın ne çeşit olacağı o cismin ereğiyle alakalıdır. Bu sebeple cismin ereğinin işlevsel hale gelmesine kaynaklık eden yine heyülânın ona sağladığı maddenin cinsidir. Heyülâ; cisimdeki gāi nedeni sağlamak için ona uygun maddeyi sunması bakımından zorunluluğu beraberinde getirir.

²¹⁸ Aristotle, *Physics*, Aristotle, Physics, II. 8.

²¹⁹ Aristotle, *Physics*, Aristotle, II. 9.

2.2.1.5. Heyulā – Suret Birlikteliği: Hareket ve Değişme (Hareket)

Aristoteles doğanın, bir hareket ve değişme ilkesi olduğunu yani hareket olduğunun altını çizerek hareketin ne olduğunun açıklanması gerektiği üzerinde durur. Hareketi sürekli olan şey olarak ele aldığımızda sonsuzluk kavramı hakkında da konuşmamız gerekir. Böylelikle hareket aslında sürekli olan yani sonsuza kadar bölünebilen şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca hareket kavramını kullanan birinin bu kavramı yer ve boşluk kavramlarından bağımsız bir şekilde düşünmesi imkânsızdır. Bu sebeple yukarıda zikredilen kavramların tek tek incelenmesi gerekir.²²⁰

Değişim yani hareket, varlığın nitelik, nicelik ve yer bakımından değişime uğramasıdır. Ayrıca belirtmek gerekir ki, hareket ancak nesnelere için geçerlidir. Hareket en genel anlamıyla kuvve halindeki bir şeyin fiil haline geçmesidir. Örneğin; öğrenme, tedavi olma, dönme, sıçrama, olgunlaşma, büyüme, yaşlanma, hepsi birer harekettir. Bir evin inşasını ele alacak olursak; evi oluşturan malzeme kuvve konumundadır. İnşaat başladığı an itibarıyla kuvve konumunda olan maddelerin her biri kendi işlevini gerçekleştirdiği anda fiil konumuna geçmektedir. İnşaatın devam etmesi harekettir. Ama inşaatın bitip bir ev haline alması ise, artık tüm kuvve halinde olan maddelerin fiil hale geçmiş olmasıdır. Dolayısıyla hareket burada sona erer. Çünkü tüm maddeler hareket ve değişime uğramıştır.²²¹ Evi oluşturacak malzemenin hali hazırda olması, evin olanak halinde olması anlamına gelir. Ancak bu malzeme gerekli şekillerde kullanılıp inşaat yapıldığında fiil halde bir evden bahsedilebilir. Bu bağlamda asıl hareket evin ev olması

²²⁰ Aristotle, *Physics*, Aristotle, Physics, III.1.

²²¹ Aristotle, *Physics*, Aristotle, III.1.

bakımından fiil hale geldiği eylemdir.²²² Bu durum hareketin aslında bir süreci ifade ettiğini gösterir. Hareket kuvvenin fiil olduğu an değil fiil olma sürecidir. Aristoteles'in kuvve ve fiil kavramlarının izahı metafizik bölümünde detaylıca ele alınacaktır.

Hareket tanımında en önemli ve özellikle önceki düşünürlerin çelişkiye düştükleri şey, hareketi tam anlamıyla kuvve halinde ve tam anlamıyla fiil halinde olan şeyler için söylemiş olmalarıdır. Hareket bir etkinlik halidir. Bu etkinlik bilkuvve olanın bilfiil olması sürecidir. Ayrıca belirtmek gerekir ki hareket yalnızca hareket ettirilebilir nesnelere için geçerli bir şeydir. Kuvve konumundan fiil konumuna geçme imkânı olmayan şeyler için hareketten söz edilemez.²²³ Bir hareket söz konusu olduğunda ortada bir hareket ettirici, hareket edecek olan şey, hareketin gerçekleştiği zaman, kendisinden hareket edilen ve kendisine hareket edilen şey bulunmalıdır. Kendisinden hareket edilen ve kendisine hareket edilen şey yalnızca yer değiştirme hareketinin gerektirdiği iki farklı yeri değil, oluş ve bozulustaki cevhersel karakteri, büyüme ve küçülmedeki büyüklüğü, niteliksel değişimdeki iki niteliği gerekli kılar.²²⁴ Bir bakıma bozulusta değişim var olandan var olmayana, oluştaki değişim ise var olmayandan var olana doğru bir değişim hareketidir.²²⁵ Aristoteles'e göre var olanların hiçbirisi cevhere karşıt olmadıklarından cevherde bir hareketten söz etmek mümkün değildir. David Ross hareket kapsamına

²²² Admiel Kosman, "Aristotle's Definition of Motion", *Phronesis*, 14, 1, 1969, ss. 40-62, s.40.

²²³ Aristotle, *Physics*, III. 2.; Konu hakkındaki farklı görüşler için bkz: Kosman, "Aristotle's Definition of Motion", s. 40.; Daniel W. Graham, "Aristotle's Definition of Motion", 8, 2, 1988, ss. 209-15, ss.211-215.; David Charles, *Aristotle's Philosophy of Action*, London, Duckworth Press, 1984, s.5.

²²⁴ Ross, *Aristoteles*, s.137.

²²⁵ Aristotle, *Physics*, V.1.

girebilecek dört çeşit hareket tarzından Aristoteles'e göre hangisinin asıl hareket olduğunu şu şekilde ortaya koymuştur.

- 1) “Bir pozitif terimden pozitif terime (karşıtına)
- 2) Bir pozitif terimden onun çelişğine
- 3) Bir negatif terimden onun çelişğine veya
- 4) Bir negatif terimden negatif terime gitmek zorundadır.”²²⁶

Yukarıdaki hareket çeşitleri tahlil edilecek olursa, dördüncü durumun değişme olduğunu söylemek imkânsızdır. İkinci durum yok oluşu betimler, üçüncü durum ise oluşu betimler. Üçüncü durumun bir çeşit değişme olduğundan bahsedilmesi onun aynı zamanda hareket olduğu manasına gelmez. Çünkü hareketin ana şartı o şeyin var olması ve yer kaplamasıdır. Bu tanımlamalara göre yalnızca birinci durum hareketin tanımıdır.²²⁷ Hareketi fiziksel olan varlıklar bağlamında ele aldığımızda, hareketin maddeye sahip şeyler için gerekli olduğu ortadadır. Bir şeyin kuvve halinden fiil haline geçmesi şeklinde hareketin tanımlanması, kuvvenin bir maddeyi işaret etmesi ve fiil sonucunda oluşan şeyin de maddesinin olması, hareket için maddenin önemini vurgular niteliktedir. Heyülâdan farklı fiziksel varlıkların meydana gelmesi hareket neticesindedir. Heyülâ fiziksel anlamda ele alındığında, evi inşa için hazır olan tüm malzemeyi ifade eder. Evin inşaa süreci ise, heyülânın evin inşa sürecini yani hareketi gerçekleştirmesine olanak sağlayan şeydir. Kuvve haldeki malzemeler birleşerek fiil haldeki evi oluşturur. Heyülâ'nın hareket ile bağıntısını bu şekilde izah ettikten sonra, sonsuz kavramının da konumuz açısından izahı önem arz etmektedir.

²²⁶ Ross, *Aristoteles*, s.138.

²²⁷ Ross, *Aristoteles*, s.138.

2.2.1.6. Fiziksel Heyülâ ve Sonsuz Algısı

Aristoteles doğadaki hareketi açıkladıktan sonra, doğa üzerine araştırma yapmak isteyen birinin sonsuzluk kavramı üzerinde durması gerektiğini düşünür. Kendisinden önceki doğa filozoflarının da sonsuzluk kavramı üzerinde kafa yorduklarını ve farklı şeyler üzerinde sonsuzluk arayışlarının olduğunu uzunca bir tarzda inceler.²²⁸ Aristoteles sonsuz hakkında bir takım akıl yürütmeler yaptıktan sonra, sonsuzun hangi anlamlarda kullanıldığını tespit etmiştir. Bunlar:

- 1) Doğal olarak baştan-sona gidilemeyen şeydir. (Sesin görülememesi gibi)
- 2) Sonu olmayan bir yolu içinde taşıyan şeydir. Bir bakıma sınırı olmayan şeydir.
- 3) Bir şeyi başka bir şeye ekleme yoluyla ulaşılamayan sonsuzluk.
- 4) Bir şeyin sonsuza kadar bölünebilmesi anlamında sonsuzluk olarak nitelendirmiştir.²²⁹

Aristoteles'in sonsuza dair çıkarımı; sayının ilk anlamda, uzayın ikinci anlamda, zamanın ise her iki anlamda sonsuz olduğu teorisi.²³⁰ Aristoteles bu kavram analizinden sonra, doğadaki nesnelere fiziksel açıdan sonsuz büyüklükte olup olmayacağını merak eder. David Ross bu merakın giderilmesinde sonsuz büyüklükte bir cismin olamayacağına yönelik ortaya atılan nedenlerin 'unsurların doğal yerleri' kuramından alınarak incelenmesinin pek ikna edici bir yöntem olmadığını savunur.²³¹ Fakat Aristoteles, *Fizik* kitabının devam eden altıncı bölümünde sonsuzun olmayacağını kabulünün bir takım sorunlarla karşılaşacağı gerçeğini de kaçırmaz. Yani sonsuzun mutlak anlamda olmadığı savunulursa, zamanın sonsuz olmasından bahsetmek mümkün

²²⁸ Konu, *Fizik III.* kitabın dördüncü bölümünde detaylıca anlatılmıştır.

²²⁹ Aristotle, *Physics*, III. 4.

²³⁰ Ross, *Aristoteles*, s.139.

²³¹ Ross, *Aristoteles*, s. 40.

olmayacağından, zamanın bir başı ve sonu vardır ilkesi kabul edilmek zorunda kalınacaktır. Büyüklükler büyüklük olmayanlara bölünebilecek ve nihayetinde sayı da sonsuz olmayacaktır.²³²

Aristoteles mantıksal açıdan çelişki gözüken bu soruna çözüm bulmak adına bir anlamda sonsuzun var olduğunu bir anlamda ise yok olduğunu kabul eder. Sorunun ana kritik noktası, kuvve ve fiil halindeki durumun incelenmesidir. Örneğin uzaysal büyüklüklerin sonsuza kadar bölünebilir olmaları onlardaki kuvve halindeki bir yetiyi gösterirken, onların bilfiil olarak sonsuza kadar bölünebilmeleri mümkün değildir.²³³ Aristoteles sonsuzu insan veya bir ev gibi belli bir cevher olarak değil, oluş ve yok oluş içerisinde sınırlandırılmış başka bir şey olarak takdim eder. Sonsuz, insan ve ev gibi değildir, çünkü insan ve ev bir zaman sonra yok olacaktır. Fakat sonsuz yitip giden parçaların birbiri ardına gelmesiyle oluşan şeydir. Sonsuzun oluşumu her sonlu parçanın sürekli peş peşe gelmesiyle sağlanan bir imkân halidir.²³⁴

2.2.1.7. Heyûla – Yer (Mekân) İlişkisi

Aristoteles sonsuz kavramını açıkladıktan sonra doğa ile ilgilenen bir düşünürün yer kavramı konusunda da bir şeyler söylemesi gerektiğinin altını çizer. Ona göre kendinden önceki hiçbir düşünür bu konu hakkında ne isabetli bir soru sormuş ne de ikna edici bir teori ortaya atmıştır. Aristoteles öncelikle yerin ne olduğunu açıklamakla işe başlar. Örneğin bir kaptaki su varken suyu boşalttığınızda kabın içi hava ile dolar. Yani az önce suyun kapladığı yeri şimdi hava kaplamaktadır. Dolayısıyla yer, değişmenin ona doğru

²³² Aristotle, *Physics*, III. 6.

²³³ Aristotle, *Physics*, III. 6.

²³⁴ Aristotle, *Physics*, III. 6.

ve ondan olduğu her iki nesneden değişik bir şeydir. Ayrıca her nesnenin kendisine ait olmak istediği bir yeri vardır. Bu durumu ise, unsurların doğal hareketleri ile açıklar.²³⁵

Yer kavramında önemli olan bir ayırımın yapılması gerekir. Örneğin insanın gökyüzünde olduğu durumu varsayarsak; bu halde insan havanın içindedir. Hava da gökyüzünün içindedir. Aynı zamanda insan yeryüzündedir. Bu örnekle Aristoteles bir cismin başka bir cisimle paylaştığı ortak yer ile şeylerin kendilerine özgün yerlerini birbirinden ayırmak ister. Aslında bir bakıma yer her bir nesnenin biçimidir. Aynı zamanda büyüklüğün yerini dolduran şey olarak düşünüldüğünde yer madde demektir. Yani yer madde veya biçimdir denilebilir. Fakat madde ve biçim birbirinden ayırımı yapılabilir şeyler değildir. Ayrıca madde ve biçim nesneden ayrılamazken yer nesneden ayrık olabiliyor. Yeri madde olarak kabul edecek olursak, yer nesnenin maddesi olur, nesnelere sürekli yer değiştirdiğinden maddesi de değişir. Yani yerin de bir yeri olmak durumundadır ve bu sürekli bu döngüde dolaşır durur.²³⁶ Ayrıca yer için madde kavramı kullanılacak olursa onun belirli bir ölçüsünün bulunduğu kabul edilmiş olur ki bu da onu sınırlamak demektir.

Aristoteles yer ile ilgili asıl tanımı şu şekilde verir. Yer şu dört şeyden birisi olmak zorundadır:

- 1) Biçim (Form): Yer form olamaz, çünkü yer bir cismi kaplayan şeyin sınırırır. Nesnenin formu ise onu o şey yapan sınırdır.
- 2) Madde: Yer madde olamaz, çünkü madde nesneden ayrılabilir bir şey değilken, yer nesneden ayrılabilir ve onu sarar. Örneğin madde ile ilgili olarak “hava olan

²³⁵ Aristotle, *Physics*, IV. 1.

²³⁶ Aristotle, *Physics*, IV. 2.

şey şimdi su olmuştur” denilebilirken yer ile ilgili olarak “hava olan yerde şimdi su var” denilmelidir.²³⁷

3) Uçlar arasındaki aralık: kapsayan içindeki kapsanan nesnenin değişimi neticesinde örneğin suyun yerine hava dolması esnasında bir aralığın bulunduğunu ve bunun kendi başına bir varlık olduğu düşüncesidir. Bu tanım da yer kavramını açıklamaz. Çünkü böyle bir varlığın kabulü aynı yerde sonsuz sayıda yerin kabulü anlamına gelir ki bu doğru değildir. Diğer bir açıdan ise, su dolu bir kap bir yerden farklı bir yere taşınırsa, sadece kabın yeri değişmiş olur. Suyun yeri yine kaptır.²³⁸

4) Son olarak yer, kapsayan cismin sınırır. Yani saran cismin sarılan cisimle birleştiği sınırdır. Sarılan cisim yer açısından hareket ve değişime uğrayan cisimdir. Kap taşınabilen bir yer iken, yer de taşınamayan bir kaptır. Örneğin ırmak üzerinde yüzen sal için bir kap görevi görmektedir. Yer en doğru tanımıyla kapsayanın ilk hareketsiz (hareketsiz) sınırır.²³⁹ Buradan şu sonuca varabiliriz: evrendeki her şey bir yerde ama evren bir yerde değildir. Çünkü evreni çevreleyen maddi bir şeyden bahsedilemez.²⁴⁰

²³⁷ Solmsen, *Aristotle's System of The Physical World: A Comparison With His Predecessors*, s.126.

²³⁸ Aristotle, *Pyhsics*, IV. 4.

²³⁹ Aristotle, *Pyhsics*, Aristotle, *Physics*, IV. 4., Konu hakkındaki tartışmalar için bkz: Bostock, "A Note on Aristotle's Account of Place", s.128.; Leclerc, "The Nature of Physical Existence", s.154.

²⁴⁰ Ross, *Aristoteles*, s.144., Benjamin Morrison, *On Location: Aristotle's Concept of Place*, Oxford, Clarendon Press, 2002, s.17-19.

Aristoteles bu açıklamaları ile aslında yer olarak bahsedilen şeyin madde olmadığı vurgusunu açıkça yapmak ister. Konumuz açısından da tespit ettiğimiz şey, yerin fiziksel anlamda veya metafiziksel anlamda heyūlā ile ilişkilendirilemeyeceğidir.

2.2.1.8. Heyūlāsı Olmayan: Boşluk Var mıdır?

Aristoteles yer hakkındaki görüşlerini bu şekilde açıkladıktan sonra doğa bilimci için yeni bir kavram olan boşluğun durumunu inceleme konusu yapar. Öncelikle onun var olup olmadığını, varsa ne şekilde anlaşılması gerektiğini sorar. Sonuçta boşluğun var olduğunu savunanların onun adeta bir yer veya bir kap olduğunu söylediklerine işaret eder. Boşluk alabildiği kütle taşıdığı dolmuş, o kütle ortadan kalkınca boş olarak adlandırılmaktadır. Bu da şu anlama gelir ki boş, dolu ve yer aynı şeyi ifade etmektedir. Anaksagoras ve onun gibi düşünenler boşluğun var olmadığını kanıtlamaya çalışırlar. Fakat bu düşünürlerin boşluğun olmadığına yönelik ispatları oldukça mantıksız olduğundan, boşluğu savunanlar tarafınca reddedilmek zorunda kalmıştır.²⁴¹

Diğer bir bakış açısı da şu şekildedir ki, boşluk içerisinde cisim olmayan yerdir. Yani her cisim bir yer kaplamaktadır. Şayet bir yerde hiçbir cisim yoksa orası boşluktur. Bir bakıma boşluk içerisinde ağır veya hafif barındırmayan şeydir.²⁴² Farklı bir görüşte ise boşluk; içerisinde ne belli bir cisim ne de cisimsel bir varlık bulunan şey olarak tanımlanır. Bunu savunanlar “boşluk cismin maddesidir” derler. Fakat Aristoteles bu düşüncenin de mantıksız olduğunu ileri sürer. Çünkü madde nesnelere ayrılamayan şeydir.²⁴³ Aristoteles özellikle burada, boşluğun cisimsel bir alanda tartışılması

²⁴¹ Aristotle, *Physics*, IV. 6.

²⁴² Aristotle, *Physics*, IV. 7.

²⁴³ Aristotle, *Physics*, IV. 7.

gerektiğini ve cisimsel olan her şeyin madde ile ilişkili olduğunu kanıt göstererek boşluğun madde olamayacağını yani boşluğun olmadığını ifade eder.

Aristoteles bu şekilde boşluk hakkında ortaya atılan görüşlerin mantıksız olan yanlarını ele aldıktan sonra kendi açısından boşluğun ne olduğunu ifade eder. Boşluk cisimlerden ayrı bir şey olarak tanımlanmamalıdır.²⁴⁴ Cisimler tarafından işgal edilen bir boşluk yoktur. Örneğin; dokunulabilir cisimler dokunma ile anlaşılabilir. Şeyler arasındaki boşluğu hava olarak kabul edersek, hava da dokunulabilir bir nesnedir. Orada bir boşluk yoktur. Kısacası ayrı başına bir boşluktan söz etmek mümkün değildir.²⁴⁵ Bir diğer açıklama ise, cisimlerin içerisinde aralıkların bulunmadığıdır. Bu açıklamaya karşılık şöyle bir itiraz gelecektir:

Cisimler arasındaki yoğunluk farkının olması aralarında boşluğun olduğu anlamına gelir ki bu boşluğun kabulüdür. Şayet yoğunlaşmayı ortadan kaldıracak olursak, cisimlerin sıkıştırılma ve seyreltilmesi yani hareketi ortadan kalkar ki bu imkânsızdır.²⁴⁶ Cisimlerin birbiri arasındaki hareketleri ve hızlanmaları onların kütleli ağırlıklarıyla ilgili bir durumdur. Ağır olan yavaş, hafif olan hızlı hareket etmektedir. Boşluk cisimler arasındaki mesafe değil onları çevreleyen ve sınırlayan bir şeydir.²⁴⁷ Aristoteles bu çok ikna edici gibi görünen itiraza şu şekilde cevap vermektedir:

“Ne ki, ister küçük bir cisim olsun ister büyük olsun, onun maddesi aynı. Şu açık: sudan hava oluştuğunda başka bir şey eklendiğinden ötürü değil, olanak halinde olan şey etkinlik haline geçtiğinden ötürü aynı madde oluşma söz konusu oluyor: yine havadan su

²⁴⁴ Aristotle, *Physics*, IV. 8.

²⁴⁵ Aristotle, *Physics*, IV. 8.

²⁴⁶ Aristotle, *Physics*, IV. 9.

²⁴⁷ Solmsen, *Aristotle's System of The Physical World: A Comparison With His Predecessors*, s.141.

oluşturduğunda da bu böyle: birinde küçüklükten büyüklüğe doğru, ötekinde büyüklükten küçüklüğe doğru.” “... demek ki sık ile seyrek aynı, bu ikisinin maddesi tek.”²⁴⁸

Yukarıdaki pasajda şu açıktır ki, mutlak anlamda, seyreklik anlamında ve olanak anlamında bir boşluktan söz edemeyiz.²⁴⁹ Cisimler arasındaki seyreklik maddenin sabit kaldığı durumlarda, sıcaklık ve basınç gibi diğer ilkelerin değişmesi neticesinde, hacimsel olarak boyutlarının değişmesini ifade eder. Cisimdeki değişiklikleri etkileyen bu faktörler, cismin bir halden diğerine geçişte bir takım niteliklerinin değişmesi ile birlikte cismi oluşturan maddenin sabit kalması sonucunu doğurur.

2.2.1.9. Heyülâ’yı Harekete Geçiren Varlık: İlk Hareket Ettirici

Aristoteles hareketi ve ona bağımlı kavramlar olan sonsuzluk, yer ve boşluğu açıkladıktan sonra hareketin bir başlangıcının olup olmadığını sorgular. Hareketliye bir hareket vericinin olması gerektiğini belirtir. Bu bağlamda hareket sürekli vardır ve bu şekilde varlığını devam ettirecektir.²⁵⁰

Bazı nesnelere hareketsizken bazı nesnelere hareket halindedir. Hareket eden nesnelere her zaman bir hareket ettiricisi vardır. Bu şey onun hareket etme sebebidir. Örneğin ağır nesne hafif hareket ettirebilir. Ağır nesne de aynı şekilde kendinden daha ağır bir nesne tarafından hareket ettirilebilir.²⁵¹ Tüm hareket bu şekilde açıklandıktan

²⁴⁸ Aristotele, *Pyhsics*, IV. 9.

²⁴⁹ Aristotele, *Pyhsics*, IV. 9.; Atomcuların, atomların arasındaki mesafeyi boşluk olarak kabulü bu açıklama ile reddedilmektedir. Onların boşluk olarak kabul ettikleri aslında cisimlerin arasındaki seyreklik veya sıklıktır. Ancak seyreklik veya sıklık bir çeşit boşluk değil, cisimlerin kapladığı yerin hacimsel farklılığının açıklanması bağlamındadır.

²⁵⁰ Aristotele, *Pyhsics*, VIII. 1.

²⁵¹ Aristotele, *Pyhsics*, VIII. 4.

sonra, önemli olan nokta, hareketin başlangıcıdır. Mantıksal olarak hareket ettiriciler sonsuz başa kadar götürülemeyeceğinden, bu hareket ettiricilerin başında hareketten münezze bir hareket etmeyen hareket ettiricinin bulunması gerekir. Bu da ilk hareket ettiricidir. İlk hareket ettirici ezeli ve ebedi olmakla birlikte tektir. Birden fazla hareketsiz hareket ettiricinin bulunması da imkânsızdır.²⁵² İlk hareket ettirici diğer harekete sebep olanlardan her yönden farklıdır. İlk Hareket ettiricisinin hareketi anlık, durmaya meyilli veya belli bir zaman için duran bir hareket tarzı değildir. Böylesi bir nitelik onun hareketinden önce başka hareketlerin varlığını ifade eder. Şayet böyle bir şey olursa, ilk hareket ettiricinin hareketi ilk hareket sayılamaz.²⁵³ Tüm bu ifadeler bize gösterir ki, Aristoteles'e göre ilk hareketin bir başlangıcı olmayacağı için onun zamansal bir karşılığından bahsedilemez. Onun hareketi aynı zamanda sonsuzdur.

Hareketin içerisinde en mükemmel olanı dairesel harekettir. Çünkü dairesel hareket sürekli ve sonsuz olandır. Aynı zamanda dairesel hareket yer değiştirme hareketinin bir türüdür. Göksel cisimlerin hareketinin mükemmelliği ve sürekli oluşu da dairesel hareket olmasından kaynaklıdır. Ayrıca ilk hareket ettirici parçaları ve büyüklüğü olan bir yapıda değildir.²⁵⁴ İlk hareket ettirilen de göksel cisimlerdir. Aristoteles İlk hareket ettirici hakkında *Fizik* kitabında bu kadar bilgi vermekle yetinmektedir. Metafizik bölümünde ise, konuyu daha detaylı bir şekilde izah etmektedir. Aristoteles'in fizik

²⁵² Aristotle, *Pyhsics*, VIII. 5.

²⁵³ Solmsen, *Aristotle's System of The Physical World: A Comparison With His Predecessors*, s.194.

²⁵⁴ Aristotle, *Pyhsics*, VIII. 7.-9.; İlk Hareket ettirici ilk suret olarak da isimlendirilir. Çünkü suretlerin fiilleri, madde de bulunmayan ilk suretin fiilinde son bulur. Bkz: İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit, cilt. 2, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2016, s.142.

alanında madde hakkında söyleyecekleri bu kadar olmakla birlikte, konunun daha iyi anlaşılması açısından metafizikte madde algısını incelemeye devam edeceğiz. Ancak belirtmemiz gerekir ki, İslam filozofları özellikle Aristoteles'in İlk hareket ettiricisinin konumunu kendisinden oldukça farklı bir zemine götürmüşlerdir. Aristoteles'e göre mekanik bir evren algısı İslam filozoflarının harekete yön veren ilkesi ile her an etki halinde olan bir yapıya bürünmüştür.

2.2.2. Aristoteles'e Göre Metafizik Bağlamında Heyülâ'nın Tespiti

Antik Yunan filozofları doğadaki oluş ve değişimi fark ederek, bu oluş ve değişimin sebeplerini araştırma gayreti içerisine girmişlerdir. Aristoteles de bu soruna kayıtsız kalmamış evren içerisindeki değişimi ve oluşu anlamlı kılmamanın yollarını aramıştır. Bu arayışta Aristoteles'in fizik ve metafizik bağlamında konuya ele alarak tam bir bütünlük içerisinde teorisini şekillendirmiştir. Bu bir bakıma heyülânın yalnızca fiziksel varlık alanı değil metafiziksel varlık alanının da temel kavramı olduğunu kanıtlar niteliktedir. Önceki filozoflar doğa olaylarını açıklarken, görünen bir nesnenin diğerlerine hükmettiği veya aslında görünen tüm nesnelerin tek bir nesneden meydana geldiği görüşünü ileri sürmüşlerdir. Bu akım, Platon'un görünen ve fiziki olan nesnenin ardında bir çeşit görünmeyen varlıklardan da bahsetmesi ile konunun farklı bir zeminde değerlendirilmesine yol açmış olduğu söylenebilir. Platon'un bu girişimi, Parmenidesçi varlık anlayışıyla Sokrates'in ahlaki erdemlerini ki bunlar maddi olmayan şeylerdir, bir araya getiren İdealar düşüncesini ortaya atarak gerçekleştirmiştir.²⁵⁵

²⁵⁵ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, cilt. 3, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, cilt 3, s.121.

Aristoteles'in konu hakkındaki görüşlerini Metafizik bağlamında incelemesine başlamadan önce, Metafizik ilminin ilgilendiği konuyu belirlemek doğru bir yaklaşım olacaktır. Aristoteles bilimleri en genel anlamda üç farklı kategoride incelemiştir.

1. Matematik: hareketsiz olan cevhersel bir varlığa sahip olmayan ve bağımsız varlığa sahip olan nesnelere inceler.

2. Fizik: Yukarıda üzerinde detaylıca durduğumuz fizik alanı genel olarak hareket, oluş ve yok oluş içerisinde olan nesnelere inceler. Ayrıca fizik şeylerin ilk nedenlerini yani maddi, formel, fâil ve gaye nedenini inceler.²⁵⁶

3. Metafizik: tüm nedenlerin bilgisi olan, en yüksek ilim olan ve bilgiyi bizatihi kendisi için arayan ve insanlığın en üstün ilmidir.²⁵⁷ Metafizik tüm varlıklara varlık veren ilk varlığı ele alır. Bu ele alış şekli ise, varlığı varlık olmak bakımından ele almaktır. Bu bağlamda metafiziğin konusunu cevherler oluşturur. Bu cevherler bağımsız bir varlığa sahip olan ve hareket içinde ele alınamayan şeylerdir.

Aristoteles'in felsefesinde hareket içinde olmayan, oluş ve bozulmaya tabi tutulamayan ve bağımsız olan varlık Tanrı'dır. Yanı sıra Tanrı'yı Akıl olarak nitelendirmiştir. Tanrısal aklın ayüstü âlemdeki göksel cisimlerin akıllarının da Tanrısal nitelikte olduğunu varsayarak onları da Metafizik'in inceleme konusu içerisine dâhil etmiştir.²⁵⁸ Aristoteles'in Metafiziğin konusunu belirlerken kullandığı en genel tanımlar ise şu şekildedir:

“Varlık bakımından varlığı ve ona özgü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen bilim” .²⁵⁹

²⁵⁶ Aristotle, *Metaphysics*, A. 10.

²⁵⁷ Aristotle, *Metaphysics*, A. 1.

²⁵⁸ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 3, cilt, 3, s.116.

²⁵⁹ Aristotle, *Metaphysics*, IV.

2.2.2.1 Cevher Kavramı Bağlamında Heyülā

Aristoteles'in Heyülā kavramını metafizik düzlemde incelemesine geçmeden önce cevher kavramının da irdelenmesi gerekir. Cevher hakkında bir inceleme cevherin nedenlerini, ilkelerini ve unsurlarını kapsayan bir çalışmadır.²⁶⁰ İlke, şeyde ve şeyin dışında mevcut olana; illet, fâil ve gaye başta olmak üzere dört illete; unsur da şeyde mevcut olan illetlere verilen isimdir.²⁶¹ Öncelikle cevherlerin kategoriler ile arasındaki ilişkiden söz etmek yerinde olacaktır. Genel olarak cevherler zaman, tanım ve bilgi bakımından kategorilerden önce gelir.²⁶²

1. Kategoriler bağımsız olarak var olamazken cevherler bağımsız olarak var olabilirler. Cevher, kendisini oluşturan nitelik, nicelik gibi şeylerle birlikte bütüncül bir varlıktır. Cevherler nitelikler gerektirir. Fakat bu nitelikler cevherin dışarıdan ihtiyaç duyduğu veya kendi dışından bir şey değildir. Nitelik sadece bir cevherde varlık bulabilen bir çeşit soyutlamadır. Aristoteles cevheri bireysel şey olarak görmektedir. Bu cevherler ikinci dereceden tümeller olduğu için kendi başlarına varlık alanına çıkamazlar. Bu bakımdan asıl manada Varlık yani mutlak anlamda Varlık ancak cevher olarak nitelenebilir.²⁶³
2. Cevher, tanım bakımından önce gelir. Bir kategorideki şeyi tanımlamak için öncelikle o tanıma cevherin tanımını koymak gereklidir. Yani cevheri tanımlamak için farklı bir kategorideki herhangi bir şeyin tanımına ihtiyaç

²⁶⁰ Aristotle, *Metaphysics*, (1042 a5-6).

²⁶¹ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 2, s.538.

²⁶² İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 2, s. 98.

²⁶³ Ross, *Aristoteles*, s.260.

duymayız.²⁶⁴ Her varlığın tanımında onun cevherinün tanımı zorunlu olarak içerilmiş bulunduğundan cevher tanım bakımından da ilktir. Aristoteles cevheri tanımlarken tanıma başka kategorideki herhangi bir şeyin tanımını eklemek zorunda olunmadığını açıklar. Fakat bu duruma David Ross şu şekilde karşı çıkmaktadır: Ross'a göre bir cevherin her ayrımı bir niteliktir. Bu sebepten Aristoteles'in yapmış olduğu çıkarım doğru değildir.²⁶⁵

3. Cevher bilgi açısından önce gelir. Cevher haricindeki hangi kategorideki bir şeyin bilgisine sahip olmak isteniyorsa, o şeyin niteliklerini değil ne olduğunu yani cevherinin ne olduğu sorulmuş olur. Yani şeyin arazlarından hiçbiri arazın mahiyeti açısından nitelik mi nicelik mi olduğu bilinmeksizin tarifi mümkün değildir.²⁶⁶ Aristoteles bu açıklamasına istinaden onun cevheri somut varlık olarak değil, özsel doğa olarak düşündüğü sonucuna varılabilir.²⁶⁷

Cevherin varlığı ve cevherin kategorilerle arasındaki ayrım noktası Aristoteles için oldukça açıktır. Aristoteles'in nitelik ve cevher arasında net bir ayrıma gitmesinin ana sebebi değişme olayıdır. Çünkü Aristoteles'e göre cevher kavramının önemi değişene

²⁶⁴ Buradaki öncelikten kasıt zaman bakımından önce olmasıdır. Cevher, zaman bakımından sahip olduğu niteliklerden önce gelir. Aristoteles diğer kategorilerden farklı olarak sadece cevherin bağımsız bir varlığa sahip olabileceğini vurgulamak ister. Bu bakımdan cevher tüm nitelikleri ve bağıntıları ile kendi kendine yeter bir yapıdadır. Bu açıklama birinci dereceden cevher için geçerli iken ikinci dereceden cevher söz konusu olduğunda o, tümel olduğundan içine aldığı bireylerin dışında bir varlığa sahip olamaz. Bkz: Ross, *Aristoteles*, ss. 91-92., Aristotle, *Metafizik*, (1028 a35-36).

²⁶⁵ Ross, *Aristoteles*, s. 261.

²⁶⁶ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 2., s.102.

²⁶⁷ Ross, *Aristoteles*, s.261.

karşı değişmezliği vurgulamak açısındandır.²⁶⁸ Nitelik değişmezken, yerini sadece diğer bir niteliğe bırakır. Eğer gerçek anlamda bir değişmeden söz ediyorsak o zaman niteliklerden de ayrı bir cevher olması gerekir. Aristoteles özellikle Platon'un varlık anlayışına bu düşünce çerçevesinde karşı çıkmaktadır. Platon varlığı en yüksek cins olarak ele alırken aynı zamanda var olan her şey arasında bir çeşit birlik görmektedir. İdealar bir ve aynı anlamda vardır. Bu sebeple duyusal şeyler var değildirler. Yani Platon, duyusal şeyler ile ideaların aynı gerçekliğe sahip olduğunu düşünmez. Aristoteles bu düşünceye karşı olarak, varlığı tek değil çok anlamlı bir tanımlamaya tabi tutmaktadır. Sonuç olarak birinci dereceden cevherlerin yanında ikinci dereceden cevherin, yani akılsal-ideal varlığın yanında duyusal varlığı da kabul etmektedir.²⁶⁹ Bu düşüncenin ürünü olarak birincil dereceden cevherlerde onları cevher kabul ettiren şeyin yani belirleyici unsurun ne olduğunu sorgulamak gerekir. Bu madde (heyülā) mi yoksa form mudur?

Bu soruyu cevaplamaadan önce dayanak olarak cevher ve varlık-mahiyet kavramları hakkında belirtilmesi gereken şeyler vardır. Cevher birçok anlamı ifade etmekle birlikte temelde öz (mahiyet), tümel, cins ve özne (İlk Mevzu/Taşıyıcı)²⁷⁰ olarak ele

²⁶⁸ Cevher (Substance, Attribute, Substratum) tüm arazların ve yüklemelerin dayandığı şeydir. Bkz: William E. Abraham, "Substance and Attribute," *The Oxford Companion To Philosophy*, editör. Ted Honderich, New York, Oxford University Press, 2005. S.901.; Ülken, *Varlık ve Oluş*, s.87.

²⁶⁹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 3, s.125.

²⁷⁰ Aristoteles'e göre doğa bilimci heyülāyı değişimin ilkesi olması bakımından metafizik bilimci ise; onu bilkuvvce cevher olması bakımından incelemeye alır. Bkz: İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 2, s.142.

almaktadır.²⁷¹ Aristoteles'e göre mahiyet, tümel ve cins'in cevher zannedildiğini ancak bir şeyin gerçek anlamda cevherini oluşturan şey onun öznesi olduğunu belirtir. Özne diğer şeylerin kendi üzerine yüklendiği şeydir. Aynı zamanda o hiçbir şekilde başka şeyin üzerine yüklenemez. Formun da cevher kabul edilmesi mevzunun kurucusu olması bakımındandır. Bu ikisinden meydana gelen birleşimin de, heyulā ve suret birlikteliği açısından cevher olması düşünülür. Sonuçta özne ya o şeyin maddesi ya formu veya madde ve formun birleşmesinden meydana gelen şeydir.²⁷² Bu açıklamaya binaen cevher, şayet form maddeden önce gelirse ve ondan daha üst bir gerçekliğe sahipse²⁷³ doğal olarak madde ve formun birleşiminden de önce gelir. Tüm nitelikler ortadan kalktığından geriye maddeden başka bir şey kalmadığından madde de cevherdir. Bir şeyin kendisini niteleyen tüm özelliklerinden arındırıldığında geriye yalnızca madde kaldığından madde zorunlu biricik cevher olarak kabul edilmek durumunda kalır. Aristoteles'in burada maddeden kast ettiği şey ise; nitelik, nicelik ve bunların dışındaki kategorilerin diğer mevcutları olmaksızın bizatihi mevcut olan şeydir. Bu durumda madde bütün şeylerin yani on kategorinin bilkuvve mevcudu olduğu şeklinde tarif edilir. Bu tarif maddenin salt kuvve niteliğinde olduğunun delilidir.²⁷⁴

²⁷¹ Ahmet Arslan bu sınıflamaya dair verdiği açıklamada, öz kavramını mahiyet olarak ele almıştır. Bkz: Aristoteles, *Metafizik*, s.346; İbn Rüşd, özne yerine İlk Mevzu/Taşıyıcı kavramını seçmiştir. Bkz: İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 2, s.120.

²⁷² Madde olarak kast edilen tunç, form olarak kast edilen onun sahip olduğu biçim ve her ikisinin birleşiminden kat edilen cisim ise heykeldir. Bkz: Z, 1029, İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 2, s.124.

²⁷³ Aquinas, *On Being and Essence*, not 1279

²⁷⁴ Aristotle, *Metaphysics*, (1029 a20-25).; İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 2, s.134., Bkz: Askı 380, 33.; Yukarıda sayılan olgulardan ötürü madde kavramı

Varlığın mahiyeti yani özü başka bir ifadeyle doğası gereği olan şeydir. Bu açıklamaya ek olarak kast edilen öz kendinde bulunan bir şeydir. Bir şeyin bir yüklem olarak başka bir şeye yüklenmesi durumunda oluşan birleşik varlık bireysel bir özü ifade etmeyeceğinden, yani cevherlere dair bir özü ifade etmediğinden asıl anlamda mahiyetinden de bahsedilemez. Aynı şekilde bu ifade ile tanımın mahiyetin tanımı olduğu ve mahiyetin ancak cevherlerde bulunduğu anlaşılmaktadır.²⁷⁵ İlk ve kendi kendisinden dolayı var kabul edilen varlıkta ise varlık ve mahiyet bir ve aynı şeydir.²⁷⁶

2.2.2.2. Heyülā ve Form İlişkisi

Aristoteles cevher kavramını bu şekilde ele aldıktan sonra tüm bilfiil varlıkların içerisinde form ve madde kavramlarını tespit etmekle araştırmasını derinleştirir. Bu bağlamda maddeyi fizik ve metafiziğin ilkesi olarak, yersel madde, niteliksel madde, boyutsal madde ve oluş-bozuluşun maddesi olarak dört kısımda inceler. Bu dört unsurdan ikincinin birinciyi, üçüncünün ikinciyi, dördüncü ve üçüncünün ise birbirlerini gerektirdiğini vurgular.²⁷⁷ Bu bakımdan sadece yer değiştirme işlevini gören maddenin sahip olduğu şeyin, oluş-bozuluş işlevini gösteren şeye ait maddesine sahip olmasını gerekli kılmaz. Bu bakımdan yersel madde mantıksal bakımdan diğer hepsinden

türetilmiştir. Bkz: Kenny, *Ancient Philosophy: A New History of Western Philosophy*, s.192.

²⁷⁵ Aristotle, *Metaphysics*, (Z. 1029-1031).; İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 2, s.204.

²⁷⁶ Aristotle, *Metaphysics*, (1032a).; Leclerc, "The Nature of Physical Existence", s.114.

²⁷⁷ Aristoteles, *Metaphysics*, 1042-b.

bağımsızdır ve onlardan hariç varlık gösterebilir.²⁷⁸ Son üç madde türü ayaltı âlem için tüm nesnelere geçerli olmakla birlikte bir arada bulunurlar. Bu kategorideki maddelerin yoğunluk derecelerine göre oluşturdukları nesnelere de farklılık arz eder. Bu bağlamda maddeyi duyusal ve akılsal olarak ele alan Aristoteles, duyusal maddenin²⁷⁹ kesinlikle yersel maddeyi barındırmasını zorunlu görürken akılsal maddenin ise duyusal varlıklar olarak ele alınmayacağından, duyusal varlıklarda soyutlama yoluyla ulaşılan şey olduğu düşüncesindedir.²⁸⁰ Bu bakımdan ayaltı âlemdeki cisimlerden duyusal madde soyutlanabildiğinde ulaşılan şey salt formdur. Yani akılsal varlıkların maddesi yoktur. Bu açıklamalara binaen Aristoteles'in ilk madde hakkındaki düşüncelerini ele alabiliriz.

İlk madde varlığını tek başına ortaya koyabilen bir şey değil, kendisini ancak birleşik bir maddede öge olarak ortaya çıkaran şeydir. Onun ilk birleşimi temel karşıtlar olan sıcaklık-soğukluk veya kuruluk-yaşlılık gibi niteliklerde gözlenebilmektedir. Daha sonra bu niteliklerden yapısı bakımından en saf olan dört unsur ve bunların birleşiminden ise tüm nesnelere meydana gelir. Meydana gelen şeyler birleşik madde niteliğindedir. Birleşik yapıdaki tüm varlıklarda ise madde ve form birlikteliği devamlılığını

²⁷⁸ Yalnızca yer değiştirme maddesine sahip olan şeyler göksel cisimler örnek verilebilir.

Bu cisimlerde oluş-bozuluş söz konusu değilken hareket yani yer değiştirme işlevinden bahsedilmelidir. Bkz: Ross, *Aristoteles*, s. 263.; Aristoteles, *Metafizik*, Aristoteles, s. 415.

²⁷⁹ Ayaltı âlemdeki bilfiil tüm nesnelere yersel madde ve formun bir araya gelmesinden meydana gelirler.

²⁸⁰ 1036a, David Ross Akılsal madde için uzaysal uzam kavramını kullanmıştır. Platon ve Aristoteles'in bu konuda ayrıldıkları nokta; Platon uzamı İdealar'ın oluşturduğu şeyin maddesi olarak ele alırken Aristoteles, uzamı duyusal şeylerle birlikte bulunmasına rağmen bu nesnelere kendisinden yapıldıkları madde olarak kabul etmemesidir. Bkz: Ross, *Aristoteles*, ss. 264-265.

sürdürmektedir. Aristoteles bu açıklamasıyla birlikte somut cevherlerde bireyselleştirici²⁸¹ ilkeyi maddede görür.²⁸² Maddeye dair verilen bu izahtan sonra onun, form ile birleşmesinden meydana gelen oluş ve formundan ayrılmasıyla meydana gelen bozulma durumlarını incelemek yerinde olacaktır.

2.2.2.3. Varlık, Oluş ve Değişme Bağlamında Heyülâ'nın Tespiti

Varlık adına yapılan araştırmaların büyük bir bölümü aslında varlığın nasıl meydana geldiğini yani oluşunu izah yönünde olmuştur. Çünkü oluşun izahı aynı zamanda bozuluşun da izahıdır. Bu nedenle varlık ve oluş-bozuluş bağıntısında heyülâ kavramının rolünü ve ilişkisini görmek açısından Aristoteles'in konu hakkındaki görüşleri ele alınacaktır. Oluş Aristoteles'e göre üç farklı grupta incelenmektedir.

1. Doğal olarak meydana gelme (kendisiyle aynı adı taşıyan şeyden meydana gelme),
2. Sanatsal açıdan meydana gelme (kendisiyle aynı adı taşıyan bir parçasından meydana gelme),
3. Kendiliğinden yani rastlantısal olarak meydana gelme,

Hayvan, bitki ve insanın meydana gelişi doğal, evin oluşumu sanatsal ve sağlığın oluşumu ise kendiliğinden oluşuma örnek olarak verilebilir.²⁸³ Doğal olarak meydana gelen şeylerde meydana gelecek olan şeyin özelliklerini barındıran fâil, meydana gelmeye

²⁸¹ Aristoteles, *Metaphysics*, 1034a 5-10, 1016b32, 1035 b 25-30 maddelerinde konu hakkında araştırmalar yapılmıştır.

²⁸² Ross'a göre bunun nedeni Aristoteles'in maddeyi zihnin en alt türü olarak görmesidir. Konu hakkındaki tartışmalar için Bkz: 1036a-1071a

²⁸³ Aristoteles, *Metafizik*, s.363.

zemin hazırlayan madde ve meydana gelen yeni bir birey bulunması gerekir. Tüm oluş biçimlerinde asıl olan maddenin varlığıdır. Burada zeminden kasıt maddenin oluşuna imkân hazırlanmasıdır.²⁸⁴ Aristoteles'in bu noktaya işaret etmesinin nedeni ise, onun felsefesinde hiçbir şeyden bir şeyin çıkamayacağı düşüncesidir. Oluşun imkânı, öncesinde o oluşa zemin hazırlayacak şeyin varlığı ile mümkündür. Burada Aristoteles cinsin ayrımla olan ilişkisinin benzerini madde ve form ilişkisine benzetmektedir. Cins tüm varlıklarda ortak olan maddeyi/heyülâyı, ayırım ise formu temsil etmektedir.

Oluşun izahında maddi nedeni belirten “şundan” söylemidir. Örneğin heykelin tunçtan veya taştan denilmesi gibidir. Burada dikkat çekilen husus ise, heykeli ifade ederken “tunçtan” ifadesinin kullanılması onun maddesine yapılan bir vurgudur. Heykel tunç değildir. Yapı malzemesi tunçtur. Oluşan yeni ürüne heykel denilmesinin nedeni madde ve formun varlığıdır. Heykeli oluşturan tunç maddesi onu tunç yapmaz.

Aristoteles, oluş hakkında sorulması gereken bir şeyin de “Neden bazı oluşumların aynı şekilde meydana gelmez?” sorusunun olduğunu belirtir. Örneğin bir ev neden aynı formda değil de farklı formlarda meydana gelebilmektedir. Çünkü evi oluşturan maddelerin yani taşlar veya odunların sahip oldukları hareketin kısıtlı olmasıdır. Bu kısıtlılık onların dışarıdan bir etki ile daha farklı şekil alabilmesi sonucunu doğurur. Evin oluşumu her ne kadar malzeme ile alakalıysa da o sanatkâr olmadan oluşunu tamamlayamaz. Burada dikkati çeken bir husus da, evin heyülâsı²⁸⁵ olan maddelerin sahip oldukları hareketlerdir. Örneğin, bir taş aşağıya doğru doğal bir hareketi

²⁸⁴ Aristotle, *Metaphysics*,1032a 15-25

²⁸⁵ Buradaki heyülâdan kasıt fiziksel olan maddedir. Örneğin madde ve formdan meydana gelen taş veya benzeri diğer maddelerdir.

gerçekleştirebilmektedir.²⁸⁶ Fakat taşın sadece bu hareketi ile evi oluşturabilmesi mümkün değildir.²⁸⁷

Aristoteles bu aşamada farklı oluşumlara temel olacak bir söylem ortaya atmaktadır. Aşağıdaki pasajın konu bağlamında incelenmesinde fayda vardır:

“Tabiattan kurtulmuş olan şeyler de bunun gibidir. Zira tohumun oluşturması/yapması, tıpkı zanaattan olanlar gibidir. Şöyle ki onda bilkuvve suret bulunur ve tohumun²⁸⁸ kendisinden oluştuğu şey, bir şekilde isim bakımından müşterektir. Zira her şeyin, insanın insandan olması durumu gibi olmasını talep etmek gerekmez. Zira kadın da erkektendir. Bu nedenle bir tür kusur olmadıkça, katır, katırdan olmaz. Kendiliğinden olanların tümüne gelince, bunlar tıpkı maddesinin, kendiliğinden hareket etme kuvvesi bulunanlar gibi olur ki bu (hareket kuvvesi)tohumun hareket ettirdiği hareket (kuvvesi) gibidir. Maddesinde bu kuvve bulunmayanların tümü ise, bir tür başkasından olur, bunlardan değil.”²⁸⁹

Yukarıdaki pasaja göre oluşun doğal, sanatsal veya rastlantısal her çeşidinde maddenin belirleyici rol oynadığı görülmektedir. Hiçten hiç çıkmayacağı vurgusu da bu

²⁸⁶ Aristoteles’in işaret ettiği şekilde maddelerin kendine özgü bir takım hareketleri vardır. Bu hareket taşın doğasından kaynaklı bir hareket olarak resmedilmiştir. Kanaatimizce her ne kadar burada kastedilen taşın kendine özgü hareketinin dışına çıkmayacak olması ise de, taştaki hareketin varlığı onun canlılığının ispatı gibi gözükmektedir.

²⁸⁷ Aristotle, *Metaphysics*, 1034a 15-20.

²⁸⁸ Ahmet Arslan Metafizik çevirisinde İbn Rüşd’ün tohum teriminin yerine sperma terimi kullanmayı tercih etmiştir. Bkz: Aristoteles, *Metafizik*, s. 375.

²⁸⁹ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 2, s.304.

şekilde tekrar edilmiştir. Önemli olan temel maddenin bu üç çeşit oluş yolu ile şeyleri meydana getirmesidir. İnsandan insan meydana gelmesinin mümkün olduğu gibi, bazı rastlantılar sonucu farklılıkların da meydana gelmesi mümkündür. Katırdan katırın doğmaması buna örnek verilebilir. Bu pasajdan çıkarılabilecek diğer bir yargı da Aristoteles'in kendiliğinden türemeyi kabul ettiği'dir.²⁹⁰ Ancak konumuz itibariyle vurgulamamız gereken, heyūlā konumunda olan maddenin ki bu madde fiziksel anlamda veya metafizik anlamda heyūlā olabilir, tüm oluş hadisesi için bir dayanak ve malzeme rolü üstlendiğidir. Oluş hangi şekilde ve gaye ile olursa olsun, onun bu şeklini ve gayesini gerçekleştirebilmesi için maddeye ihtiyacı vardır. Açıklamamızdaki kasıt nedenler arasında bir üstünlük çabasına gitmek değil, maddi nedenin yani maddenin oluştaki rolüne vurgu yapmaktır.

2.2.2.4. Kuvve ve Fiil Kuramında Heyūlā'nın Rolü

Aristoteles oluşu izah ettikten sonra kuvve (*dunamis*) ve fiil (*entelekheia-energia*) kavramlarının analizini ve bu iki kavram arasındaki ilişkiyi araştırmaya koyulur.²⁹¹ Oluş için, oluşa konu olan nesneye uygun şekildeki maddenin gerekliliği hakkında oldukça net ifadeler kullanır. Aristoteles bu aşamada maddenin zıtlıklarla ilişkisini de inceler. Maddedeki zıtlıklar, şarap ve sirke örneğinde olduğu gibi muhtevaları bakımından birbirine zıt maddelerdir. Fakat bu iki maddenin ana kaynağı sudur. Buradaki ana tartışma

²⁹⁰ Konu hakkındaki tartışma özellikle insan neslinin oluşumu hakkında ortaya atılan teorilerden olan, kendinden türemeyi akıllara getirmektedir.

²⁹¹ Aristoteles, imkan kavramını Metafizik eserinde daha çok kuvve kavramı ile bağlantılı bir şekilde kullanmıştır. Bkz: Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles' ten İbn Sīnā'ya İmkanın Tarihi*, s.33.

konusu, şarap ve sirkenin suyun yapısında bilkuvve bulunup bulunmadığıdır. Aristoteles suyun şarap halini almasına olumluluk olarak bakarken, sirke durumunu almasını doğaya aykırı olan olumsuz bir şey olarak kabul eder. Belirtilmek istenen ise, şarabın sirkeye dönüşmesinde sirkenin heyūlāsının şarap değil su olmasıdır. Çünkü sirkeye madde olabilecek şey ancak sudur. Şarap sirkeye dönüşürken önce suya sonra sirkeye dönüşür. Dolayısıyla zıtlar birbirinden oluşamadıkları için birbirlerine heyūlā olamazlar.²⁹²

Kuvve ve fiil ilişkisi oluşa tabi varlıklardaki bilkuvvenin bilfiil hale geçmesi yönünden önemlidir. Bu geçişi sağlayan ana şey Aristoteles'e göre fâil nedendir. Yani sıra madde ve formun birliği onların özünün doğal bir sonucudur. Yani bilkuvve kürenin bilfiil küre haline gelmesi bu iki kavramın özünden kaynaklanmaktadır.²⁹³ Bu çıkarım akılsal ve duyusal maddeler için de geçerlidir. Örneğin, daire bir çeşit düzlemsel şekildir. Bu düzlemsel şekil onun akılsal maddesini teşkil eder. Nesnedeki yakın madde ve form bir ve aynı şeydir. Ayrıldıkları yer ise, birinin kuvve birinin fiil olmasıdır. Bu ikisinin nasıl birleştiğini sormanın ise Aristoteles'e göre hiçbir anlamı ve amacı yoktur. Aristoteles'in bu teorisi Descartes'in ortaya atmış olduğu cevherlerin birbiri ile ilişkisi problemini de açık bir çözüme kavuşturmuştur. Form maddenin tam anlamıyla kabul edebileceği bir şeydir. Yani madde kendisine uygun olan formu kabul etmektedir.²⁹⁴

²⁹² Aristoteles, *Metaphysics*, 1044b 20-30., Ps-Alek 559, 35-38. Aristoteles, *Metafizik*, s. 425.

²⁹³ Aristoteles, *Metaphysics*, 1045a 20-33. Aristoteles, *Metafizik*, s. 427., Buradaki kast edilen fâil neden, İslam felsefi geleneğinde kast edilen fâil nedenden farklıdır. Konu ilerleyen bölümlerde detaylıca ele alınacaktır.

²⁹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, ss. 428-429., Aristoteles'in her maddenin her formu kabul etmeyeceğini izah eden marangoz ve flüt örneği için bkz: Aristoteles, *Fizik*, II, 194b -9.

Kuvve (*dunamis*) tam anlamıyla bir potansiyel durumu iken, kuvvenin veya gücün zıddı ise yoksunluğu işaret eder. Yoksunluk biri geçici biri sürekli olmak üzere iki çeşittir. Kuvveye sahip olmama durumu (*adunamia*), “ya mutlak anlamda yoksun olma ya da yine doğal olarak ona sahip olması gereken bir zamanda ona sahip olmaması anlamında *ondan yoksun olması*” şeklinde tarif edilmektedir.²⁹⁵ İyi görememek geçici ve kısmi bir yoksunluk hali iken, körlük görme fiilinden tam manasıyla eksik kalınma halidir. Aristoteles yoksunluk hakkında bu bilgiyi vererek varlık sahasında kuvvenin önemini vurgulamak ister. Fiziksel olarak bir şeyin nakıs olması onun, o güçten yani kuvveden mahrum olması bakımındandır.²⁹⁶ Fakat yokluk anlamındaki yoksunluk ki buradan mutlak yokluğu kast ediyoruz, imkân halini tam manasıyla ortadan kaldırmak anlamına gelir. Bu ise muhal bir durumdur.

Aristoteles mümkün kavramı üzerinde oldukça geniş bir akıl yürütme yaparak muhal olan durumları ortadan kaldırmaya çalışır. Aristoteles’e göre mümkün, “doğru olandır” formunda (*dunaton*) bilfiil var olanları; “doğru olma ihtimaline sahiptir” formunda (*endekhomeion*) henüz bilfiil var olmamakla birlikte bilfiil var olabilecek şeyleri nitelemektedir.²⁹⁷ Megaralılar’ın²⁹⁸ kuvve ve fiili özdeş kabul eden düşüncesini açık bir şekilde eleştiriye tabi tutar ve mümkün kavramını merkeze yerleştirerek yeni bir teori ortaya atar. Aristoteles’in Megaralıları eleştirisindeki en önemli nokta, böylesi bir

²⁹⁵ Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles' ten İbn Sînâ'ya İmkanın Tarihi*, s.43.

²⁹⁶ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 2, s. 682.

²⁹⁷ Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles' ten İbn Sînâ'ya İmkanın Tarihi*, s.43.

²⁹⁸ Megara Antik dönem felsefe okullarından biridir. Megaralılar gerçekleşenin tek olduğunu, başka hallerin imkansızlığını savunan bir düşünceye sahiptirler. Megaralıların yaptığı gibi kuvve ve fiilin özdeşliğini savunmak imkan ve oluş kavramlarını reddetmek anlamına gelir. Bkz: Aristoteles, *Metafizik*, ss. 437-438.

düşünceyi benimsemenin hareketi ve oluşu yok saymak sonucunu doğurmasındandır. Aristoteles mümkün kavramını felsefesinde gerekli görür. Çünkü bu sayede kuvve ve fiilin özdeş olmadığı belirterek hareket ve oluş mantıksal düzeyde açıklamaya kavuşabilecektir. Kuvve fiilin mukabili konumundadır. Bu sebeple de kuvve ve fiil aynı anda birlikte bulunamazlar.²⁹⁹ Konuyu daha açık ifade edebilmek için Aristoteles'in mümkün kavramı hakkındaki şu tanımını incelemek gerekir:

“Kuvve olarak kendisine sahip olduğu söylenen fiile geçişi hiçbir imkânsızlık içermeyen şey, mümkündür.”³⁰⁰

Aristoteles mümkün kavramını bu şekilde açıklayarak hareket ve oluşa çok geniş bir alan sunmaktadır. Eğer bir varlık koşma kuvvesine sahipse koşabilir. Aynı zamanda koşmayabilir. Bu iki olay da mümkündür. Hareket var olmayan şeylere yüklenebilen bir kavram değildir. Hareket bir bakıma en mükemmel fiildir.³⁰¹ Sonuç olarak bilfiil varlık gerçekten varı kast eder. Bilfiil olarak var olmayan şeyler ise bilkuvve halde var olabilir. Madum olan şeyin mevcut olmadığına oluşması mümkün iken, oluşmuş olanın da oluşmaması imkânsızdır.³⁰²

Mümkün kavramının tartışıldığı bu alanda imkânsız kavramının da ele alınması gerekir. İmkânsız kuvveden yoksun olandır. Kuvveden yoksun olmak, olmamak anlamındadır. Bu aşamada karıştırılmaması gereken şey ise, mümkün olan ama hiçbir

²⁹⁹ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 2, s. 698.

³⁰⁰ Aristoteles, *Organon*, çev. H.R. Atademir, MEB, 1966, Birinci Analitikler I, 13, 320 a 18, Aristotele, *Metaphysics*, (1047 a23-25).

³⁰¹ Aristoteles bu noktada *Entellekheia* ve *Energeia* kavramları arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. Bu bağlamda hareketin en mükemmel fiil olabilmesi için iki kavramın bir arada kullanılması gerekir. Aristotele, *Metaphysics*, 1047a 30-35.

³⁰² İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 2, s.710.

zaman gerçekleşmeyecek olan şeyin imkânsız olarak algılanmasıdır. Bu durumda mümkün ve imkânsız arasında bir fark olmadığı ileri sürülmek durumundadır. Fakat yukarıda da açıkladığımız gibi kuvveden yoksun olmak ile yalnızca kuvve halinde olmak arasında büyük bir fark vardır. Bilikuvve halde olmakla birlikte bilfiil hale hiçbir zaman geçmemek mümkün kavramının alanı içerisindedir. Şayet mümkünü zorunlu bir şekilde bilfiil olan olarak tanımlarsak o zaman Megaralıların yaptığı gibi kuvve ve fiili varlıkta özdeş kılmış oluruz. O zaman da mümkün kavramı niteliğini yitirmiş olur. Ayrıca kuvve kavramının inkarı oluşun izahının yapılamaması sonucunu doğrumaktadır.³⁰³

Çalışmamızın geldiği bu aşamada kuvve halde olanın fiili hale nasıl geçtiğini açıklamakla devam etmemiz gereklidir. Kuvveyi fiile geçiren şeyde oluşa zemin hazırlayan şartlar ve başka bir belirleyici ögenin bulunması gerekir. Bu öge arzu veya akıllı seçimdir.³⁰⁴ Oluşa zemin hazırlayan şartlardan kasıt, heyülâ ve formdur. Formu kabul edecek heyülânın, o formu kabul etme istidadına geldiği anda oluş meydana gelir. Tabi ki bu oluşu engelleyecek herhangi başka bir neden bulunmadığı sürece bu bir çeşit zorunluluk durumudur. Örneğin, ateşin odunu yakması hareketinde, bu harekete engel bir şey olmadığı sürece yanma olayı gerçekleşir.

Kuvvenin fiile geçişini izah ederken tespit edilmesi gereken bir diğer şey ise, kuvvenin varlıktaki konumudur. Var olan şeyler hakkında yorum yaparken onların kuvvesinin ne olduğu sorusuna verilecek olan cevap değişkenlik gösterecektir. Bir nesne

³⁰³ Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles' ten İbn Sînâ'ya İmkanın Tarihi*, s.47.

³⁰⁴ Aristotle, *Metaphysics*, (1048 a11).; Aristotle, *De Anima*, II, 5., Ayrıca konu hakkında bkz: İbrahim Halil Üçer, "Aristotelesçi Dunamis'in Dönüşümü: İbn Sînâcî Doğal İsti'dād ve Teheyu' Anlayışı Üzerine", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2, 3, 2015, ss. 35-74, ss.38-42.

için kuvve olan diğer bir nesneye göre fiil konumunda olabilir. A durumunda heyūlā³⁰⁵ olarak kabul edilen şey, B durumunda heyūlā ve formdan oluşan bilfiil varlık olarak kabul edilebilir. Örneğin; sedire göre tahta A durumunda olduğu gibi kuvve yani heyūlā konumunda iken, ağaca göre B durumunda olduğu gibi bilfiil konumundadır. Sedir, tahta ve ağaç arasındaki ilişki gibi, fiziksel dünyadaki nesnelere birbirinin kuvvesi olabilmektedir. “Sedir tahtadandır” ifadesinde tahtanın fiziksel anlamda heyūlā olduğunu belirtmiş oluruz. Şayet kendisi ile ilgili bir başka şeyin kendisinden olduğunu söyleyemeyecek bir ilk şey varsa bu şey ilk madde olacaktır.

Metafiziksel anlamdaki heyūlā ise tam anlamıyla salt kuvvedir. Heyūlā ezeli ve ebedidir. Evrendeki tüm bireysel şeyler bünyelerindeki kuvve miktarına göre derecelendirilirler. Heyūlā, tanrı ve akıllar dışındaki tüm varlıklarda bulunur. Göksel cisimlerdeki kuvve miktarı ise en az düzeyde olduğu için onların yapabildiği tek hareket yer değiştirme veya dönme hareketidir. Bu sebeple göksel cisimlerde oluş, bozulmuş, büyüme veya küçülme gibi hareketler gözlenmez. Göksel cisimler bu anlamda tam manasıyla bilfiil olduklarından onların dönme hareketlerinin bir sonu yoktur. Ayrıca göksel cisimlerin heyūlāsında bulunan kuvveler zıtları barındırmaz. Onlarda yalnızca hareket etme kuvve varken sükûnet kuvvesi yoktur. Bu sebeple sürekli dönme hareketine sahiptirler.³⁰⁶

³⁰⁵ Heyūlā kavramının kuvvenin yerine kullanılmış olmasının nedeni; kuvvenin oluş bozulmuş uğrayan nesnelere maddesi olduğu olduğu durumları belirtmek içindir.

³⁰⁶ Aristoteles gök cisimlerinin dairevi ve sürekli hareketlerinin değişmesine yönelik bir teoremin anlamsızlığını bu şekilde ortaya koyarak bazı Doğa filozoflarının konu hakkındaki tedirginliklerinin anlamsız olduğunu belirtmek ister. Burada kast edilen filozof Empedokles'tir.

Yukarıdaki paragrafta Aristoteles'in göksel cisimlerdeki tek yönlü kuvvenin olmasını bünyelerindeki kuvve potansiyelinin en düşük seviyede olmasına bağlamaktadır. Bu sebeple Aristoteles'e göre zıtları barındıran nesnelere oluş ve bozuluşun gerçekleşmesi bu kategorideki varlıkların cevherinin heyülâ yani salt kuvve olmasıdır.³⁰⁷

Aristoteles fizik ve metafizik bağlamında konuyu bu şekilde detaylıca ele almıştır. Bizim bu açıklamalara binaen ulaştığımız sonuç ise, heyülâ kavramının öncelikle iki temel alanda değerlendirilmesinin gerekliliğidir. Fiziksel bağlamda heyülâdan bahsedileceği zaman, filozofun kendisinden önceki madde kavramları ile bazı noktalarda ayrıldığını bazı noktalarda ise aynı fikirleri paylaştığı görülmektedir. Özellikle fizik alandaki varlıkların temelde bazı değişimler ve dönüşümler neticesinde birbirlerini meydana getirdiği gerçeği ortadadır. Bu dönüşüm ve değişim olayları, kimi fiziksel anlamda oluşu kimi ise bozuluşu ifade etmektedir. Bu bağlamda heyülâ kimi zaman ham madde görevi üstlenirken (sedire göre ağacın durumu gibi) kimi zaman da tek tip bir madde (suyun katı, sıvı ve gaz hallerine bürünmesi gibi) olup sadece niteliksel bir takım değişimlere zemin hazırlar. Aristoteles, maddeyi doğanın nedenlerinden birisi olarak kabul eder. Doğadaki hiçbir şeyin nedensiz ve ilkesiz meydana gelemeyeceğini savunan filozof; bu bağlamda maddi nedenin oldukça belirleyici bir rol oynadığını bizlere defalarca vurgular. Ayrıca diğer nedenlerin, hareketin, sonsuz olanın, yerin, boşluğun ve ilk hareket ettiricinin de madde ile olan zorunlu ilişkileri izah etmeyi gerekli görür.

Aristoteles'in fiziki alanda doğa filozofları gibi tek bir ilkeden, arkheden veya her şeyi oluşturan ana maddeden bahsetmediği bilinmelidir. Ona göre fiziksel anlamda heyülâdan kasıt fiziksel bir maddeyi oluşturmak için hammadde görevi üstlenen yine fiziksel bir maddedir. Bu madde sadece tek bir şeyi gerçekleştirmek için bir görev

³⁰⁷ Aristotle, *Metaphysics*, (1050 b25-30).

üstlenebilir. Örneğin, heykelin heyülâsı bronzdur. Ancak bu bronz tabiattaki toprağı veya başka bir ürünün meydana gelmesi için bir temel ilke değildir. Sonuçta fiziksel anlamdaki her madde, diğer bir fiziksel maddenin oluşumuna maddi kaynaklık etmesi bakımından oluşan şeye özgü heyülâdır. Ancak doğa filozoflarının aradıkları temel öge, tüm varlıkların kaynağı olan, her şeyin ondan çıkıp ona döndüğü tarzda temel bir ilkedir.

Aristoteles böylesi bir arayışın ancak metafiziksel bir ilkede olması gerektiğini düşünmektedir. Öncelikle felsefeye yeni bir bakış açısı getiren filozof, madde ve form ayrımını ortaya atar. Aristoteles'e göre metafiziksel anlamdaki heyülâya form bitişerek fiziksel maddeyi oluşturur. Heyülâ formun taşıyıcısı konumundadır. Heyülâ tüm mevcudatın ortak maddesi olması bakımından o, salt kuvve niteliğindedir. Kuvvenin form ile birleşmesi onun fiil hale geçmesi demektir. Bilkuvve heyülâ formla birleştiğinde bilfiil olur. Heyülâ varlığını ancak birleşik bir madde de ortaya koyabilir. Onun duyuşal âlemdeki varlığı ancak formla birleşmiş halde bulunduğu fiziksel varlıklar için geçerlidir. Heyülâ adeta kendisine uygun olan formu bekleyen bir yapıdadır. Bir cismin oluşması için onun amacına yönelik olan maddenin o cismin formu ile birleşmesi gerekir. Bu bağlamda fiziksel heyülâ için de söz konusu olan, belirli bir maddenin meydana gelmesi için belirli kuvvelere sahip olan heyülânın ona ait form ile birleşmesi gerekir.

Aristoteles kâinattaki değişeni açıklamak için, değişenin altında değişmeyen ilkeyi heyülâ olarak tespit etmiştir. Heyülâ formları kabul etme istidadında olduğundan, oluş ve bozuluşun oldukça makul bir şekilde açıklanabildiği bir kavram niteliğini kazanmıştır. Değişen formlar iken değişmeye uğramayan heyülâdır. Formların değişmesi ise, bir formun yerini diğer bir forma bırakması şeklindedir. Sonuç olarak Aristoteles, heyülâya metafiziksel anlamda bir varlık alanı açmazken, onun varlığını ancak birleşik maddede görür. Birleşik maddede ki heyülâ-form ayrımı ise tamamen zihinsel bir ayrımdır. Heyülâyı kuvve olarak ele alan filozof, bu bağlamda da kuvvenin kendisine özgü formu

beklediğini belirterek, meydana gelecek varlığın amacını gerçekleştirmeye yönelik maddesel imkânı kuvvede görür.³⁰⁸

3. Yeni Platonculuk Bağlamında Heyülâ'nın Tespiti

Çalışmamızın geldiği bu noktada, heyülâ kavramının ele alınışı ve kendisine yüklenen anlamları geniş bir çerçevede incelemeye gayret ettik. Yeni Platonculuk olarak isimlendirilen ve en önemli temsilcisi Plotinus olan bu dönemin, heyülâ hakkındaki açıklamaları bizim için oldukça önemlidir. Çünkü İslam Felsefe geleneğine büyük etkileri olan Neoplatonyen teoriler, İslam filozoflarının düşüncelerinin temellerini bulmak ve farklılıkları tespit etmek bakımından detaylıca incelenmesi gereken verilerdir. Heyülâ kavramının, fizik ve metafizik teoriler doğrultusunda Neoplatonyen çizgide hangi açılardan incelendiğinin tespitini yapmak çalışmamızı tamamlayan unsurlardandır.

Yeni Platonculuk akımının kurucusu Plotinus, Platon ve Aristoteles'in görüşlerini sentezleyerek yeni bir düzlemle karşımıza çıkmaktadır. Ancak onun felsefede yeni bir çağ açmış olması yeni bir canlandırma veya devrim niteliğinde bir yaklaşım değildir. Bununla birlikte kendisinden önceki canlılığı koruyan ve farklı fikirleri bir araya getiren bir şahsiyet olması bakımından da oldukça değerlidir.³⁰⁹ Plotinus temelde ruh beden ilişkisi, evrenin zaman içinde yaratılmış olup olmadığı düşüncesi, maddenin Tanrı'dan bağımsız bir varlığının olup olmadığı yönündeki teorilerin bir anlamda izahına yönelmiştir.

³⁰⁸ Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles' ten İbn Sînâ'ya İmkanın Tarihi*, s.49.

³⁰⁹ Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, s.195.

3.1. Plotinus'un Felsefesinin Arka Planı

Plotinus felsefesinin arka planını ele almamız heyūlā kavramına yüklediği anlam bakımından kendisinden önceki filozoflardan ne denli etkilendiğini tespit edebilmek açısından önemlidir. Plotinus, sahip olduğu felsefi derinliği büyük ölçüde hocası Ammonius Sakkas'tan aldığı söylenebilir. Aynı zamanda hocasından Yunan felsefi birikimin yanı sıra İran ve Hint felsefelerine dair önemli bilgileri almıştır.³¹⁰ Plotinus'un görüşlerinin şekillenmesinde, Platon, Aristoteles gibi filozofların etkisi yanında Yeni Aristotelesçi bir kısım Aristoteles şarihlerinin de etkisi gözlemlenmektedir. Örneğin Afrodisyaslı İskender'in, Stoacıları ruhun bedenine her tarafına nüfuz eden maddi-uzaysal bir cevher olduğu şeklindeki Stoacı görüşü eleştirisi, Plotinus tarafından da benimsenmiştir.³¹¹ Filozofun düşüncelerine zemin hazırlayan bir diğer akım da Yeni-Pythagorasçılıktır. Plotinus'un ana görüşlerinden biri olan; Tanrı'nın akıldan üstün ve onu aşan bir ilke olması, ayrıca varlıklar hiyerarşisinde birinci yeri Tanrı'ya, ikinciyi Akıl'a üçüncüyü de Ruh'a vermesi düşüncesine dayanan teorinin mimarı Yeni-Pythagorasçılardır.³¹² Plotinus'un Tanrı'nın bilgisine dair düşüncelerinin şekillenmesinde ise, Philon'un etkisi açıktır. Plotinus Tanrı'nın var olduğu hakkında

³¹⁰ Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, s. 22., Porphyry, "On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work," Proklos, "el-İzâh fi'l-hayr el-mahz," *el-Eflâtuniyye el-muhdese inde'l Arabel-İzâhfi'l-hayr el-mahz*, Kuveyt, 1977. s. 3.; Karakaya, Plotinus ve Saccas arasındaki bu ilişkinin Platon ve Sokrates arasındaki ilişkiye benzediği vurgusunu yapmaktadır. Bkz: Mehmet Murat Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, Ankara, Elis Yayınları, 2018, s. 15.

³¹¹ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, cilt. 5, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, cilt, 5, ss. 18-19.

³¹² Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 5, s. 21.

sözün söylenebileceğini ancak O'nun ne olduğuna dair bir açıklama yapılamayacağını ifade eder. Plotinus da Philon gibi Tanrı'yı pozitif sıfatlarla tanımlamaktan kaçınır.³¹³ Plotinus'u etkileyen bir diğer filozof ise Albinus'tur. Plotinus, Albinus'un üç ilkedен meydana gelen varlık tasavvurunu ve Nous'un Tanrı'yı düşünmesi ve temaşa etmesi sonucu meydana geldiğini savunan teorisini kabul eder.³¹⁴ Plotinus'un felsefesinin fikri alt yapısını inceledikten sonra onun metafizik hakkındaki görüşlerini inceleyeme geçebiliriz.

Plotinus'un metafiziğinin ana temeli, varlığın ve her şeyin kaynağı olan şeyin kendisini üç ayrı tarzda ortaya koyduğu düşüncesidir. Plotinus'un varlıktan kast ettiği Bir yani Tanrı'dır. Gerçekte var olan ancak Bir'dir. Onun dışında kalan fiziksel şeyler ise, gerçek anlamda bir varlığa sahip değildir. Fiziksel dünyadakiler bir şeyin sudaki aksi gibi gerçek dışı varlıklardır.³¹⁵ Plotinus'un bu düşüncesi her ne kadar bize Platon'u hatırlatsa da, Plotinus'un evren tasavvuru Platon'dan oldukça farklıdır. Ona göre evrende tek bir ilke, tek bir cevher vardır. O, Platon'un boş uzay kavramı veya kap teorisi tarzındaki tanrıdan bağımsız bir varlığı kabul etmez. Plotinus'un Tanrı algısına göre, Tanrı madde olarak taşmaz veya Platon'un Demiorgos'u gibi kendisinden farklı bir maddeye etki ederek fiziksel dünyayı meydana getirmez. Plotinus evrenin zamanda varlığa gelmesini de savunmamaktadır. Tüm bu teorileri çözümlleyen sudür³¹⁶ nazariyesi, Plotinus'un

³¹³ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 5, s. 28.

³¹⁴ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 5, s. 31.

³¹⁵ Plotinus, *The Enneads*, çev. Stephen MacKenna, New York, Penguin Books, 1991, V, 4.; Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 5, s. 56.;

³¹⁶ İngilizcede "*Emanation, Emanate*" sözcüklerinin anlamı olan Arapçada "sudür" kelimesinin karşılığı; meydana gelme, fişkırmı, bir işin olması, çıkma, bir şeyin başka bir

felsefede varlık nazariyesi bağlamında en önemli katkısıdır. Plotinusçu sudür nazariyesinin temelinde Platon, Aristoteles ve Stoa okulunun izlerini bulmak da mümkündür. Filozof bu nazariye ile Platon'un İdeaları ve tabiat arasındaki bağlantıyı kurabilmiş ve ideaları tabiatın oluşumunda bir ara neden olarak görmüştür.³¹⁷ Plotinus felsefesinde sudür nazariyesi, filozofun heyülâ kavramına yönelik düşüncelerinin analizi için bize büyük katkı sağlayacaktır.

3.2. Sudür Nazariyesi Bağlamında Heyülâ'nın Varlıksal Konumu

Plotinus, her şeyin Bir'den çıktığını ve bu ilkenin kendisini üç farklı düzlemde ortaya koyduğunu ifade eder. Bir; her şeydir ve kendi dışındaki şeylerden hiçbirisi değildir. O kendinde varlık olduğu için diğer varlıklardan hiçbirisi değildir. Varlık, Bir'den ilk doğandır. Diğer şeylerle bağlantısı ise; O'nun her şeyin ondan taşması bağlamındadır.³¹⁸ Bir mutlak anlamda tinsel bir varlığa sahiptir. Bir ve diğer tüm varlıkları, Plotinus, felsefesinde üç hipostaz olarak vaz etmiştir. Bu üç hipostaz *Bir*,

şeyden doğması, bir yerden ayrılmak vb. anlamlara gelmektedir. Bkz: İbn Manzûr, "Lisanu'l-Arab," Beyrut, Camâlu'd-Dîn Muhammed b. Mükerrrem. ss. 445-451.

³¹⁷ Cevdet Kılıç, "Plotinus' ta Sudürle İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 7, 1, 2009, ss. 39-56, s. 39.

³¹⁸ Plotinus, *The Enneads*, V, 2, 1., Bkz: John Bussanich, "Plotinus's Metaphysics of the One," *The Cambridge Companion to Plotinus*, editör. Lloyd P. Gerson, New York, Cambridge University Press, 1996. s.45.; Murteza Korlaelçi, "Plotinus'un Sudür Anlayışı İle İbn Sînâ'nın Sudür Anlayışının Mukayesesi," *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2008. s.231.

Semavî Akıl ve Ruh(Nefs)'tur.³¹⁹ Plotinus bu üç hipostazı adeta Nur, Güneş ve Ay'a benzetir.³²⁰

Plotinus Tanrı-evren ilişkisi açısından her çeşit yoktan yaratma düşüncesine kesin bir şekilde karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda Tanrı, ne Platon ve Aristoteles'in düşündüğü gibi evrenin dışında aşkın bir varlık ne de Stoacıların ileri sürdüğü gibi evrenin içinde ve onu idare eden bir güçtür. Evren, Tanrı'nın taşması yani Bir'den neşet edenin çoklaşmasıdır. Yani en genel tanımıyla evren, Tanrı'nın tezahürü ve tecellisidir.³²¹ Plotinus, Platon ve Aristoteles gibi Tanrı'dan bağımsız ve onun şekil verdiği bir maddeyi kabul etmez. Madde bu bağlamda gerçek bir varlığa sahip olmayan veya Tanrı'nın yokluğa karışmadan, yoklukla buluşmadan bir önceki son görüntüsü, son alçalmasıdır.³²²

Taşma teorisinde Bir'den aşağıya doğru bir yol izlenmektedir.³²³ Yukarıda Bir ve en aşağıda ise kendisinde çokluk bulunan madde vardır. Bu bağlamda varlık

³¹⁹ Plotinus, *The Enneads*, V, 1, 8-9.; Aristoteles, Bir ve Akıl arasında bir farklılık olduğunu kabul etmez. Plotinus'un Bir'i Akıl kabul olarak nitelendirmemesi, Bir'in düşünen veya dileyen olmadığını vurgulamak için onda hiçbir şekilde cevher veya araz gibi nitelendirmelerin de yapılamayacağını ifade etmek içindir. Bkz: Mustafa Yıldırım, "Plotinus ve Fārābî'de Sudür", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 11, 1994, ss. 43-51, s.45.; Cevdet Kılıç, "Felsefî Düşüncede Bir Kavramı", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 9, 25, 2006, ss. 181-216, s.197.

³²⁰ Plotinus, *The Enneads*, V, 6, 4.; bkz: Mcinerny, *A History of Western Philosophy*, s.373.

³²¹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 5, s.83.

³²² Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 5, s.83.

³²³ Plotinus'a göre iki hareket türünden biri olan bu hareket İdeler Dünyası ile fiziksel dünya arasındaki dinamik irtibatı öne çıkaran metafiziksel bir çözümdür. Bkz: Hüseyin

hierarchy'sinde Bir, En Üst veya En Yüce ile özdeş kılınmıştır.³²⁴ Bir, Plotinus felsefesinde İlk Hipostaz'dır. Bir'in ilk hipostaz olması O'nun her bakımdan İlk olduğunu ve Bir'in yokluğunun ondan sonra gelen her şeyin yokluğu anlamına geleceğini vurgular niteliktedir.³²⁵ Bir, Plotinus tarafından net bir biçimde tanımlanmamaktadır.³²⁶ Bir çeşit sebep veya ilke konumunda da değildir. Bir'in sebep, ilke, kaynak vb. terimlerle ifade edilememesinin nedeni, bu terimlerin hareketi gerektirmesinden dolayı; Bir'in kendi kendisine yeterli olup, yaratmak için herhangi bir fiile yani harekete ihtiyaç duymaması bakımındandır.³²⁷

Bir'den taştan ve tam bir varlık olan Akıl veya Akli ilke³²⁸ (Nous) tanrıya nispetle bir ama kendisine nispetle basit değil aksine çoktur.³²⁹ Bu çokluk sahip olduğu iki

Atay, *Fārābī ve İbn Sīnā'ya Göre Yaratma*, Ankara, Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s.107.

³²⁴ Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s. 90.

³²⁵ Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s. 91.

³²⁶ Cüneyt Kaya'nın ifadesiyle "Bir, istidlâli akıl yürütme süreciyle bilinemez, Bir'in bilgisi ancak onun güç ve tabiatını tecrübe etmek yolula elde edilir". Bkz: Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles' ten İbn Sīnā'ya İmkanın Tarihi*, s.67.

³²⁷ Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles' ten İbn Sīnā'ya İmkanın Tarihi*, s.67.

³²⁸ Burada Akli İlke kullanılmasının nedeninin izahı için bkz: Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s.132.

³²⁹ Plotinus, *The Enneads*, V, 4, 2.; Şenel, *Usûlücyâ, Arsitoteles'in Teolojisi*, Beşinci Mimer, 102.; Akıl hipostazını açıklamadan önce belirtmek gerekir ki, Aristoteles, Herakleitos, Anaksagoras gibi filozofların Bir'i Akıl olarak nitelemesine Plotinus'a muhalefet ederek, Akıl kavramını yalnızca Bir'den neşet eden ilk varlık olarak tanımlamıştır. Bir için Akıl ifadesinin kullanılması bir bakıma, Bir'deki mükemmelliğin

özellikle kendisini ortaya çıkarır. O hem akıl, hem de varlıktır. Bu bakımdan çokluğun asıl kaynağıdır. Plotinus'a göre Bir'in sahip olduğu özellikler bakımından, başka bir varlık tarafından akledilir olmak (nesne konumunda olmak) konumunda değildir. Bu nedenle Akıl'ın doğrudan doğruya Bir'i akletmesi mümkün değildir. Akıl'ın aklettiği Bir'den taşan varlığa getirici güçtür.³³⁰ Akli-ilkenin bu eklediği yeni bir varlığın yani Nefs'in meydana gelmesini sağlar. Plotinus felsefesinde düşünme eylemi akli-ilkeye hasredilmiştir.³³¹ Bir, her daim mükemmel bir varlık olması bakımından ezeli-ebedi olarak meydana getirir ve meydana gelen ürün her zaman ondan daha az mükemmel bir varlığa sahiptir. Bir kendisinden daha az mükemmel olan Akıl'ı meydana getirir. Akıl Bir'e muhtaçtır ama Bir, Akıl'a muhtaç değildir. Ruh da Akıl'ın tezahürüdür. Tıpkı Akıl'ın Bir'in tezahürü olması gibidir. Ruh varlığı için Akıl'a; Akıl da varlığı için Bir'e bakması gerekir.³³² Plotinus'a göre bu taşma süreci tümüyle tinsel bir süreçtir.

Taşma teorisinde önemli kavramlardan birisi de temaşadır (Contemplation).³³³ Platon'un tanrısı İdeaları düşünmek suretiyle boş uzaya veya maddeye varlık vermektedir. Aristoteles ise; temaşayı tanrıya özgü bir eylem olarak görmekle birlikte bu düşünme eyleminin nesnesini kendisinde bulur. Plotinus'un bu iki filozoftan çok daha

önüne geçmektedir. Aksine Bir kendi değer ve önemini ancak kendi zatıyla kaim olmakla alır. Akıl veya başka herhangi bir varlık ile Bir, değer ve önem kazanılmış değildir. Bkz: Plotinus, *The Enneads*, V, 1, 9.; Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s. 123.

³³⁰ Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles' ten İbn Sīnā'ya İmkanın Tarihi*, s.68.

³³¹ Aristoteles'in Tanrı'ya Akıl olarak nitelemesi sonucu, filozofun kendini düşünen Tanrı'sının Plotinus felsefesindeki karşılığı Akli-ilke'dir. Bkz: Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s.138.

³³² Plotinus, *The Enneads*, V, I, 6.

³³³ Temaşa kavramının izahı için bkz: Plotinus, *The Enneads*, III, 8.

farklı bir tarzda temaşayı izah ettiği görülmektedir. O'na göre evrende bulunan tüm varlıklar için mümkün olan tek fiil, düşünme yani temaşa etme fiilidir. Bu nedenle temaşa bir anlamda yaratma ile özdeşdir. Yani her tarzda meydana getirme ve yaratma temaşa eylemidir.³³⁴

Taşma süreci ezelden beri sürekli olarak devam etmekte olup, Bir'den taşan Akıl, taşma eylemi gerçekleşir gerçekleşmez Bir'den taşan varlığa getirici gücü temaşa eder. Bu bağlamda Akıl'a, akıl olarak varlığını veren şey onun bu ilkeyi temaşa etmesidir. Bu temaşanın neticesinde Akıl olarak aynı zamanda akıl, öz ve varlık olarak ortaya çıkar. Sudür nazariyesindeki bu hiyerarşik oluşum mantıksal bir tarzda meydana gelip, varlığın zamansal veya kronolojik bir sıralaması değildir.³³⁵

Plotinus felsefesinde üçüncü hipostaz olan Ruh ise, Akıl'dan daha aşağı kademede bulunan bir birliğe sahiptir. Nefs, akli-ilke'nin cevherinin suduru sonucunda varlık kazanır.³³⁶ Varlık mertebesi olarak, akıllar âleminin son, duyulur âlemin ise ilk varlığıdır. O aslında daha çok üst varlıklar tabakasındadır ve bu konumundan daha aşağıya düşmeyecektir.³³⁷ Ruh da aynı zamanda Bir ve Çok'tur.³³⁸ Ruh, maddi olmayan, bozulmaya uğramayan, yok olmayan ve ebedi olarak varlığını sürdüren bir yapıya

³³⁴ Plotinus, *The Enneads*, III, 8.; Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 5, s.91.

³³⁵ Mohammed Noor Nabi, "Plotinus ve İbn Sīnā'nın Felsefi Sistemlerinde Sudür Nazariyesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, 2010, ss. 221-27, s.221.

³³⁶ Plotinus, *The Enneads*, V, 2, 1.

³³⁷ Plotinus, *The Enneads*, IV, 1, 1.

³³⁸ Plotinus, *The Enneads*, IV, 2, 1-2.; Ayrıca bkz: İbrahim Hakkı Aydın, "Plotinos ve İki İslam Mütefekkirinde (Fārābī ve İbn Sīnā) Sudür Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 14, 1, ss. 171-81, s.175.

sahiptir.³³⁹ Çokluğun izahı da bu şekilde meydana gelir. Aynı temaşa eylemi Ruh için de geçerlidir. Ruh'un temaşasının sonucunda aynı zamanda maddi dünyadaki şeylere varlık kazandırması da mümkündür. Ruh'u ortaya çıkaran Akıl ve Akıl'ı da ortaya çıkaran Bir, çıkma eyleminde hareketsizken, Ruh bir şeyi meydana getirirken hareket eder. Ruh'un kendisinden çıktığı akla dönmesi onun üretken olmasını; alt varlıklara doğru hareketi ise onları meydana getirmesini sağlar.³⁴⁰ Bu bir bağlamda Platon'un Demiorgos'un yaratıcı ve şekil verici eylemini Ruh'un Akıl'ı seyretmesine eş değer görür. Yanı sıra Ruh'un fiziksel dünyadaki varlıkları meydana getirmesi de Akıl'daki akılsal formları temaşa etmesinin bir sonucudur.³⁴¹ Bir, Akıl ve Ruh arasındaki taşma, Bir'den bir kuvvet Akıl'ın üzerine ve Akıl aracılığı ile de Külli Ruh'un üzerine ve akıldan ruh aracılığı ile tabiata gitmesi şeklindedir. Ruh da tabiat aracılığı ile oluş ve bozuluş âlemine iner. Tüm bu süreç Bir'de herhangi bir hareketi gerektirmeden olur. Bu bağlamda Bir, her şeyin kaynağı olmakla birlikte her şeyin sebebidir.³⁴²

3.3. Plotinus'a Göre Fizik ve Metafizik Bağlamda Heyülâ'nın Tespiti

İlk çağ filozoflarında temel arayış madde ve onun sahip olduğu yapı olmakla birlikte; maddenin varlığı konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır.³⁴³ Platon ise maddenin varlığı hakkında ilk şüpheyi ortaya atmış ve maddeyi ancak oluşu kabul etme

³³⁹ Şenel, *Usûlücyâ, Arsitoteles'in Teolojisi*, Birinci Mimer, p, 8.

³⁴⁰ Plotinus, *The Enneads*, V, II, 1.

³⁴¹ Plotinus, *The Enneads*, III, 8, 4.

³⁴² Şenel, *Usûlücyâ, Arsitoteles'in Teolojisi*, Birinci Mimer, p.6.

³⁴³ Plotinus İlk Çağ filozoflarının ana maddeyi, duyusal olan bir madde olarak seçmiş olmalarını doğru bulmaz. Ona göre, ilk madde cisimsel veya maddi olmayandır. Konu hakkındaki eleştirileri ve düşünceleri için bkz: Şenel, *Usûlücyâ, Arsitoteles'in Teolojisi*, Üçüncü Mimer, p.56-57-58.

bağlamında maddeye bir değer vererek, onun boşluk, uzay veya Demiorgos'un İdealara bakarak kendisine şekil verdiği bir çeşit kap olarak tasvir etmiştir. Aristoteles ise, maddeyi oluş ve bozuluşun öznesi ve suretin taşıyıcısı olan kuvve olarak tanımlamıştır.³⁴⁴ Platon ve Aristoteles'in bu çabası maddenin sadece fiziksel bir zeminde değil metafiziksel bir zeminde de değerlendirilmesi yönündeki fikrin gelişmesini sağlamıştır.

Madde Plotinus'a göre temelde üç tarzda ele alınır. Birinci tarzda madde söz konusu olduğunda Plotinus tarafsız bir doğa bilimci olarak karşımıza çıkmaktadır. İkinci tarzda, maddeyi gerçek bir varlığa sahip olmayan hayali bir ürün olarak ele alır. Üçüncü tarz ise, maddenin ahlaki bir değerlendirilmeye tabi tutularak onun kötünün kaynağı olduğunu benimsemesidir.³⁴⁵ Plotinus madde hakkındaki görüşlerini Enneadların II. Bölümünün dördüncü kitabında ele alır. Madde hakkındaki gözlemleri temelde fiziksel dünyadaki oluş ve bozuluşu gözlemlemesi sonucu ortaya çıkar. Plotinus gözlemleri sonucunda, bir şeyin mutlak yokluktan meydana gelmemesi ve oluş-bozuluş sonucu mutlak bir yokluğa gitmemesini onların sahip olduğu formların altında yatan temel bir ilkeye bağlaması ile sonuçlanır. Akılla kavranabilir olan madde değişmez olup daima formla birleşik bir durumdadır. Biçimsiz olan ve formdan beri olan madde ise akılla kavranamayandır.³⁴⁶ Yani Plotinus Aristoteles de olduğu gibi nesnelere iki temel ilkedен meydana geldiğini; bu ilkelerin nesnelere nitelik ve biçimlerin ifade eden Form ve bu Form'un taşıyıcısı olan belirsiz bir şey yani Heyülā olduğunu ifade eder.³⁴⁷ Heyülānın

³⁴⁴ Aristoteles, *Metafizik*, ss. 428-429.,

³⁴⁵ Bkz: O'brien Denis, "Plotinus on Matter and Evil," *The Cambridge Companion to Plotinus*, editör. Lloyd P. Gerson, New York, Cambridge University Press, 1996. ss. 171-195.

³⁴⁶ Plotinus, *The Enneads*, II, 4, 2-5.

³⁴⁷ Plotinus, *The Enneads*, II, 4, 6.

varlık sebebi akılla kavranabilir olanın kendisini meydana getiren ilke tarafından bu eyleme geçirilmeden önceki formsuz halidir. Heyūlā tektir, basittir, niteliği ve niceliği olmayandır.³⁴⁸

Plotinus'a göre heyūlā; gayri maddi, cisim dışı olan şeydir. Çünkü maddi olan veya cisimsel olan bir çeşit niteliği ifade ederken, heyūlā hiçbir niteliğe sahip olmayan şeydir. Bu tanım Plotinus'un doğa filozoflarının iddia ettiği madde tanımından oldukça uzaktır.³⁴⁹ Plotinus topraktan yapılan vazonun maddesini değerlendirirken, onun maddesinin aslında fiziksel maddeye eşdeğer olduğunu ifade ederek, bahsi geçen maddenin saf veya basit bir madde olmadığını altını çizmektedir. Plotinus'a göre kendisine heyūlā; renk, sıcaklık-soğukluk, ağırlık-hafiflik, kalınlık-incelik gibi hiçbir niteliğin izafe edilemeyeceği bir şeydir. Plotinus'un madde hakkında söyledikleri, Platon'un uzamsal madde tanımını açık bir şekilde reddetmektir. Cisimlerdeki uzamlar ise, yani en, boy ve derinlik kavramları; duyuşal maddenin akısal dünyada bulunan uzay dış büyüklüğünün bir taklidi veya yansımasıdır.³⁵⁰ Heyūlā'nın uzamı olmadığından zihin onu niceliksiz olarak kavrar.³⁵¹ Heyūlā nefisten gelen sureti kabul ettiğinde tabiat yani

³⁴⁸ Plotinus, *The Enneads*, II, 6, 8, Bu açıklama ile Plotinus İlk maddeyi ne Anaxagoras'ın karışımı, ne Anaximandros'un sonsuzu, ne Emplodokles'in unsurları ne de Demokritos'un atomları ile eş değer görmektedir.

³⁴⁹ Plotinus Maddecilerin nefsin cisim olduğuna dair görüşünü bu bağlamda bir eleştiriye tabi tutar. Onlar cisimlerdeki kuvve ve hareketlerin kaynağını yine bir cisim olarak kabul ettikleri için yanlgı içerisine düşmüşlerdir. Plotinus'a göre cisim, içinde bulunan ve cismâni olmayan kuvvetlerle hareketini gerçekleştirmektedir. Bkz: Şenel, *Usūlücyā, Arsitoteles'in Teolojisi*, Üçüncü Mimer, p.63.

³⁵⁰ Plotinus, *The Enneads*, III, 6, 17-18.

³⁵¹ Plotinus, *The Enneads*, II, 4, 9-10.

cisimler meydana gelir. Oluşun gerçekleşmesini sağlayan bu süreçte, heyūlāya suret vererek onun fiziksel âleme çıkışını sağlayan şey ise akli sebeplerin sonuncusudur.³⁵²

Plotinus maddenin gerçek bir varlığa işaret etmediğini belirtmekle yani hiçbir duyusal şeylerle varlığına işaret edilmediği halde maddenin varlığını ve belirli bir varlık derecesine sahip olduğunu ifade eder. Çünkü Plotinus'a göre maddenin inkârı niteliklerinde inkârı anlamına gelecektir ki; bu imkânsızdır.³⁵³ Bu noktada izaha muhtaç bir soru ortaya çıkmaktadır: Peki hiçbir duyu ile algılanamayan ve niteliği olamayan maddeyi kavrayacak yeti hangisidir? Plotinus bu kavrayışın ancak zihinsel bir tarzda olduğunu ifade eder. Yani onun varlığına ancak bir çeşit akıl yürütme ile ulaşılabilmektedir. Bu akıl yürütme ise, duyulur nesnelere aracılığı ile mümkündür. Yani duyulur nesnelere bu nesnelere bir çeşit belirleyicilik veren, onu belirli kılan ilkeler (formlar) soyutlandığında geriye yalnızca madde kalır.³⁵⁴

Plotinus'un ifade ettiği bu madde, Aristoteles'in madde tarifine oldukça uygundur. Ancak tam manasıyla aynı şeyi ifade etmezler. Aristoteles'te heyūlā yanında kuvve olarak bir madde daha bulunur. Aristoteles'in maddesi bir amaca dayalı kuvveleri içerisinde barındırmaktadır. Örneğin, tahtadan yapılan bir sedirin bu işlevini görebilmesi için, sedirin yapılacağı malzeme olan tahtanın onun işlevini yerine getirebilecek tarzda bir madde olması gerekir. Aristoteles maddeyi bir bakıma görelî, belirsiz bir şey olarak ele alırken Plotinus maddeyi mutlak anlamda belirsiz şey diye ele alır. Plotinus'un maddeyi bir çeşit kuvve olarak ifade etmesi ise, hiçbir gücü olmayan bir kuvveyi kast

³⁵² Akli sebeplerin sonuncusu olarak kabul edilen, Faal Akıldır. Bkz: Şenel, *Usūlūcyā, Aristoteles'in Teolojisi*, Yedince Mimer, p.142.

³⁵³ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 5, s.106.

³⁵⁴ Plotinus, *The Enneads*, II, 4, 12.

etmesindedir.³⁵⁵ Sonuç olarak Plotinus'a göre madde yalnızca her şey olabilme imkânını ifade eder. Bu bağlamda hiçbir şey olma gücü veya kuvvesi değildir. Bunun nedeni ise, onun mutlak belirsizlik olmasıdır.³⁵⁶ Bir şeyin güç halinde olması demek, onun başka her şey olabilme imkânını ifade etmektir. Güç halinde bulunan madde iken, gücün karşıtı olan eylem halinde olan ise formdur. Bu bağlamda madde var olmak zorunda olan, olacak olan ve her şey olabilme kudretidir.³⁵⁷

Aristoteles'in ve Plotinus'un madde tanımlamalarındaki farklılık oldukça önemlidir. Plotinus temelde Aristoteles terminolojisini kullanarak verdiği madde tanımında aslında Aristoteles'ten oldukça farklı bir zemindedir. Aristoteles'in maddeden kastı yakın maddedir. Heykele kıyasla tunçtur. Tunç form almış bir madde olmakla birlikte tam amacına ulaşmak için heykel formuna ihtiyaç duymaktadır. Plotinus ise maddeyle kast ettiği şey İlk maddedir. Tümüyle belirsiz olan herhangi bir uzama sahip olmayan maddedir. Bu maddenin üzerine gelen form bir aynın üzerine gelen bir imge gibi herhangi bir iz bırakmayan yansımadır.

Aristoteles'e göre somut varlık tek bir forma sahiptir. Bu form onun kuvve olarak hazır beklediği onu fiile geçirecek olandır. Plotinus'a göre madde bir kuvve olmadığı için tüm formlara göre olan durumu eşit düzeydedir. Ondaki tüm formlar herhangi bir ayırım veya tercih olmaksızın maddeye birleşir.

Tüm bu açıklamalardan Plotinus'un maddenin izahında zorluk yaşadığını düşünmekteyiz. Madde hayal sayılmakla birlikte bir şekilde de var olmak durumundadır. Çünkü maddeyi tamamen yok saymak onun hiçbir şekilde varlığa gelemeyeceğini kabul

³⁵⁵ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 5, s.107.

³⁵⁶ Plotinus, *The Enneads*, II, 5, 1.

³⁵⁷ Plotinus, *The Enneads*, II, 5, 7-8.

etmektedir.³⁵⁸ Plotinus madde de formdan daha düşük bir varlığın olduğundan bahseder. Form, akıl yani özür. Madde onun bir anlamda gölgesine sahip şeydir.³⁵⁹ Akıl ve madde ilişkisinde ise durum oldukça açıktır. Plotinus'a göre Akıl ve madde birbirine tümüyle yabancıdır. Madde Akıl'dan hiçbir şekilde bir pay almaz.

Plotinus maddeyi aynı zamanda kötü ile eşdeğer görür.³⁶⁰ Bu bağlamda kötü iyunin bir eksikliği değil pozitif cevheresel bir varlıktır. Kötünün cevheresel bir varlığa sahip oluşu aynı zamanda maddenin her ne kadar varlığını inkar etmekle birlikte ona cevheresel bir varlık vermesi sonucuna götürür. Buradaki çıkmazı açıklamak için şu unutulmamalıdır: Plotinus hiçbir zaman maddenin bağımsız bir varlığa sahip olduğunu ifade etmez. Maddeye kötülük bağlamında bir pozitif doğa yüklemesi onun kendi öğretisinden ziyade bunu söylerken kast ettiği materyalistlerin maddesini kast etmiş olma olasılığıdır.

Plotinus'a göre doğa iki bileşenden meydana gelir. Bunlar madde ve Âlem Ruh'unun ona sağladığı güçtür. Bu güce sahip olmayan madde salt bir soyutlamayı ifade eden maddedir. Onun varlık kazanması ancak bu Ruh'tan aldığı güç ile mümkündür. Plotinus'a göre doğa madde değil, maddeye can veren formdur. Bu noktada Aristoteles tekrar akla gelir. Ona göre de doğa formdur. Ancak Plotinus'un Aristoteles'ten ayrıldığı nokta ise; Aristoteles doğayı kast ederken maddeyi de ihmal etmez. Ona göre doğanın

³⁵⁸ Plotinus, *The Enneads*, III, 6, 14.

³⁵⁹ Plotinus, *The Enneads*, VI, 3, 7. Bkz: Michael Wagner, "The Nature of Physical Reality," *The Cambridge Companion to Plotinus*, editör. Lloyd P Gerson, New York, Cambridge University Press, 1996. s.136.

³⁶⁰ Plotinus felsefesinde maddenin kötü olarak nitelendirilmesi, İlk prensibin tam zıttı olması bakımındandır. Bkz: Lloyd P. Gerson, "Plotinus and Neoplatonism," *The Columbia History of Western Philosophy*, editör. Richard H. Popkin, New York, Columbia University Press, 1998. s.107.

anlaşılması için maddenin de rolü vardır. Aristoteles'te madde salt madde veya salt imkân değil kuvvedir. Kuvve formu almaya hazır bekleyen bir potansiyele sahiptir. Yani doğa söz konusu olduğunda bir doğa bilimcinin sadece formu değil kuvveyi yani maddeyi de incelemesi gerekir. Plotinus'un maddesi ise Aristoteles'in kuvvesinden oldukça farklı bir tarzdadır. Ona göre madde ruh'un ve Akıl'ın karşısında herhangi bir potansiyele sahip bir güç konumunda değildir. Yani Plotinus'a göre doğa madde ve formdan meydana gelmiş değil, sadece bir formdur.³⁶¹

Geldiğimiz noktada kuvve ve fiil ilişkisinden de bahsetmemiz gerekir. Bilkuvve olan şeyin bilfiil olması başka bir bilfiil şey vasıtasıyladır. Çünkü kuvve konumunda olanın kendi başına fiil konumuna sahip olması mümkün değildir. Plotinus'un sudür nazariyesine göre, Bir'den akıl, akıldan da nefis meydana gelir. Nefs ise aklın gücüyle tabiatı meydana getirir. Bu bağlamda akıl ve nefis tabiattan önce gelir. Âlemin heyülâ ve suretin birlikteliğinden meydana geldiğini düşünen Plotinus'a göre, ilk varlık, İlk Sebebin sonucu olan aklın, İlk Sebepten gelip kendisinde bulunan bilkuvve bir suretle nefis üzerine taşması ile meydana gelir. Nefis bu fiili heyülâda, akıl da nefiste sureti gerçekleştirir. Nefs bir fiili gerçekleştireceği zaman, aklı temaşa eder ve fiil gerçekleşir.³⁶²

³⁶¹ Plotinus, *The Enneads*, III, 8, 2.

³⁶² Şenel, *Usûlücyâ, Arsitoteles'in Teolojisi*, Üçüncü Mimer, p.68-69.

II. BÖLÜM: KLASİK İSLAM FİLOZOFLARINA GÖRE HEYÛLÂ

1. İlk İslam Filozofu: Kindî

İslam düşünce tarihi açısından kelimadan felsefeye geçiş aşamasında önemli isimlerden olan Ebû Yûsuf Ya'kub b. İshâk el-Kindî İslam felsefesinde ilk filozof olarak tanınmaktadır. Kindî hem İslam inançlarını metaryelist, agnostik ve maniheist oluşumlara karşı savunmuş hem de sistematik bir biçimde Antik Dönem Felsefe birikimini tercüme faaliyetleri yoluyla İslam dünyasına kazandırılmasında önemli katkıları olmuştur.³⁶³ Tercüme esnasında özellikle kavramların İslam literatürüne girmesi noktasında büyük çaba sarf etmiş ve kavramlar sözlüğü niteliğinde bir eser ortaya koymuştur. Bu bakımdan çalışmamızın konusu olan Heyûlâ (هيولى) kavramı hakkında Kindî'nin açıklamaları yol gösterir niteliktedir.

Kindî'nin birçok eser yazdığı bilinmekle birlikte bunların büyük bir kısmı elimize ulaşmamıştır. Yine de elimize ulaşan eserler bağlamında konu hakkında birçok bilgiye ulaşmak mümkündür. Bu açıdan Kindî'nin özellikle metafizik bağlamında, “Kitâb fi'l-Felsefetü'l-ülâ”, “Risâle fi hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ”, “Risâle fi izâhi tenâhi cirmi'l-âlem”, “Risâle fi vahdâniyyeti'llâh ve tenâhi cirmi'l-âlem”, “Risâle fi'l-ibâne 'an sucûdi'l-cirmi'l-aksâ ve tã'atihî li'llâhi Teâlâ”, “Kitâbu'l-Cevâhiri'l-Ḥamse”, “Risâle fi mâiyyeti mâ lâ yumkinu en yekûne lâ nihayete leh ve me'ilezî yuqâlu lâ nihayete leh”; Fizik bağlamında ise “Kitâb fi'l-İbâne 'ani'l-illeti'l-fâ'leti'l-ḡarîbe li'l-kevn ve'l-fesâd” isimli eserlerinden faydalanılacaktır.

³⁶³ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, editör. Gustaw Flügel, Beyrût, 1964, s.376.; İbn Cülcül, *Ṭabaḳātu'l-Eṭbbâ' ve'l-Hükemâ*, editör. Fuâd Seyyid, Beyrût, 1985, s.74.; Müfit Selim Saruhan, "Kindî ve Beş Cevher", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 42, 2005, ss. 166-74, s.166.

Kindî'ye göre felsefe; hikmet sevgisi, insanın gücü yettiğinde Allah'ın fiillerine benzemesi, sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmeti, insanın kendisini bilmesi, insanın gücü nispetince ebedi ve külli varlıkların mahiyetini ve hakikatini bilmesidir.³⁶⁴ Felsefeyi bu şekilde tarif eden Kindî bilgiye konu olan varlıkları temel alarak bir tasnif yapmıştır. Bu tasnife göre insanı her yönden çevreleyen fizik dünyası aşağıda, matematik ortada ve metafizik yukarıda bulunmaktadır. Bu tasnifin aşağıdan yukarıya doğru sıralanmasının nedeni insanın zihinsel yapısıdır. Çünkü insan zihni ilk mertebede metafiziksel konuları kavramaya yeterli değildir. Bu sebeple fizikten başlayarak matematiğe sonra da metafiziğe doğru giden bir yol takip edilmelidir. Burada matematiğin ortada bulunması adeta sayıların görüntüleri bakımından fiziki olması fakat maddi bir yapılarının olmamasından dolayı metafiziksel bir konumda olması maddi ve manevi olan iki dünyayı birbirine bağlayıcı bir yapı sergilemesindedir.³⁶⁵ Bu açıklamalardan sonra çalışmamızın konusu bağlamında Heyulâ kavramının Kindî'ye göre tanımı ve kavramla ilgili konuların ele alınması yararlı olacaktır.

1.1. Kindî'ye Göre Fizik Bağlamında Heyulâ

Kindî fizik ve matematik ilimlerine dair çıkarımlarını yaparken daha çok tecrübe ve deneyi ön plana çıkarmıştır.³⁶⁶ Kindî âlemi açıklarken içerisinde bulunan bazı şeylerin

³⁶⁴ Kindî, "Risâle fi Hudûdi'l-eşyâ ve Rusûmihâ," *Kindî Felsefi Risâleler*, ed. and trans. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013., 2:179, Kindî, "Kitâb fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ," *Kindî Felsefi Risâleler*, ed. and trans. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013. s.98.

³⁶⁵ Mahmut Kaya, *Kindî Felsefi Risaleler*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, s. 28.

³⁶⁶ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s.163.

diğerlerine olan etkileşimini ve itaatine vurgu yapmaktadır. Âlem tam bir düzen içerisinde olmakla birlikte bu düzeninin devamını ve sürekliliğini sağlayan oluş ve bozuluşun açıklanması gerekir. Âlemde en temel şey harekettir. Cisimler belirli hareketler neticesinde şekillenir ve yeni formuna kavuşur. Kindî'ye göre hareket ise; Yer Değiştirme Hareketi, Artma Hareketi, Eksilme Hareketi, Dönüşüm Hareketi ve Oluş ve Bozuluş Hareketi olmak üzere beş kısımdan oluşmaktadır. Diğer hareket türlerinden ziyade asıl üzerinde açıklama yapılması gereken, Oluş ve Bozuluş Hareketidir.

Oluş ve bozuluş hareketi en temel anlamıyla bir şeyin cevhersel dönüşümüdür. İnsanın yediği ve içtiği besinlerin bir takım işlemler neticesinde kana dönüşmesi buna örnek verilebilir. Bu verilen örneğe göre besinler kana nispetle bozuluşa uğrarken kan besinlere nispetle oluş içerisinde dir.³⁶⁷ Oluş ve bozuluş hareketini açıklamak için bu hareketi oluşturan sebeplerin incelenmesi gerekir. Kindî'ye göre bir şeyin oluş veya bozuluşuna imkân tanıyan maddi, formel, fâil ve gaye sebepleri vardır.

Kindî maddi sebep derken o şeyi oluşturan maddeyi kast eder. Çünkü madde yoksa oluş ve bozuluşa uğrayacak bir şey de yoktur. Oluş ve bozuluş hareketini sağlayan diğer bir sebep ise formel sebeptir. Yani madde ile birleşmesiyle oluşu geçerli kılan yanı

³⁶⁷ Kindî, "Kitâb fi'l-İbâne 'ani'l-illeti'l-fâ'ileti'l-ğarîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd", s. 216.; Kindî Hudud risalesinde cevherin değişmeyeceğini kesin bir dille ifade ederken, *Risâle fi vahdâniyyeti'llâh ve tenâhî cirmi'l-âlem* eserinde ise cevherin değişebileceğini ifade eder. Bu iki ifadenin açıklamaya muhtaç bir çelişkiyi beraberinde getirdiği ortadadır. Bu noktada söylememiz gereken şey ise, Kindî'nin değişmez cevher dediği metafiziksel anlamdaki cevher iken, değişiminden bahsettiği cevher ise cisimsel olan cevher; yani birincil cevherdir. Bkz: Enver Uysal, "Kindî Felsefesinde Cevher Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 1, 2009, ss. 159-70, s. 166.

sıra madde ile ayrılmasıyla bozuluşu geçerli kılarak yeni bir oluşa imkân tanıyan sebeptir. Tıpkı dinarın oluşumunda altın, maddi sebebi sağlarken dinarın şeklinin de formel sebebi karşılaması gibidir. Hareketi sağlayan diğer iki sebep de fâil ve gaye sebebidir. Dinar örneği üzerinden açıklamaya devam edersek; dinarı yapan, onu oluşturan usta etkin sebep iken, dinarın yapılış amacı da onun gaye sebebidir.³⁶⁸

Kindî sebepleri açıkladıktan sonra oluş ve bozuluşun mahiyeti üzerinde fikir yürütür. Fizik bağlamında oluş ve bozuluş zıt nitelikli varlıklarda gerçekleşir. Bu bağlamda sıcak-soğuk, yaş-kuru zıt niteliklerin ilkeleridir. Oluş ve bozuluş sadece ay altı âlem için geçerli bir hareket türüdür. Feleklerin oluş ve bozuluşa tabi olmamalarının sebebi ise onların bünyesinde zıtlıkların bulunmayışıdır. Felekler yapıları itibariyle soğuk-sıcak, yaş-kuru değildirler.³⁶⁹ Ay altı âlemde ise dört unsur olarak isimlendirilen toprak, ateş, hava, su ve bu unsurların çeşitli birleşimlerinden meydana gelen bileşikler bulunmaktadır. Burada dikkati çeken bir şey ise, Kindî'ye göre dört unsurun bozulmaya uğramayan bir yapıya sahip olmasıdır. Oluşa maddi zemin hazırlayan yine dört unsurdur. Bozulma ancak dört unsurun çeşitli miktarlarda ve şekillerde bir araya gelmesiyle oluşan birleşik maddeler için geçerlidir.³⁷⁰

Kindî dört unsurdan meydana gelen birleşiklerin oluş ve bozuluşunu açıklarken, birleşiklerin maddi sebebi olarak unsurları görmektedir. Cisim söz konusu olduğunda, cisimi oluşturacak olan madde ve suretten söz etmek gereklidir. Bu bağlamda unsular tüm cisimlerin maddi dayanağıdır. Maddi dayanak ise Aristoteles'in de bahsettiği maddi

³⁶⁸ Kindî, "Kitâb fi'l-İbâne 'ani'l-illeti'l-fâ'ileti'l-ğarîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd", ss. 217-218

³⁶⁹ Kindî, "Kitâb fi'l-İbâne 'ani'l-illeti'l-fâ'ileti'l-ğarîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd", s. 218.

³⁷⁰ Kindî, "Kitâb fi'l-İbâne 'ani'l-illeti'l-fâ'ileti'l-ğarîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd", s. 220.

sebebi karşılamaktadır.³⁷¹ Birleşikleri oluşturan yakın etkin sebep ise unsurlar olamazlar. Çünkü eğer unsurların bir kısmını veya hepsini etkin sebep olarak kabul edersek, bu büyük bir çelişkiyi beraberinde getirecektir. Bu çelişkidir; çünkü böyle bir varsayımın sonucunda, unsurların parçaları hem oluş bozuluşa tabi olmakta hem de tabi olmamaktadır, şeklinde tutarsız bir söylem ortaya çıkar.³⁷² Bu çelişikliğin neticesinde varılan sonuç fâil sebebin unsurlardan başkası olmasının gereğidir. Bu nedenle düşünülmesi gereken diğer bir şık ise, fâil sebebin unsurlardan başka bir şey veya unsurlarla birliktelik kuran başka şeydir. Ayrıca fâil sebebin belirlenmesinde hareket teorisine değinmek gerekir. Çünkü hareket unsur veya birleşiklerde ısıyı meydana getirir. Isının olduğu yerde hareketten söz edilmelidir. Dolayısıyla unsurlara etki eden fâil sebebin çıkışında hareket veya temas aranmalıdır. Isıyı oluşturan şey ise, ilk unsurun yani gezegenlerin hareket veya temasları neticesidir. Isının derecesi ise gezegenlerin konumu, büyüklüğü, zaman, mekân ve niceliğine bağlı olarak değişiklik göstermektedir. Yanı sıra unsurların etkilenme şekilleri kendilerinin ilk unsura karşı konumlarıyla da ilgilidir. Bu sebeple ayaltı âlemdeki dört unsura etki eden fâil sebep; ilk unsur yani gezegenlerdir.³⁷³

Kindî felekler (gök cisimleri) hakkında yapmış olduğu açıklamalara binaen onun “*Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine*” isimli risalesinden yola çıkarak bir takım çıkarımlar yapmak yerinde olacaktır. Kindî felekleri birer cisim olarak görmektedir. Cisim, Kindî’ye göre canlı veya cansız mahiyette olabileceğini ve feleğin oluşan maddenin yakın etkin sebebi olduğunu açıklayarak anlatımına devam eder. Feleğin oluşan maddenin maddi sebebi olmaması feleğin kendi içerisinde bir dönüşüme

³⁷¹ Aristotle, *Posterior Analytics*, s. 226.

³⁷² Kindî, “*Kitâb fi’l-İbâne ‘ani’l-‘illeti’l-fâ’ileti’l-ķarîbe li’l-Kevn ve’l-Fesâd*”, s. 221.

³⁷³ Kindî, “*Kitâb fi’l-İbâne ‘ani’l-‘illeti’l-fâ’ileti’l-ķarîbe li’l-Kevn ve’l-Fesâd*”, ss. 224.225.

uğramamasındandır. Aynı şekilde suret sebebi olmamasının nedeni ise, formun maddeden mufarık bir şey olmaması nedeniyle; maddi sebep için geçerli olan engel formel sebep için de geçerlidir. Yanı sıra felek oluşun varlıklardan ayrıdır. Eğer feleği formel sebep olarak göreceğ olursak oluşun varlıklar ile feleğin bir yapıda olması gerekirdi. Bu da feleğin yapısı açısından imkânsız bir durumun göstergesidir. Felek oluşun varlığın gaye sebebi de olamaz. Ancak onun yakın fâil sebebidir.³⁷⁴ Oluş ve bozuluşun ruhunda hareket vardır. Hareket aynı zamanda canlılığın ifadesidir. Bu sebeple oluşun ve bozulan cisim canlıdır. Fakat feleğin yapısında her hangi bir oluş ve bozuluş söz konusu olmadığından, oluşa tabi olan cisme canlılığı veren felektir. Burada dikkat çeken bir açıklama ise, Kindî feleğin cisiminden bahsederken onun oluş ve bozuluşa tabi olmaması nedeniyle onun cisminin yoktan yaratılmış bir şey olduğu düşüncesindedir. Felek ayaltı âlemde bulunan varlıklara canlılık (hayat) vermek suretiyle onlara etki etmektedir. Kindî feleği canlılık veren konumunu belirledikten sonra, onun cisimsel olarak oluş ve bozuluşa tabi olmadığını da kabul eder. Dolayısıyla onda hareketi yani canlılığı kabul etmediği yönünde bir algı oluşur. Kindî bu algıyı fark etmiş olmalıdır ki, yeni bir çelişkiyle karşı karşıya kalmamak adına feleğin kendi içerisinde oluş ve bozuluştan doğan bir canlılıktan değil de ayaltı âlemdeki varlıklara ki onlar canlıdır, etki edenin de canlı olması gereğinden yola çıkarak feleğin canlılığından bahseder. Yani felek canlı bir varlığa yakın fâil sebep olması bakımından zorunlu olarak canlıdır.³⁷⁵

Feleğin canlılığının ispatı noktasında Kindî, varlıkların sahip olduğu güçten bahseder. Bu güç bilkuvve nitelikte olabildiği gibi, bilfiil nitelikte de olmaktadır. Oluş ve

³⁷⁴ Kindî, "Risāle fī'l-ibāne 'an Sucūdi'l-cirmi'l-aksā ve t̄ā'atihī li'llāhi Teālā", ss. 247-249.

³⁷⁵ Kindî, "Risāle fī'l-ibāne 'an Sucūdi'l-cirmi'l-aksā ve t̄ā'atihī li'llāhi Teālā", ss. 251-252.

bozuluşa tabi olan varlıklardaki bilkuvve gücü bilfiil güç haline çeviren yakın fâil sebep felektir. Bu sebeple feleğin bilfiil nitelikte olması gerekir. Kendisinde oluş ve bozuluşun olmaması nedeniyle felek, sürekli bilfiil halinde olmak durumundadır. Açıklanması gereken bir husus da feleğin canlılığı veren hareket kendi bünyesindeki oluş ve bozuluş değil, sürekli ve düzenli hareket etmesini sağlayan hareketten doğan canlılıktır.³⁷⁶ Neticede en son felek bilfiil canlıdır ve sürekli olarak oluş ve bozuluşa tabi olan ayaltı âleme canlılık vermektedir.³⁷⁷ Bu veriler ile dünyanın felekler tarafından ne şekilde canlandığını açıklamaya geçebiliriz. Özellikle dünyayı etkisi altında bırakan güneş ve ayın konumu bu açıdan açıklanmaya muhtaçtır.

Dünyanın güneşe nispetle gerçekleşen hareketler neticesinde, ona yaklaşması veya uzaklaşması ile farklı karakterlerdeki veya mizaçtaki maddeler meydana gelir. Örneğin dünyanın güneşe yaklaşması ile hava ısınır uzaklaşınca da soğur. Sıcaklık kuruyu, soğukluk ise yaşlığı yani nemi meydana getirir. Sıcak, soğuk, kuru ve yaştan oluşan dört ana nitelikten diğer birleşik nitelikler ortaya çıkar. Tüm niteliklerin belirli oranda birleşiminden ise yeni bir madde oluşmuş olur. Yani en genel manada oluşun etkin sebebi gök cisimleridir. Kindî bu düşüncesini kanıtlamak için felekleri ve onların arasında gezen yıldızların insanın hem psikolojik yapısına hem de maddi yapısına etkisinden örnekler verir. Aynı şekilde ayın dünyaya nispeten yapmış olduğu hareketler de oluşun ve bozuluşun sebebini açıklar niteliktedir.³⁷⁸

³⁷⁶ Feleklerin belirli bir yörünge üzerinde devamlı dairesel hareketli vardır. Kanaatimizce hareketten kastın bu olması gerekir.

³⁷⁷ Kindî, "Risâle fi'l-ibâne 'an Sucûdi'l-cirmi'l-aksâ ve tâ'atihî li'llâhi Teâlâ", s. 253.

³⁷⁸ Kindî, "Kitâb fi'l-İbâne 'ani'l-'illeti'l-fâ'ileti'l-ķarîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd", ss. 225-237.

Fizik bağlamında Kindî'ye dair yapmış olduğumuz açıklamaları ele aldığımızda karşımıza çıkan sonuç, evrenin oluşumunun açıklanmasıdır. Özellikle feleklerin yapısı ve ayaltı âlemdeki varlıkların oluş ve bozuluş sürecinde feleklerin etkisi detaylıca anlatılmıştır. Kindî bunun haricinde varlığı basit ve birleşik cevherler olarak ikiye ayırmıştır. Kindî'ye göre fizik âlemdeki cevher cisimdir. Bu açıdan cevher heyülâ, suret ve bu ikisinden meydana gelen birleşik cisme işaret eder.³⁷⁹ Basit cevherler madde ve formdur.³⁸⁰ Maddenin ilk sureti en, boy, derinlik olan üç boyuttur.³⁸¹ Bu haldeki maddeye cirm denir. Kindî, cirmi ikinci madde olarak kabul eder. Daha sonra bu maddeye yaşlılık, kuruluk gibi nitelikler eklenir ve sonuçta unsurlar meydana gelir. Kindî unsurları üçüncü madde olarak kabul eder. Birleşik olanlar ise unsurların çeşitli oranlarda bir araya gelmesiyle oluşu gerçekleştirmek üzere şekle bürünmüş maddi varlıklardır. Çalışmamızın konusu açısından cevap aradığımız soru aslında Kindî'nin feleklerin maddesi hakkında yoktan yaratılmış olan ve basit cevher olarak nitelendirdiği madde yani heyülâ hakkındadır. Fakat Kindî, feleklerin heyülâsı hakkında onun yoktan yaratılan bir şey olduğu açıklamasını yapmakla yetinir. Basit cevher kabul ettiği madde hakkında ise onun sadece birleşik maddenin oluşumundaki rolünü ve birleşik maddelerin birbirleri arasındaki oluş ve bozuluşunu tartışır. Buradan anlıyoruz ki, Kindî'ye göre, birleşik madde oluş ve bozuluşa tabi olmakla birlikte basit cevher olan heyülâ bu yapıdan

³⁷⁹ Uysal, "Kindî Felsefesinde Cevher Kavramı", s. 160.

³⁸⁰ *Kitābu'l-Cevāhiri'l-Ḥamse* eserinde Kindî, cismi oluşturan madde yani heyülâ ve formdur olduğunu belirtir. Bu iki cevher kendi başlarına var olan cevherler olduğundan kadimdirler. Bkz: Cavit Sunar, "İslam Meşşâî Felsefesinde İlk Adım (Al-Kindî)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, 1, 1969, ss. 29-49, s.38.

³⁸¹ Adamson, *Al-Kindî*, s. 95.

münezzehdir.³⁸² Çalışmamızın devamını ise, Kindî'nin metafizik bağlamında konuya farklı bir bakış açısının olup olmadığının araştırılması teşkil edecektir.

1.2. Kindî'ye Göre Metafizik Bağlamında Heyülâ'nın Tespiti

Kindî fizikle değişen metafizikle de değişmeyen varlıkların bilgisini elde edebileceğimizi ifade ederek temelde kozmik varlığı iki kısımda ele alır. Metafizik temelde varlığın ilk sebebini ve en son gayesini inceleyen bir alandır.³⁸³ Kindî heyülâ kavramı hakkında onun bilkuvve bir varlık olduğundan bahsederken aslında konunun bir anlamda metafiziksel bir alanda incelenmesi gerektiğini vurgulamıştır. İlimler arasında tasnif yaparken insanın metafiziksel konulara haiz olabilmesi için fizikten, matematiğe ve sonrasında metafiziğe giden bir yolculuktan bahsetmiştir. Bu sebeple heyülânın maddenin fiziksel incelenmesi yapıldıktan sonra artık metafiziksel boyutunu ele alabiliriz.

Kindî'ye göre felsefenin en önemli amacı hakikatin bilgisine erişebilmektir. Bilgi ise sebeplilik zincirinin bilinmesi yoluyla elde edilir. Sebep ve sebeplinin bilgisine ulaşmak asıl amaç olmalıdır. Bu bağlamda sebebin bilgisi sebeplinin bilgisinden üstün konumdadır. Bilgiye tam manasıyla sahip olmanın yolu da sebebi bilmekle mümkündür. Daha önce de bahsettiğimiz gibi bunlar maddi, formel, fâil veya gaye sebepleridir. Bir şeyin maddi sebebini bilmek onun cinsi hakkında bilgi edinmemizi; formel sebebini bilmek onun türü hakkında bilgi edinmemizi; maddi, formel ve gaye sebeplerini bir arada

³⁸² Oluş ve bozuluş fiziki âlemde gerçekleşen bir fiil olduğu için, bu fiilin gerçekleşmesi için madde ve suret birlikteliğini sağlamış birleşik maddeden söz etmek gerekir. Heyülâ'nın maddesinin ve suretinin olmaması, onun oluş ve bozuluş fiilini gerçekleştirememe sebebidir.

³⁸³ Kaya, *Kindî Felsefi Risaleler*, Kaya, s. 29.

bilmekle de o şeyin tarifinin bilgisini edinmemizi sağlar.³⁸⁴ Bu aşamada çalışmamızın konusu olan Heyūlā kavramının Kindī'ye göre ne anlam ifade ettiğinin belirlenmesi açısından metafiziğin temel konusu olan kozmoloji hakkında filozofun fikirleri incelenmeye gayret edilecektir. Kindī'nin bu konudaki düşüncelerine geçmeden önce bir takım metafiziksel kavramların incelenmesinde fayda vardır. Öncelikle bu kavramlara açıklık getirerek daha sonra konuyu detaylı bir şekilde ele almaya çalışacağız.

Metafizik kapsamı itibariyle oldukça büyük bir alana hakim ve birçok kavramı içerisinde barındırıyor olmakla birlikte, çalışmamızın alanı gereği özellikle madde, suret, hareket, zaman ve mekân kavramları bu çerçevede incelenmek durumundadır.³⁸⁵ Bu kavramların sadece metafizik değil fizik açısından da önemi oldukça yüksektir. Çünkü tüm maddi varlıklarda bulunan cevherler yukarıda saydığımız beş cevherdir.³⁸⁶ Kindī maddi varlıklardaki bu beş cevheri gemi örneğiyle daha anlaşılır hale getirmektedir. Geminin malzemesi yani yapıldığı tahta onun heyūlāsıdır.³⁸⁷ Geminin yapı özellikleri ve

³⁸⁴ Kindī, "Kitāb fi'l-Felsefi'l-Ūlā", ss. 98-102.

³⁸⁵ Heyūlā ve suret kavramları, herşeyin ilkesi olması bakımından hareket, zaman ve mekandan önce açıklanması gereken kavramlardır. Bkz: Saruhan, "Kindī ve Beş Cevher", s.169.

³⁸⁶ Kindī, "Kitābu'l-Cevāhiri'l-Ḥamse", s.14.

³⁸⁷ Geminin yapı taşı olan tahtaya heyūlā dememizin nedeni, tahtanın gemiye göre madde, geminin tahtaya göre suret konumunda olmasındandır. Yani tahta gemiye kıyasla şekle bürünmemiş salt madde konumundadır. Heyūlā kavramının bu şekilde hem fiziksel hem de metafiziksel alanda kullanılıyor olması onun hakkında fikir yürütmenin kolay olmaması sonucunu doğurmuştur.

boyutları onun suretidir. Geminin kapladığı mekân, hareket ediyor olması ve bu hareketin bir zaman süreci içerisinde gerçekleşmesi de diğer cevherleri tanımlamaktadır.

Heyülâ kavramı Kindî'ye göre birçok farklı manada ele alınmıştır. En temel tanım olarak heyülâ, çeşitli suretleri kabul eden bilkuvve güçtür. Buna şekilsiz ilk madde de denilebilir.³⁸⁸ Ayrıca Kindî "*Tarifler Üzerine*" isimli risâlesinde heyülâ hakkında bu şekilde açıklama yaparken, el-Ṭabî'a kavramının tanımında da yine aynı kavramı kullanmaktadır. Kindî filozofların heyülâya, surete ve tabii olan tüm varlıklara tabiat adını verdiklerinden bahseder.³⁸⁹ Heyülâ diğer bir ifade ile nitelikleri kabul eden fakat kendisi nitelik olmadığından kabul edilemeyen şeydir. Aynı zamanda heyülâ suretin koruyucusu konumunda olmakla birlikte kendisinin korunmasına gerek duyulmayandır. Bu açıklama onun cevher olduğunun kanıtıdır.³⁹⁰ Heyülâ varlıkların oluşumundaki en temel yapıdır. Çünkü heyülânın olmadığı düşünülürse, ona yüklenen hiçbir şeyin varlığından söz etmek mümkün olmayacaktır. Heyülâ bu özelliği ile öyle bir konuma sahiptir ki, onun öncesinde herhangi bir maddi veya maddemsi yapıdan söz etmek mümkün değildir. Bununla birlikte birleşik olan bir cismin sureti ortadan kaldırıldığında heyülâdan bahsetmek hala mümkündür. Heyülânın en önemli özelliklerinden birisi de bünyesinde tüm zıtlıkların bulunmasına rağmen bozulmaya uğramayan bir yapıya sahip olmasıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Kindî, heyülânın ötesinde hiçbir maddi yapıdan bahsedemeyeceğimiz için onu en üst cins konumunda kabul eder. Mantık kuralları gereği

³⁸⁸ Kindî, "Risâle fi Ḥudûdi'l-eşyâ ve Rusûmiḥâ", s. 166.

³⁸⁹ Kindî, "Risâle fi Ḥudûdi'l-eşyâ ve Rusûmiḥâ", s.178.

³⁹⁰ Kaya, *Kindî Felsefî Risaleler*, s. 32.; Sunar, "İslam Meşşâî Felsefesinde İlk Adım (Al-Kindî)", s. 38.

kendisinin üzerinde herhangi bir cins bulunmayanın tarifi yapılamayacağı için, Kindî'ye göre heyûlânın kesin bir tarifinin yapılması mümkün değildir.³⁹¹

Heyûlâ suretle birlikte tüm varlıkları oluşturan bir ilke konumundadır. Aynı zamanda birleşik varlıkları oluşturan unsurların da oluşumunda var olan ilkelerdir. Hatta unsurları oluşturan sıcaklık, soğukluğunda ilkesidir. Bu açıklama oldukça önemlidir. Çünkü Antik Yunan filozoflarının bir kısmı unsurlardan birini veya bir kaçını tüm maddi varlıkların ilkesi kabul ederken Kindî, bunların birer ilke olmadığı görüşündedir. Dolayısıyla dört unsur Kindî'ye göre tam manasıyla birer cisim konumundadır. Unsurlar heyûlâsı ve sureti olan bir çeşit birleşiktir. Fakat heyûlâ kesinlikle bir cisim değildir. Kindî son olarak heyûlâ hakkında tarifi yapılamayacağından ancak onun özellikleri hakkında bir takım fikirlerin yürütüleceği kanısındadır.³⁹²

Kindî'nin heyûlâ hakkında vermiş olduğu bu bilgiler ışığında sorulması gereken soru ise, heyûlânın âlemin mahiyeti hakkında ortaya atılan görüşlerdeki konumudur. Kindî'ye göre âlem yoktan yaratılmıştır. Peki, o zaman cisim olmayan ama aynı zamanda tüm cisimlerin ilkesi konumunda olan heyûlâ ezeli midir? Yoksa sonradan mı yaratılmıştır? Bu soruların cevabına geçmeden önce diğer cevherler hakkında da kısa izahlar yapmak yerinde olacaktır.³⁹³

³⁹¹ Kindî, "Kitābu'l-Cevāhiri'l-Ḥamse", s. 18.

³⁹² Kindî, "Kitābu'l-Cevāhiri'l-Ḥamse", s.16-20.; Saruhan'ın da belirttiği gibi Kindî'nin heyûlânın tarifinin yapılamayacağını söylemesi oldukça ilginç bir yaklaşım tarzı olarak karşımızda durmaktadır. Bkz: Saruhan, "Kindî ve Beş Cevher", s170.

³⁹³ Saruhan'ın da ifade ettiği gibi Kindî, cevheri genel olarak tabiattaki oluş ve bozuluşu açıklamak amacıyla ele alarak, değişimi cevher ve ārâz yüklenen şeyler cinsinden değerlendirmiştir. Bkz: Saruhan, "Kindî ve Beş Cevher", s.168.

Kindî'nin sözünü ettiği cevherlerden biri surettir. Suret metafizik için en önemli kavramlardan olmasının yanı sıra heyülâ ile ilişkisi itibariyle de bizim için oldukça önemli bir yere sahiptir. Bir bakıma heyülânın tam olarak anlaşılması doğru bir suret anlayışının tesisi için oldukça önemlidir. Bu nedenle suret, en genel ifadesiyle bir şeyi o şey yapandır.³⁹⁴ Kindî sureti görme duyusu sayesinde bir şeyin diğer şeylerden ayrılmasını sağlayan özellik olarak belirtir. Buna bir şeyin faslının ne olduğunu bilmek de diyebiliriz. Heyülâ ve suret ilişkisi ise, var olan her şeyin bir sureti ve heyülâsı bulunduğu kabulü üzerine şekillenir. Unsurların, unsurları oluşturan sıcaklık, soğukluk gibi yapıların, bir evin veya dağların heyülâsı ve sureti vardır. Heyülâda bir güç bulunur ki o güç sayesinde varlık heyülâdan neşet eder. Bu güç surettir. Örneğin sıcak ve kuru bir araya geldiğinde ateşi meydana getirir. Bu bakımdan ateşe göre sıcak ve kuru onun heyülâsı iken ateş surettir.³⁹⁵

Metafiziğin diğer bir kavramı olan hareket, fizik konusunda da oldukça geniş bir şekilde ele alınmıştır. Hareketin temeli oluş ve bozuluştur. Diğer hareket türleri ise, dönüşüm, artma, eksilme ve yer değiştirmedir. Hareket kavramı özellikle âlemin sonradan yaratılmış olup olmadığı tartışmasında oldukça önemli bir yere sahiptir.³⁹⁶

Kindî mekân kavramı ile ilgili olarak ise konu hakkında önceki filozofların ihtilafından bahseder. Kimi filozoflar ki Platon bunların birisidir, mekânın bir çeşit cisim olduğu kanısındayken, kimileri bunun cisim olmadığı görüşündedirler. Kindî'ye göre mekân açık bir şekilde vardır. Artan ve eksilen cismi kuşatan şey mekândır. Mekân içerisinde olan veya bozulan ne olursa olsun sabit kalandır. Bu da mekânın varlığının

³⁹⁴ Kindî, "Risâle fi Hudûdi'l-eşyâ ve Rusûmihâ",.

³⁹⁵ Kindî, "Kitâbu'l-Cevâhiri'l-Ĥamse", ss.20-22.

³⁹⁶ Kindî, "Kitâbu'l-Cevâhiri'l-Ĥamse", ss.24-26.

ispatlarındandır.³⁹⁷ Mekân tam manasıyla, cismin sınırlarının arasındadır. Mesela hava dolu kaba su konulduğunda içinden hava dışarıya çıkar yerini su alır. İşte suyun değdiği yüzey ile kabın iç yüzeyinin kesişme noktası mekândır. Yani mekân, kuşatanla kuşatılan cismin son sınırının karşılaşmasıdır.³⁹⁸ Mekân heyülâ ilişkisi açısından Kindî'nin şu sözlerine yer vermek yerinde olacaktır:

“Bilirsin ki basit heyülânın boyu, eni ve derinliği bulunacak olursa ona cisim denilir. Eğer heyülânın derinliği olmayıp da boyu, eni bulunacak olursa ona yüzey denir. Heyülânın eni derinliği olmaksızın sadece boyu bulunacak olursa ona da çizgi denir. Mekân ise boyu, eni ve derinliği bulunan heyülâ türünden olmayıp aksine derinliği bulunmaksızın boyu ve eni olan heyülâdır. İşte mekânın diğer mekân olmayan şeylerden ayrıldığı mahiyet budur.”³⁹⁹

Kindî yukarıdaki açıklamayı mekânın cisim olmadığını kanıtlamak açısından heyülâ ile ilişkilendirerek ispatlamaya çalışır. Fakat heyülâ en, boy ve derinliğe sahip bir şey olarak kabul edildiğinde ortaya aslında heyülâ ve suretin birleşiminden doğan madde çıkacaktır. Şayet heyülâ metafiziksel anlamda yani suretle birleşmemiş madde olarak kabul edildiğinde, onun zaten cisim olmadığı açıktır. Sonuç olarak Kindî'nin mekân tarifinde, mekânın cisim olmadığını kanıtlamak için heyülâ kavramını temel alması doğru bir kıyaslama olarak gözlemlenmemektedir.

Metafizik kavramlarından bir diğeri olan zaman, diğer dört kavramla birlikte incelenmesi gereken ve en az diğerleri kadar önemi haiz olan bir kavramdır. Kindî zamanı

³⁹⁷ Kindî, "Kitābu'l-Cevāhiri'l-Ḥamse", ss. 28-30.

³⁹⁸ Kindî, "Risāle fi Ḥudūdi'l-eşyā ve Rusūmiḥā", s. 167.

³⁹⁹ Kaya, *Kindî Felsefi Risaleler*, s.284.

hareket tarafından belirlenen ve cüzleri sabit olmayan şey olarak tanımlar.⁴⁰⁰ Yanı sıra zaman, âlemin var oluş süreci, hareketin sayısı, feleğin hareketinin sayısı olarak da tanımlamıştır. Kindî zaman hakkında filozofların farklı fikirlerinin olduğunu belirterek, özellikle hareketle arasındaki sıkı ilişki nedeniyle zamanı hareketle aynı kabul eden görüşü eleştirir. Zamanı sayılar gibi bir nicelik kabul eden filozofa göre aralarındaki temel fark; sayıların devamlı olmaması, zamanın ise devamlı olmasıdır. An sürekliliği ifade etmezken zaman, geçmiş ve geleceği birbirine bağlaması açısından sürekliliği ifade eder. Yani anlar arasındaki mesafe zamandır.⁴⁰¹ Zaman kavramının çalışmamızı ilgilendiren en önemli noktası ise, âlemin sonsuz olmadığı düşüncesinin bu vesile ile açıklanmasıdır. Çünkü Kindî, sonsuzluğu bilfiil olarak değil bilkuvve olarak kabul eder. Onun zaman ve sonsuzluk hakkındaki bu görüşü heyulâ içinde geçerlidir. Çünkü o, heyulâyı bilfiil değil bilkuvve ezeli kabul etmektedir. Zaman hareketin belirlediği şey yani bir çeşit süreç olduğundan, hareketin yokluğu aynı zamanda zamanın da yokluğunu ifade eder. Hareketin oluşmasını sağlayan cisim yoksa hareket yoktur. Cismin yokluğu hareketin ve zamanın yokluğudur. Bu ifade cismin, hareketin ve zamanın birbirinden önce var olmayacağına da kanıttır. Tüm bu ifadelerin işaret ettiği nokta ise, madde, hareket ve zaman mahiyet itibarıyla birbirinden önce gelemeyeceği için bu kavramlar için ezellikten söz etmenin de imkanı yoktur.⁴⁰² Sonuç olarak Kindî, cisimle özdeş kabul ettiği ve aynı zamanda var olduğunu düşündüğü hareket, zaman ve mekânın sonlu, sınırlı ve sonsuza kadar bölünebileceği kanısındadır. Metafiziğin kavramlarını açıkladıktan sonra

⁴⁰⁰ Kindî, "Risāle fi Ḥudūdi'l-eşyā ve Rusūmiḥā", s. 167.

⁴⁰¹ Kindî, "Kitābu'l-Cevāhiri'l-Ḥamse", s.34.

⁴⁰² Kindî, "Risāle fi Māiyyeti mā lā Yumkinu en Yekūne lā Nihayete Leh ve me'illezī Yukālu lā Nihayete Leh", ss. 196-198.

çalışmamıza katkı sağlaması bakımından kısaca Kindî'nin Âlemin mahiyeti ve kozmolojisi hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

Kindî öncelikle cismin ezeli olmadığını ispatla işe başlamaktadır. Ezeli olanın cinsi yoktur. Bozulmaya uğrayan sebep değil sebeplinin kendisidir. Bu yüzden ezeli bozulmaya da tabi olmayandır. Ezelinin bozulması demek yeni bir cinsi meydana getirmesi sonucunu doğurur. Fakat bu bir çelişkiyi beraberinde getireceğinden mümkün değildir. Değişiklik geçiren her varlık aynı cins altında bulunan kendi zıddını ortaya çıkarmaktadır. Sonuç itibariyle cismin cins ve türü bulunduğundan, ezelinin de cinsi olmayacağına göre cisim ezeli değildir.⁴⁰³

Kindî sonsuz bir niceliğin imkânsız olduğunu ve dolayısıyla da âlemin sonlu ve sınırlı bir varlık olduğunu ispatlamaya çalışır. İslam felsefesinin temellerinin atıldığı ve kelami tartışmaların yoğun olduğu bir dönemde âlemin ezeli olduğunu savunanların aksine Kindî âlemin yoktan yaratılmış olduğu düşüncesindedir.⁴⁰⁴ Kindî'ye göre nicelik ve nitelik sahibi her cisim ezeli ve bilfiil sonsuz olamazlar. Sonsuzluk ancak bilkuvve olduğunda mümkündür. Daha önce de belirttiğimiz üzere, hareket, mekân ve zaman birbirine bağlantılı kavramlardır ve tüm bu kavramlar ancak bir cisimle birlikte anılabilirler. Bu sebeple zaman da bilfiil sonsuz nitelikte bir şey değildir. Zaman başlangıcı olan ve sonlu bir şeydir. Âlem ise zaman, hareket ve mekân yani cisimden teşekkül olduğu için kesin olarak sonludur. Yanı sıra âlemin genişlediğini kabul edersek, bu genişlemeye imkân tanıyan şey ancak bilkuvve anlamında mümkündür. Bu açıdan sonsuzluk ancak bilkuvve mümkündür.⁴⁰⁵ Âlemin ezeli olduğu düşüncesiyle Kindî

⁴⁰³ Kindî, "Kitâb fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", ss.113-114.

⁴⁰⁴ Kaya, *Kindî Felsefî Risaleler*, s. 30.

⁴⁰⁵ Kindî, "Kitâb fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", ss. 115-118.

yoktan yaratmacı bir teoriyi benimsemek suretiyle Aristoteles'ten ayrılır. O Allah-Âlem arasındaki bağı yaratan-yaratılan, sonsuz-sonlu, birlik-çokluk karşıtlığı ve uyumu üzerine bina etmiştir. Bu açıklamalara binaen Kindî'nin âlemin mahiyeti hakkında öne sürdüğü teoriyi incelemeye geçebiliriz.

Ezeli kavramı felsefi düşünce sistemlerinde çokça kullanılan Tanrı ve âlem hakkında farklı düşünceleri barındıran bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda âlemin ezeli olup olmadığı tartışmaları günümüzde bile canlılığını korur niteliktedir. Özellikle İslam Düşünce Tarihinde genel olarak felsefi ve kelami ekollerin konu hakkındaki farklılıkları oldukça fazladır. İslam düşüncesinde Tanrının ezeli olduğu tezinde herhangi farklı bir düşünce yokken âlemin ezeli olup olmaması bakımından düşünce ayrılıklara uğramaktadır. Bir diğer tartışma ise, âlemin hangi cihetten ezeli olduğu meselesidir. Çalışmamızda Kindî'nin konu hakkındaki düşüncelerine geçmeden önce ezellilik tartışmaları hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Tanrı âlem ilişkisi incelendiğinde, tanrı dışındaki her şeyin varlığını tanrıya borçlu olduğu düşüncesi vahiy kaynaklı dinlerde oldukça temel bir yaklaşım tarzıdır. Âlemin varlık kazanması açısından tanrının onu yoktan mı yarattığı yoksa onu ezeli olan bir ilkedden mi yarattığı konusunda tartışmalar sürüp gitmektedir. Yaratma fiilinin ezeli mi yoksa zamansal mı olduğu konusu da aynı şekilde tartışılmıştır.⁴⁰⁶

İslam düşüncesinde bu konunun tartışılmaya başlanması Yunan felsefesine yönelik eserlerin tercümesi neticesinde ortaya çıkmıştır.⁴⁰⁷ Konu hakkındaki tartışmaların

⁴⁰⁶ Engin Erdem, "İlâhi Ezellilik ve Yaratma Sorunu," (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006). s. 60.

⁴⁰⁷ Mevlüt Uyanık, "İlk İslam Filozofu el-Kindî'ye Göre Âlemin Mahiyeti," *İslam Felsefesinin Sorunları*, editör. Mehmet Vural, Ankara, Elis Yayınları, 2003. s. 100.

bu denli önemli olmasının bir diğer nedeni ise, varılan sonucun düşünce sistemindeki Tanrı algısını da doğrudan etkiliyor olmasıdır. İslam düşüncesinde konunun açıklığa kavuşturulması için karşılaştırmalı bir metodun kullanılmasında fayda vardır. Biz, konumuz itibariyle Kindî'nin düşüncelerini bu açıdan ele almayı oldukça önemsiyoruz. Çünkü İslam'ın ilk filozofu sayılmakla birlikte yaşadığı dönemdeki kelim düşüncesinden de etkilendiği iddia edilen Kindî'nin konu hakkında vardığı sonucun bu iki minval üzere değerlendirilmesinde fayda görüyoruz.

Kindî'nin kelamcı olarak nitelendirilebilmesi için onun yazmış olduğu eserlerin büyük bir kısmında kelam metodunun kullanması gerekliliği ortadadır. Ancak; Kindî çoğu kez kelama ait olan cedel metodundan ziyade felsefeye ait olan burhan metodunu kullanmayı tercih etmiştir. Kindî'nin bize ulaşan risalelerinin oldukça az olması da onun konu hakkında yapılacak çıkarımlarda yanılma payının ne denli yüksek olduğunu gösterir niteliktedir. Bu konuda kesin konuşulmaması gerektiğini savunun düşünörlere göre de şayet Kindî kelamcı olsaydı kendisinden sonra gelen kelamcıların tabakat kitaplarında onun ismine de yer vermeleri gerekliliğinin altını çizmektedir.⁴⁰⁸ Kindî'nin kelamcı mı yoksa felsefeci mi olduğu yönünde farklı birçok tartışma mevcuttur.⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ Kelam literatürüne ait Kādî Abdülcebbar'ın, *Fadlu'l-i 'tizāl ve tabakātı'l-Mu'tezile* ve *İbnu'l-Murtaẓā'nın Tabakātu'l-Mu'tezile* gibi önemli tabakat kitaplarında Kindî'nin ismi geçmemektedir.

⁴⁰⁹ De Boer İslam'da Felsefe Tarihi isimli eserinde Kindî'nin Mutezili bir kelamcı olduğunu ve aynı zamanda Neo-Platonik tesirler altında kalmış Neo-Platoncu bir filozof olduğuna işaret eder. Bkz: T.J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara, Anka Yayınları, 1960, s.73.

Hilmi Ziya Ülken ise Kindî'yi önce Aristocu, sonra Arsito ve Platon'u uzlaştırmaya

Bizce önemli olan Kindī'nin kelamcı veya felsefeci olmasından ziyade konuları ele alırken, sorunlara yaklaşım tarzının analiz edilmesidir. Özellikle Kindī'nin âlemin mahiyeti ile ilgili soruna yaklaşım tarzının yoktan yaratmacı bir şekilde olması onun kelam ekollerinden etkilenmesinde mi kaynaklı olduğu yoksa çalışmamızın da konusu olan heyūlā gibi bazı kavramlara yüklediği anlamlardan mı olduğunun incelenmesi gerekir.

1.2.1. Kindī'ye Göre Âlemin Mahiyeti

Kindī'nin eserleri incelendiğinde, Tanrı – âlem arasındaki ilişkiyi hakkında zorunluluk ve imkan gibi kavramlar üzerinden bir açıklama yapmadığı dikkati çekmektedir. Daha çok kuvve ve fiil kavramları üzerinden konuyu izah ettiği görülmektedir.⁴¹⁰ Bu bağlamda, Kindī'ye göre âlem ezeli olmayan ve yoktan yaratılan bir şeydir. Ezeli kavramı mutlak yokluk kendisi için söz konusu olmayandır. Ezeli, varlığını sürdürmek için başka bir şeye ihtiyaç duymayandır. Yani sebepsiz varlıktır. Âlem ve içerisindeki tüm şeyler birer sebebe dayalı varlıklardır. Her nesnenin bir sebebi olmakla birlikte ezeli olanın sebebi yoktur. Diğer nesnelere için söz konusu olan maddi, suri, fâil veya gayi bir sebepten de bahsedilemez.⁴¹¹

Kindī, konuyu fizik bağlamında yaptığı açıklamalarla destekler. Ona göre sebep değil sebeplinin değişiminden söz edilebilir. Dolayısıyla ilk olan ezeli değişime uğramaz.

çalışan bir filozof, daha sonra ise âlemin mahiyeti konusunda yoktan yaratmacı tavrı sebebi ile onu yoktan yaratmacı bir filozof olarak tanımlar. Bkz: H. Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Ankara, Selçuk Yayınları, 1966, s. 46.; Bkz: Walzer, *Greek in to Arabic*, ss. 187-190.

⁴¹⁰ Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles' ten İbn Sīnā'ya İmkanın Tarihi*, s.76.

⁴¹¹ Kindī, "Kitāb fi'l-Felsefeti'l-Ūlā", s. 135.

Oluş veya bozuluşu içeren bir değişim, zıtlıkları oluşturmak üzere değişime uğrayandır. Bu zıtlık aynı cins içindeki en yakını meydana getirme şeklinde cereyan eder. Dolayısıyla değişim cinsler için geçerli bir şeydir. Bu nedenle ezeli için değişim söz konusu olmadığından o, cins değildir. Cinsi olmayanın oluş ve bozuluşa tabi olmaması gerektiğinden, oluş ve bozuluşu temelinde barındıran âlem de ezeli değildir.⁴¹² Kindî bu mantıksal yorumu aktardıktan sonra ezeli ve cins arasındaki ilişkiyi ise şu şekilde belirtmektedir. Cisim yani oluş ve bozuluşa tabi olan şeyin cinsi ve türü bulunmaktadır. Ezelinin ise cinsi yani türü bulunmadığı için cisim ezeli değildir.⁴¹³

Kindî âlemin ezeli olmadığı düşüncesini bu şekilde kanıtlamakla birlikte onun sonsuz da olmayacağı hakkında çeşitli ispatlara başvurmuştur. Bu bağlamda Kindî'nin sonsuzluk ile ilgili şu ifadesi dikkat çekmektedir:

“Şimdi de nicelik ve niteliği olan cismin ve öteki varlıkların ezeli ve bilfiil sonsuz olmayacaklarını, sonsuzluğun ancak bilkuvve olacağını anlatalım. Ben derim ki, bu konuda vasıtasız idrak edilen aksiyomlardan (el-muqaddemātu'l-uvel) bazıları şunlardır:

- a) *Miktarca biri diğerinden büyük olmayan her cisim birbirine eşittir.*
- b) *Eşitlik, cismin sınırları arasındaki boyutların bilfiil ve bilkuvve eşit olmasıdır.*
- c) *Sonlu olan bir şey sonsuz olamaz.*
- d) *Eşit olan her cisimden birinin miktarı artırılınca hem önceki durumundan, hem de öteki eşitlerinden daha büyük olur.*
- e) *Miktarları sonlu olan her iki cisim birleştirilince bu birleşim de sonlu olur. Miktarı ve konumu olan her cisim için bu bir zorunluluktur.*

⁴¹² Kindî, "Kitāb fi'l-Felsefeti'l-Ūlā", s. 136-137.

⁴¹³ Kindî, "Kitāb fi'l-Felsefeti'l-Ūlā", s.136.

f) Aynı cinsten olan iki şeyin küçüğü büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur."⁴¹⁴

Kindî'nin yukarıda kendi ifadelerinden yer verdiğimiz bu aksiyomlarını⁴¹⁵ açıklamaya geçmeden önce, onun ifadesindeki bilfiil ve bilkuvve kavramlarının incelenmesinde konumuz açısından önem vardır. Kindî "*Hudud*" risalesinde kuvve ve fiil kavramlarını aynı başlık altında incelemekle birlikte bu bölümde kuvve kavramının açıklamasını yapmaktadır. Kuvve, fenomen âleme çıkmamış olan yani fizik dünyada değil metafizik dünyada varlığından bahsedilen, kendisinde güç halinde bulunduğu şeyde görünür hale gelen şey olarak tanımlar.⁴¹⁶ Fiil ise, etki kabul eden konudaki etkidir.⁴¹⁷ Kuvve fiil kavramlarının tanımları bu şekilde ele alınmaktadır. İkisi arasındaki ilişki ise bir şeyin metafizik âlemden fizik âleme çıkışı ile ilgilidir. Yani heyülâ olarak tanımlanan ilk madde veya maddemsi yapı salt kuvve halinden fiil hale geçerek fiziki âlemine kavuşur. Kindî'nin bu bağlamda âlemin sonlu oluşu ve yaratılmış oluşunu izahı aslında

⁴¹⁴ Kindî, "Kitâb fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s.137.

⁴¹⁵ Aksiyom (mukaddemâtü'l-üvel), sözlükte bir diğer adı belittir. Başka bir önermeye geri döndürülemeyen, başka bir kanıtı gerek duyulmayan ve kendiliğinden her yönüyle belirgin olan önermedir. Bkz: Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, İnkılap Yayınları, 1998, s. 31.

Aksiyom, apaçık bir şekilde doğru olduğu düşünülen, kanıtlanabilir veya çürütülebilir olmayan önermedir. Kendisi kanıtlanamayan ancak kanıtlamalar için temel olarak kullanılan ilkedir. Bkz: Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2003, s. 15.

⁴¹⁶ Kindî, "Risâle fi Hudûdi'l-eşyâ ve Rusûmihâ", s. 181.

⁴¹⁷ Kindî, "Risâle fi Hudûdi'l-eşyâ ve Rusûmihâ", s. 179.

fiziksel maddenin sonlu ve yaratılmış oluşunu izah etmektedir. Bu noktada Kindî'nin aksiyomlarını izah etmekte fayda vardır.

Kindî aksiyomları bu şekilde sıralayarak aslında cismin sonlu olduğu vurgusu yapmaktadır. Sonsuz bir cisimden bir parça alındığında geriye kalan kısım:

1. ya sonludur

2. ya da sonsuzdur.

Eğer 1. maddedeki gibi düşünülecek olursa, alınan parça tekrar bütüne eklendiğinde yeni birleşiminde sonlu olacağı düşünülür. (*Miktarları sonlu olan her iki cisim birleştirilince bu birleşim de sonlu olur. Miktarı ve konumu olan her cisim için bu bir zorunluluktur.*) fakat bu noktada sonsuz olarak ele alınan cismin önceki halidir. Yani sonsuz olarak nitelendirilen cismin sonsuz olması gereklidir. (*Sonlu olan bir şey sonsuz olamaz.*) Bu ifadeler çelişiktir.

Eğer 2. maddedeki gibi düşünülecek olursa, kalan kısmın sonsuz olması durumunda eklenen parça iki farklı durumu oluşturur. Birinci durumda önceki durumdan daha büyük bir şey elde edileceğinden sonsuz olanın sonsuz olandan büyük olması sonucu ortaya çıkar ki bu da bir çelişkidir. İkinci durumda ise, eklenen parçanın eşitliğinden bahsediyorsak o takdirde de kendisine eklenen bir cisim eklendiği halde miktar bakımından herhangi bir değişimi beraberinde getirmiyor demektir. Fakat bu ifade (*Eşit olan her cisimden birinin miktarı artırılınca hem önceki durumundan, hem de öteki eşitlerinden daha büyük olur.*) parantez içindeki aksiyomla çelişiklik gösterir.

Bu açıklamalara binaen Kindî âlemin sonsuz olmayacağını izah etmiş kabul edilmektedir. Ona göre âlem bir niceliktir, sonsuz ve sınırsız olduğu düşünülemez. Dolayısıyla tanrıdan başka ezeli bir şeyin veya cismin varlığı imkânsızdır. Bu açıklama

ile Kindî âlemin yaratılmış olduğunu ve bu sebeple de bir yaratıcısının olması gerektiğini vurgular.⁴¹⁸

Yukarıda Kindî'nin mantıksal olarak yorumladığı aksiyomlar çerçevesinde konu değerlendirildiğinde, aslında temel bir problemle karşılaşmaktayız. Çünkü aksiyomların esas aldığı şey sonsuz olan cisimdir. Yani kurulan mantık sonsuz cisim varsayımı üzerine temellendirilmiştir. Fakat sonsuz cisim söz konusu olduğunda bu ve benzeri yorumları yapmak oldukça anlamsız olacaktır. Çünkü sonsuz olan cisimden bir parça alınıp eklenemez. Yukarıdaki aksiyomlarda belirtilen işlemlerin hiçbiri sonsuz bir cisme uygulanabilir bir yapıda değildir.⁴¹⁹

Âlemin mahiyeti ile ilgili yapılan çıkarımların hemen hepsinde belirlenmesi gereken asıl konu, tartışılan kavramların neyi ifade ettiğinin çok doğru bir şekilde belirlenmesidir. Ezelilik bağlamında ele alınması gereken şey, metafiziksel anlamdaki heyulâ mıdır? Yoksa fizik âlemden var olan birleşik madde yani cisim midir? Bizce Kindî'nin yukarıdaki aksiyomları fizik âleme geçmiş maddenin veya cismin sonluluğu üzerine düşünülmesi gereken bir tutumdur. Âlemin mahiyeti sorunu bu çerçevede incelendiğinde, fiziksel anlamdaki birleşik maddenin sonlu olacağına dair zihinlerde herhangi bir şüphe kalmasına mahal yoktur. Bu veçheden fizik âlemden maddenin de sonradan olması gayet anlaşılabilir bir niteliktir.

⁴¹⁸ Kaya, *Kindî Felsefi Risaleler*, s. 40.

⁴¹⁹ Kaya, *Kindî Felsefi Risaleler*, s. 40.; Konu hakkında Mevlüt Uyanık'ın makalesinde Kindî'nin bu aksiyomlarının sonucu olarak âlem hakkında ulaşılan neticenin tutarlı olduğuna yönelik bir tavır sergilenmektedir. Kanaatimizce bu doğru bir yaklaşım değildir. Bkz: Uyanık, "İlk İslam Filozofu el-Kindî'ye Göre Âlemin Mahiyeti", ss. 114-115.

Âlemin mahiyeti ile ilgili problemi çözmeye sorulması gereken asıl sorunun, âlemin sonradan yaratıldığı düşüncesine dayanarak bu yaratmanın zaman içinde mi yoksa zaman dışı mı olduğudur.

1.2.2. Heyülâ Kavramının Âlemin Mahiyeti Problemindeki Rolü

Çalışmamızda heyülâ kavramının tarihsel seyri boyunca kazandığı anlamları ve kavramın kullanımına zemin hazırlayan nedenleri sıralamaya çalıştık. Yanı sıra âlemin mahiyeti ile ilgili özellikle Kindî'nin sarf ettiği düşünceleri incelemeye çalıştık. Çalışmamızın asıl sorunsalını oluşturan ise, Heyülâ kavramının âlemin mahiyeti problemindeki rolünün tespit edilmesidir. Kindî, Tanrı-âlem arasında, zorunluluk, imkan ilişkisi kurmamış, daha çok yoktan yaratma ve kuvve kavramları bağlamında konuyu ele almıştır.⁴²⁰

Dikkat çekilmesi gereken asıl hususun heyülâ kavramının fizik ve metafizik açısından farklı bir zemine sahip olmasıdır. Kindî'nin heyülâyâ yönelik tanımlamaları içerisinde dikkati çeken kavramın kendisi tarafından da metafiziksel bir zemine oturtulmuş olmasıdır. Yanı sıra Kindî'ye göre bu kavram her türlü niteliği kabul eden fakat kendisi bir nitelik olmayan suretleri koruduğu halde kendisinin bu tür bir ihtiyacı olmayan şey olması bakımından bir çeşit cevherdir. Dolayısıyla heyülânın öncesinde herhangi bir maddi yapıdan da bahsedilebilmesi mümkün değildir. Bu sebeple de Kindî heyülâyı en yüksek cins kabul eder ve tarifinin yapılamayacağını belirtir.⁴²¹

Zaman, hareket ve mekân kavramlarını da konuya dahil eden Kindî, fiziksel anlamdaki madde gibi hepsinin sonlu olduğu düşüncesindedir. İçlerinden birisinin sonlu olduğunun ispatı diğerlerini de sonlu kılacaktır. Bu sebeple fiziksel anlamdaki maddeyi

⁴²⁰ Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles' ten İbn Sînâ'ya İmkanın Tarihi*, s.76.

⁴²¹ Kindî, "Kitābu'l-Cevāhiri'l-Ḥamse", s, 289.

sonlu olduğunu ispat eden Kindî tartışmasız bir şekilde zaman, hareket ve mekân da sonlu kabul eder.⁴²² Kindî'nin bu çıkarımı herhangi bir mantıksızlık barındırmaz. Fakat tespit edilmesi gereken şey metafiziksel olan maddenin sonlu olmayışıdır. Şayet zaman, hareket ve mekân kavramları metafiziksel anlamdaki madde ile kıyaslanırsa heyülânın da sonlu ve aynı zamanda ezeli olmadığı düşüncesi ortaya çıkar.

Yukarıdaki çıkarımlara binaen Kindî'nin yaratmayı yoktan yaratma formatında ele aldığı unutulmamalıdır. Kindî'ye göre her sonlu olan yoktan yaratılmıştır ve hepsinin bir tek yaratıcısı vardır.⁴²³ Bizim bu noktada getireceğimiz eleştiri ise, Kindî'nin yoktan yaratma fikrini benimsemesinin kuvve-imkan ve bunlarla bağlantılı olarak heyülâ kavramına yükledikleri anlamların çelişik durmasıdır.⁴²⁴ Çünkü Kindî heyülâyı yalnızca en yüksek cins sayar ve tarifinin mümkün olmadığını ileri sürer. Bu bakımdan Kindî'ye göre heyülâ yoktan mı yaratılmıştır yoksa ezeli olarak var mıdır? Bu sorunun cevabı Kindî'nin söylemlerinden çok net bir şekilde çıkmamakla birlikte onun yoktan yaratma

⁴²² Bkz: Kindî, "Risâle fî Mâiyyeti mâ lâ Yumkinu en Yekûne lâ Nihayete Leh ve me'illezî Yuḡâlu lâ Nihayete Leh", ss. 200-201.; Kindî, "Kitâb fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ", ss. 140-141.

⁴²³ Bkz: Kindî, "Kitâb fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ", ss. 136-138.; Kindî, "Risâle fî Vaḡdâniyyeti'llâh ve Tenâhî Cirmi'l-Ālem", ss. 202-207.; Kindî, "Risâle fî İzâhi Tenâhi Cirmi'l-Ālem", ss. 192-197.; Kindî, "Risâle fî Mâiyyeti mâ lâ Yumkinu en Yekûne lâ Nihayete Leh ve me'illezî Yuḡâlu lâ Nihayete Leh", ss. 198-201.

⁴²⁴ Kindî'nin âlemin mahiyeti hakkındaki görüşlerinin imkan ve kuvve bağlamında değerlendirmesine yönelik izahlar için bkz: Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkanın Tarihi*, ss.76-83.

fikrinin bu aşamada da ileri sürülmesi tartışılmalıdır. Çünkü Kindî'nin bazı ifadeleri aslında onun da sudürcü bir filozof olabileceği yönünde seyretmektedir.

Fārābî ve İbn Sīnā Allah'ın varlığını âlemin yaratılması için yeterli sebep görürler. Yani âlem ilahi iradeye gereksinim duymaksızın ezelden sudür yoluyla zuhur etmiştir. Kindî'nin ise buna yakın ifadeleri şu şekildedir:

“Her var olan, olmayanı meydana getirmek üzere bir etkilenme (infî'āl) durumundadır. Öyleyse İlk gerçek Bir'den gelen birlik feyzi, her duyulur nesneye ve onlara ilişkin olanlara varlık vermiştir. O, kendi varlığından onlara sununca, her bir varlık vücut bulmuştur. Şu halde var oluşun gerçek sebebi Bir'dir.”⁴²⁵

Bu ifadelere dayanarak Kindî'nin sudüru savunun bir filozof olduğunu iddia etmek kolay bir iş değildir. Yine hatırlatmak gerekirse o her birçok yerde yoktan yaratma fikrini savunmuştur.⁴²⁶

⁴²⁵ Kaya, *Kindî Felsefi Risaleler*, ss. 40-41.; Kindî, "Kitāb fi'l-Felsefeti'l-Ülā", ss. 176-177.

⁴²⁶ Kindî'nin bu ifadelerine binaen onun sudüru savunan bir filozof olduğu düşüncesini savunanların yanı sıra âlemin yoktan yaratıldığını ifade etmesi bakımından onun yoktan yaratmacı yani kelami yönü ağır basan bir filozof olarak kabul edenler de vardır. Bu konuda Henry Corbin, Kindî'yi sudürcü kabul etmemekle birlikte, onun bu düşüncesini Yeni Eflatunculuk'un etkilerinden kaynaklandığını iddia eder. Ancak Corbin'e göre İlk Akıl, ilahi irade ile yaratması Kindî'nin yoktan yaratmacı yönündeki görüşüdür. Diğer noktalarda ise, Kindî sudürcü bir teoriyi benimser. Bkz: Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s. 282.; İsmail Erdoğan, "Kindî'ye Göre Varlığın Sebepliliği Meselesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 1, 2000, ss. 633-38, s.636.; Ayrıca konu hakkındaki tartışmalar için bkz:

Tüm bu açıklamalara binaen Kindî, heyûlâyı bir çeşit imkân olarak kabul etmektedir. Onun tarif edilemeyecek bir şey olması ise belki de konunun bu şekilde ifade edilmesini zorunlu kılmaktadır. Heyûlâ temelde formu kabul edecek her türlü şey için kullanılmıştır. Cisimden yeni bir cisim oluşturma noktasında heyûlâ aslında madde ve sureti olan bir şey iken, unsurları oluşturan sıcaklık, soğukluk gibi ilkelere malzeme olması bakımından tarif edilemeyen niteliktedir. Bu sebeple yoktan yaratılan ve ezeli olmayandır. Bununla birlikte âlemi oluşturan malzeme yani heyûlânın diğer bir ifadeyle formsuz maddenin ne şekilde oluştuğu hakkında çok net bir yoruma varılamamaktadır.

2. İslam Felsefesinin Kurucu Filozofu: Fârâbî

Fârâbî İslam Felsefe tarihinin en önemli şahsiyetlerinden biridir. Kaleme aldığı eserler birçok felsefî sorunun çözümünü bize sunmakla birlikte İslam Medeniyeti'nde felsefenin gelişmesi açısından oldukça önemlidir. Bu bakımdan filozofun konumuz olan heyûlâ hakkındaki fikirleri önem arz etmektedir.

Fârâbî'nin eserlerinde heyûlâ kavramını çok fazla kullanmamakla birlikte, kavrama metafiziğinde önemli bir yer verdiği gözlemlenmektedir. Heyûlâ kavramı yerine, *madde* veya *ilk madde* kavramlarını daha sık kullanmayı tercih etmiştir. Bu açıdan konumuz gereği, Fârâbî'nin heyûlâ kavramına yönelik düşüncelerini doğru bir şekilde ortaya koyabilmek adına, onun mantık, fizik ve metafizik ile ilgili eserlerinden yararlanılacaktır. Bu bağlamda özellikle, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh* ve *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye* eserleri temel metinler olarak belirlenmiştir.

Adamson, *Al-Kindî*, s.25.; İbrahim Maraş, "Fârâbî'de Hudûs Kavramı", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 11, 31, 2008, ss. 125-36, ss. 128-129.; Cevher Şulul, *Kindî Metafiziği*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003, ss. 99-102.

Felsefi literatüre katkı sağlaması ve felsefe öğrenimini daha sistematik bir hale getirebilmek adına yapılmış olan en önemli çalışma alanlarından birisi de ilimler hakkında kaleme alınan eserlerdir. Sistem filozofu olan Fārābī'nin de ilimlerin tasnifine yönelik eserleri, kendisinden sonraki felsefi süreci de önemli ölçüde etkisi altına almıştır. Bunların arasında Fārābī'nin "*İḥşāu'l-Ulūm*" isimli eseri oldukça önemli bir yere sahiptir. Fārābī bu eserinde yalnızca ilimlerin tarifini yapmakla kalmamış, kendi felsefesine dair önemli ipuçlarını da bizlere aktarmıştır. Konuya Fārābī'nin ilimler tasnifinde fizik ve metafizik ilişkisini ifade ederek başlamak bizce önemlidir. Filozofun fiziğe dair açıklamalarını da bu eserde görmek mümkündür.⁴²⁷

Fārābī'ye göre ilimler altı ana başlık altında incelenmelidir. Bunlar; dil, mantık, matematik, fizik, metafizik ve siyaset ilimleridir. Bu sıralama bir bakıma ilimlerin en yücesi saydığı metafizik ilmine götüren en sağlam yol olarak tarif edilmektedir. Bu bağlamda metafizik çalışması yapmak isteyen kişinin, dilin kurallarına hâkim olması sonrasında mantık ilkelerini bilmesi gerekir. Sonra da matematik ilimlerini öğrenmekle soyut düşünceyi geliştirmesi şarttır. Metafizik konuları incelemeye geçmeden önce bilmesi gereken önemli bir diğer alan ise fiziktir. Çünkü fizik bilgisi sağlam olmadan metafiziksel çıkarımların yapılması zor olacaktır.⁴²⁸ Metafiziğin en önemli konu alanlarından biri olan kozmoloji teorilerinde fiziksel olan ile metafiziksel olanın arasındaki irtibatın nasıllığı sorgulanmaktadır. Böylesi bir sorgulamanın sağlıklı bir

⁴²⁷ Platon, Aristoteles ve Yeni Platonculuk'un eserleri Fārābī'nin felsefesini oluşturan önemli kaynaklardır. Bkz: Gürbüz Deniz, "Fārābī'nin Tanrısı," s. 1.

⁴²⁸ Fārābī, *İḥşāu'l-Ulūm*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Divan Kitap, 1985, s.98.; Fārābī'nin ilimlerin hangi sıra ile incelenmesi gerektiğine dair öne sürdüğü düşünceler için bkz: Fārābī, *Tahsīlu's-Sa'ādeh*, çev. Ahmet Arslan, Ankara, Divan Kitap, 2012, ss. 59-64.

şekilde yapılabilmesi hiç şüphesiz, evrenin yasalarını izah eden ve evren hakkında deneysel veri toplayabilen fizik ilminin bilinmesini gerekli kılar. Fizik ilmi olmaksızın yapılan metafiziki-kozmojik çıkarımlar doğrunun tespitinde yeterli olmayacaktır. Bu açıdan filozofun fizik hakkındaki görüşleri incelenmeye değer konumdadır.

2.1 Fārābī'ye Göre Fizik Bağlamında Heyūlā'nın⁴²⁹ Tespiti

Fārābī'nin fizik ilmine dair tanımını vermeden önce onun cisimsel varlık hakkında söylediklerini incelemek yerinde olacaktır. Çünkü cisimsel varlık, fiziğin başladığı ve üzerinde fikir yürütebildiği varlık mertebesini ifade eder. Fārābī'ye göre cisimsel varlıkların ilkeleri İlk Sebep, İkincil sebepler ve Madde'dir.⁴³⁰

İlk sebep tüm sebeplerin sebebidir. Yani tüm varlıkların meydana gelmesinde ihtiyaç duyulan sebeplerdir. Aynı zamanda bu sebepler ikincil sebeplerin de sebebi

⁴²⁹ Fārābī'ye göre heyūlā kavramının analizini incelediğimiz bu bölümde, filozofun farklı eserlerinden yararlanılacaktır. Fārābī'ye atfedilen ve her ne kadar fizik alanına dair birçok görüşü bize aktaran *Uyūnū'l-mesāil* ve *Fususū'l-Hikem* isimli eserler, Fārābī'ye aidiyeti noktasında ciddi şüpheleri barındırmaları ve kavramsal olarak filozofun diğer eserlerinden farklılıkları bulunması nedeniyle çalışmamızda referans kaynak olarak kullanılmayacaktır. Eserin Fārābī'ye aidiyetini sorgulayan çalışmalar için bkz: M. Cüneyt Kaya, "Şukūk alā 'Uyūn: 'Uyūnu'l-mesāil'in Fārābī'ye Āidiyeti Üzerine", *İslām Araştırmaları Dergisi*, 27, 2012, ss. 29-67,..; Halil Cerr, "Fārābī Fusus'ül-Hikem'in Yazarı mıdır?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 1, 1972, ss. 153-61,.; Dağ Mehmet, "Fārābī'nin İki Yapıtı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, 14-15, 2003, ss. 17-87, ss. 17-87.

⁴³⁰ Fārābī metinde madde kavramını kullanmaktadır. Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, editör. Fevzi Mitri Neccār, Beyrut, Dāru'l Maşrık, 1971, s.31.

konumundadır. Bu bağlamda İlk Sebep tek ve birdir. Fārābī'nin İlk Sebep için “tek” ve “bir” kavramlarını kullanması, O'nun hem sayısal olarak bir olması hem de O'ndaki birliğin biricik yani terkip içermemesi açısından sahip olduğu varlık mertebesinde kendisinden başka hiçbir varlığın olamayacağını vurgular niteliktedir. İkincil sebeplerin ise sayısı çoktur. İlk sebep ve ikincil sebepler cisimlerde bulunmamakla birlikte cisim de değildirler. Bunların haricindekiler yani kendileri cisim olmamakla birlikte cisimlerde bulunanlar Nefs, Suret ve Madde'dir.⁴³¹ Fārābī varlıkların oluşumuna dair verdiği bu sistemde, her varlığın kendine özgü bir sebebinin olduğunu ve bu sebeplerin sebebi olan İlk Sebep'in de bir anlamda her varlığın sebebi olduğunun vurgusunu yapar. Çünkü filozofun sisteminde tüm varlıkların meydana gelmesinde bir takım sebepler bulunmak zorundadır. Bunların dışında Nefs, Suret ve Madde gibi cisimlerde bulunan ilkelerin de tanımını yaparak cisimlerin varlık alanına çıkışını izah etmeye çalışır. Fārābī'nin bu aşamada işaret etmiş olduğu madde, çalışmamızın da konusu olan heyülâdır. Filozof heyülânın özellikle cisim olmadığı ve cisimlerde bulunan bir ilke olduğunun vurgusunu açık bir şekilde yapmaktadır. Ayrıca Fārābī, “*şeyin zatını kaim kılan ya o şeyin maddesi, ya sureti ya da her ikisidir.*” ifadesi ile bu saydığımız ilkelerin cisimdeki önemini ifade etmiştir.⁴³² Varlıkların ilkelerine ilişkin değindiğimiz bu konu ilerde daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Fārābī fiziğe dair hareket, kuvvet, zaman, ağırlık, boşluk, uzam, nicelik, sınırsız, sonlu, ışık, ses, ısı vb. gibi terimlerin izahını yaparken ya

⁴³¹ Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.31.

⁴³² Fārābī, *Kitābu'l-Hurūf*, çev. Ömer Türker, İstanbul, TYEKB Yayınları, 2015, 66, s. 94.

tek başına ya da Aristoteles'in yapıtlarını izah yoluyla işlemiştir.⁴³³ Bu açıklamalardan sonra filozofun fizik ilmine dair yapmış olduğu tanımı vererek konuyu incelemeye devam edeceğiz.

Fārābī fizik yani tabiat ilmini şu şekilde tarif eder:

“Tabiat ilmi, tabiî cisimleri ve bu cisimlerle kaim olan arazları inceler ve bu cisimler yanında bu cisimlerle kaim olan arazların kendileriyle, kendilerinden ötürü ve kendileri için var oldukları şeyleri bildirir.”⁴³⁴

Fārābī'nin fiziğe dair açıklamasında cisim ve cisme dair her türlü etkinin incelendiği bir alanın hâkimiyeti görülmektedir. Bu sebeple filozofun felsefesinde cisimlerin sınıflamaları ve cisme yönelik izahları konuyu daha anlaşılır kılacaktır. Fārābī'ye göre cisimler ya sunidir ya da tabiidir. Tüm suni ve tabii olan cisimler madde ve suretin birleşiminden meydana gelirler.⁴³⁵ Fārābī'ye göre tabii cisimler ise altı cinse ayrılmaktadır. Bunlar Göksel Cisimler (Gök Cisimleri), düşünen canlı, düşünemeyen

⁴³³ Ömer Bozkurt, "Günümüz Örnekliliği Açısından Fārābī'nin Vizyonu," *el-Muallimu's-Sānī: Fārābī* editör. Gürbüz Deniz, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017. s. 160.

⁴³⁴ Fārābī, *İḥṣāu'l-Ulūm*, s. 91.

⁴³⁵ Fārābī, *Fuṣūlu'l-Medenī*, 5, s.29.; Cisim madde ve suretin birlikteliğinden meydana gelen varlıklardır. Fiziksel bir madde suretinden ayrılmış bir halde bulunamaz. Onun fizik alandaki varlığı ancak sureti ileler. Yanı sıra filozofun suni cisimden kastı divan, kılıç cam vb. bir sanatçı tarafından imal edilen şeylerdir. Fārābī'nin kullandığı madde ve suret kavramlarının temelleri Aristoteles terminolojisine dayanmaktadır. Bkz: Richard Walzer, *On The Perfect State, Great Books Of The Islamic World*, Oxford, Oxford University Press, 1985, s. 371.

canlı, bitkiler, madenler ve dört unsurdur.⁴³⁶ Fārābī'nin cisimlere yönelik yaptığı bu sıralamada, Göksel Cisimlerin maddesi dışında, en yetkin olandan en basite doğru bir sıralama olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayaltı âlem öncelikle dört unsur, sonra madenler, bitkiler, düşünmeyen canlı ve nihayetinde en yetkin maddeye sahip olan düşünen canlıdan oluşur.

Dört unsur; müşterek maddesi olan suretleri birbirinin zıddı olan şeylerdir. Unsurlar da ayaltındaki tüm şeylerin en temel maddesidir.⁴³⁷ Dört unsurun cinsleri ise, buhar, alev ve benzeri şeylerdir.⁴³⁸ Tüm bu cisimlerin oluşturduğu şey de Ayaltı âlem

⁴³⁶ Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*'da unsurların yerine ustukus kavramını kullanmıştır. Ustukusları da ateş, hava, su ve toprak; bunların benzerleri veya cinsleri olarak kabul ettiği ateş ve buhar olarak tanımlamıştır. Ustukusların sayısı dört olmakla birlikte onların suretleri birbirinin zıddıdır. Ustukusların ise maddelerinin maddesi yoktur. Bu sebeple onlar ayaltı alemdeki tüm cisimlerin ortak maddeleridir. Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, s.64. Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, s. 56.; Fārābī, *Fuṣūlu'l-Medenī*, s.58.

⁴³⁷ Fārābī unsurların maddesinin bir olduğunu ve suretlerinin zıt olduklarını ifade ederken, maddenin birliği heyūlāyı tarif etmektedir. *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh* eserinde ustukusların sahip oldukları müşterek madde için ise “ilk madde” kavramı kullanılmıştır. Bu kullanım bize, ilk madde, madde ve heyūlānın çeşitli yerlerde aynı anlamda kullanıldığını göstermektedir. Bkz: Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, s.64; Richard Walzer Fārābī'nin maddeyi ifade etmek için kullandığı “heyūlā” kavramının, başka bir açıklamaya ihtiyaç bırakmayacak derece açık bir kavram olduğu görüşündedir. Bkz: Walzer, *On The Perfect State, Great Books Of The Islamic World*, s. 371.

⁴³⁸ Ali Tekin, *Fārābī'de Feslefenin Serüveni*, Ankara, Araştırma Yayınları, 2009, s.30.

olarak isimlendirilmiştir. Bu açıdan kanaatimizce ayaltı âlemin içerisindeki tüm cisimsel şeylerin maddesi fiziksel heyülāya karşılık gelmektedir.⁴³⁹ Ayaltı âlemin içerisindeki tüm cisimsel şeylerin maddesi fiziksel heyülā olarak tanımlanmıştır. Bu altı cinsin hiçbirisi bir çeşit sanatın ürünü veya insan iradesinin ürünü değildirler. Fārābī tabii cisimleri daha anlaşılır kılmak adına onların durumunu sanat ürünü cisimlerin durumuna benzetir. Fārābī'ye göre sanat ürünü kendisinden beklenen amaç ve maksadı karşılamak üzere üretilir. Elbise giyilmek için üretildiği gibi kılıç da dövülmek için üretilmiştir. Sanat ürünlerinin arazlarının da kendileri için var oldukları bir amacı ve maksadı vardır. Elbise örneğinden izah edecek olursak, bir elbisenin parlak olması giyen kişiyi şık göstermesi içindir.⁴⁴⁰ Sanat ürünü cisimlerin bir diğer durumu da kendilerinden ötürü var olan şeylere sahip olmasıdır. Bir yatak için, kendisinden ötürü var olmasını sağlayan şey marangoz yani onun fâilidir. Bir diğer unsur ise, sanat ürünü cisimlerin kendileriyle var oldukları ilkeleri yani madde ve suretleri vardır. Örneğin, elbise; iplik ve dokuma ile meydana gelir. Kılıç ise keskinlik ve demir ile varlığa gelir. Elbisenin ipliği ile kılıcın demiri onların taşıyıcısı, maddesi veya mevzusudur.⁴⁴¹ Elbisenin dokuması ve kılıcında keskinliği onların biçimi, heyeti veya suretidir.⁴⁴² Fārābī'ye göre, tüm cisimler bu iki ilkenin birlikteliğine muhtaçtırlar. Her cisim suret ve onun taşıyıcısı olan maddesinin birleşiminden oluşur. Sanat ürünü cisim için anlatılan tüm şeyler tabîi cisim için de geçerlidir.

⁴³⁹ Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.38.

⁴⁴⁰ Fārābī, *İḥşāu'l-Ulūm*, s.92.

⁴⁴¹ Cisimlerin maddesi için “taşıyıcı ve mevzu” kavramlarının kullanılması önem arz eder. Maddenin taşıyıcı olması onun sureti kabul edecek bir imkana sahip olması; mevzu olması da suretin ona ihtiyaç duymasıdır.

⁴⁴² Fārābī, *İḥşāu'l-Ulūm*, s.92

Suret ve madde ilkelerinin daha iyi anlaşılabilmesi için Fārābī'nin vermiş olduğu sedir örneğine bakmakta fayda görüyoruz.⁴⁴³ Cismani cevher bakımından sedirin biçimi yani en, boy, derinlik gibi ölçüleri ve sediri o şey yapan her türlü belirleyici nitelikler sedirin sureti ifade ederken, sedirin tahtası yani sahip olduğu surete uygun ve cismin gayesini yetire getirebilecek niteliğe sahip olan malzeme de onun maddesidir. Diğer bir ifade ile cismani cevher suret sayesinde bilfiil cevher olurken, madde bakımından da bilkuvve cevherdir. Sedir için tahta onun maddesi olması bakımından, bilkuvve sedirdir.⁴⁴⁴ Maddenin suretle birleşmesi neticesinde yani tahtaya sedir şeklinin verilmesi sonucunda tahta bilfiil sedir olmaktadır. Dolayısıyla suret ve madde arasındaki hassas

⁴⁴³ Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*'da, madde ve suret kavramlarının birbirileri arasındaki ilişkisini incelerken, yatak ve tahta örneğini kullanır. Yatak beşiğe göre madde konumundadır. Burada dikkatimizi çeken bir husus; Fārābī metinde madde ve heyūlā kavramlarını yan yana kullanmış olmasıdır. Bu kullanım tarzı madde ve heyūlā'nın birbiri yerine kullanılabilceğini net bir şekilde bize göstermektedir. Bu nedenle madde kavramının kullanıldığı yerlerde kastın ne olduğunu vurgulama mecburiyeti vardır. Bkz: Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, s.64.

⁴⁴⁴ Fārābī, suret ve madde konusunu *es-Siyāsetü'l-Medeniyye*'de sedir ve tahta örneği üzerinden anlatırken, aynı konuyu *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*'da beşik tahta üzerinden anlatmıştır. Bkz: Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.36.; Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, s. 64. Walzer, Fārābī'nin Aristotelyen gelenekten etkilenerek bu teşbihi kullandığını ifade eder. Yanı sıra Aristoteles'te konu hakkında daha sık kullanılan teşbihin “heykel ve bronz” olduğunu; Fārābī'nin ikinci teşbihi tercih etmemesinin nedeninin ise, İslami gelenekte heykel sanatının çok rabet görememesi olarak nitelendirmektedir. Bkz: Walzer, *On The Perfect State, Great Books Of The Islamic World*,Ws. 371.; Aristotle, *Pyhsics*, 193a-12.

ilişki sonucu, maddenin suretleri alabilecek bir nitelikte olması, suretin varlığını madde sayesinde kaim kılması anlamına gelir.

Fārābī'ye göre suretin var olmak için ihtiyaç duyduğu mevzu madde yani heyulâdır. Yani suretin yokluğu maddenin varlığının anlamsızlığı neticesini doğurur. Tabii varlıklar arasında bu gibi anlamsızlık olmayacağı için de ilk madde tabiatta herhangi bir varlıktan soyutlanmış olarak bulunamaz.⁴⁴⁵ Fārābī, madde ve suret arasındaki ilişkiyi bu şekilde açıklamakla ikisinin de birbirine olan ihtiyacının hangi açıdan olduğunun önemine vurgu yapar. Varlık açısından biri diğerinin varlık sebebi değildirler. Madde suretin mahal ve mevzusu olduğundan, maddenin yokluğunda suretin bir varlığından söz etmek imkânsızlığı doğurmaktadır. Madde, kuvve olması bakımından fiil olana göre eksik bir konumdadır. Yani bir şeyin kuvveden fiile geçmesi onun yetkinleşmesini ifade eder. Bu bağlamda madde bir şeyin en eksik hali iken, suret ise onun yetkinleşmiş halidir.⁴⁴⁶

Madde ve suretin kuvve ve fiil ilişkisi bağlamında daha net izahı için, Fārābī'nin kuvve ve fiil kavramlarının incelenmesinde fayda vardır. Fārābī, mevcudun bir kısmını bilkuvve bir kısmını da bilfiil olarak ifade eder. Bilfiil mevcut ya daima bilfiil ya da bir zaman diliminde bilfiildir. Bir zaman diliminde bilfiil olan daha öncesinde bilkuvve konumunda olmalıdır. Yani bilkuvve mevcut bilfiil olmaya yöneltilmiş ve hazırlanmış olmalıdır. Fārābī'ye göre kuvve ve imkân arasında da bir farklılık yoktur. Yani bilkuvve olan imkân halinde olmalıdır.⁴⁴⁷ Çünkü bir vakitte bilfiil olan daha önce bilkuvvedir.

⁴⁴⁵ Metinde el-Maddetü'l-Ulâ olarak kullanılmıştır. Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.36.

⁴⁴⁶ Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fādileh*, ss. 64-65.

⁴⁴⁷ Fārābī, *Kitābu'l-Hurūf*, ss. 128-130.

Bilkuvve olan bilkuvve olduğu sürece ona mümkün önerme denir. Bilkuvve bilfiil olduğunda ise, bu vucudi önerme olmuş olur.⁴⁴⁸

Fārābī halk arasında bilkuvve mevcuda “ğayr-ı mevcūd” denilmesinin meşhur olmakla birlikte yanlış olduğunu ifade eder. Bu söylemdeki sorun ise, gayr-ı mevcut teriminin akıllara ilk getirdiği anlam; kesinlikle ve hiçbir şekilde mahiyeti bulunmayanı belirtmektedir. Bu bakımdan bilkuvve mevcut olana gayr-ı mevcut teriminin kullanılması doğru bir kullanım değildir.⁴⁴⁹ Antik dönem filozoflar da mevcut olmayandan mevcudun çıkmasını reddettikleri için ortaya çıkan durumu izah için oluş ve meydana gelmeyi felsefelerinde iptal ederek, mevcudu ezeli ve ebedi saymışlardır. Fārābī’nin Antik Dönem filozofları hakkındaki eleştirisi, onların bilkuvve olanı gayrı mevcut olarak yorumlamış olmalarıdır. Bu yorumlama neticesinde de yoktan bir şey çıkmayacağı teorisiyle çelişmemek adına oluşu yok saymak ve maddeyi ezeli ve ebedi kabul etmek sonucuna varmışlardır.⁴⁵⁰ Konunun izahı için kısaca değindiğimiz kuvve, fiil, bilkuvve, bilfiil, mevcud, gayr-ı mevcud gibi kavramların metafizik bölümünde detaylı izahları bağlantılı konular eşliğinde yapılacaktır.

Fārābī’ye göre tabii ve suni cisimlerin benzerliklerinin yanında önemli ayrım noktaları da vardır. Tabii cisimlerle sanat ürünü olan cisimlerin ayrıldığı yer, sanat ürünü cisimlerin suret ve maddeleri duyusal olarak algılanabilirken, tabii cisimlerin çoğunun suret ve maddelerinin duyularla algılanamaz olmalarıdır. Onların varlığı kesin bilgi veya burhan yolu ile bilinir.⁴⁵¹ Fārābī tabii cisimler hakkında verdiği bu bilgiler ışığında onun

⁴⁴⁸ Fārābī, *Kitābu’l-Ḥurūf*, 103, s.144.

⁴⁴⁹ Fārābī, *Kitābu’l-Ḥurūf*, 96, ss.134-136.

⁴⁵⁰ Fārābī, *Kitābu’l-Ḥurūf*, 97, s. 136.

⁴⁵¹ Fārābī, *İḥşāu’l-Ulūm*, s.93

cisimlerin oluşunu sağlayan dört nedeni izah ettiği görülmektedir. Bunlar dört neden, maddi, sūri, fâil ve gaye nedenleridir.⁴⁵²

Fārābī tabiî cisimlerin varlığa gelişi hakkında belirtilen dört nedeni bu örneklerle izah ettikten sonra, tabiî cisimlerin kısımlarından bahseder. Filozofa göre tabiî cisimler temelde iki kısımda incelenir. Birincisi basit olan cisimlerdir ki bunlar; kendilerinden başka cisim ile meydana gelemeyenlerdir. İkincisi ise birleşik cisimlerdir ki bunlar; meydana gelmek için kendilerinden başka cisimlere ihtiyaç duyarlar. Temelde birleşik cisimlerin heyûlâsı basit cisimlerdir.

2.1.1. Fārābī'ye Göre Basit ve Birleşik Cisimlerin İzahı

Fārābī'ye göre maddesiz olamayan suretler yani suret ve madde ikilisinden meydana gelen cisimler yani fizik âlemdeki mevcutlar farklı kısımlardan oluşur. Bu açıdan bakıldığında mevcudun tarifî ancak nefsin haricinde bir mahiyete sahip olmalıdır.⁴⁵³ Fizik âlemde bir şeyin mevcut olarak isimlendirilmesi, o şeyin madde ve sureti ile birleşik halde bulunduğu ve fenomenel olarak tespit edilen şeyi ifade etmesidir. Gayr-ı mevcut ise, o an varlık alanında madde ve sureti ile bulunmayan ancak kuvve yani imkân halinde varlığından söz edilen şeydir. Fārābī'ye göre bu mevcutlar yani cisimler basit ve birleşik olmak üzere iki kısımda incelenir. Bunların en alt kısımda bulunanları dört unsurdur. Dört unsurun yani ateş, hava, su ve toprağın suretlerine konu olan madde aynı maddedir.⁴⁵⁴

⁴⁵² Fārābī, *İhşāu'l-Ulūm*, s. 95.

⁴⁵³ Fārābī, *Kitābu'l-Hurūf*, 104, s. 146.

⁴⁵⁴ Unsurların hepsinin ortak maddesinin olması, onların en basit birleşik maddeler olduğunu vurgulamaktadır. Yanı sıra unsurların ortak maddesi fiziksel anlamdaki

Farklılığı sağlayan şey ise onların suretleridir. Bunlar basit cisimlerdir. Bunların dışında kalanlar ise unsurların farklı oranlarda bir araya gelmesi sonucu oluşan birleşik cisimlerdir. Basit ve birleşik cisimler cisim olmaları nedeniyle madde ve suretin birlikteliğine sahip olan şeylerdir. Unsurlardan oluşan cisimler aralarındaki mertebe bakımından en alttan en üste olmak üzere, madenler, bitkiler, düşünemeyen canlılar ve düşünen canlılar olmak üzere dört sınıftır.⁴⁵⁵ Fārābī'nin bu sınıflaması incelendiğinde karşımıza çıkan şey, filozofun tüm cisimlerin yapısında bulunan maddenin aslında ortak bir madde olduğu vurgusunun yapılmış olmasıdır. Ana farklılığı belirleyen ilke ve cisimler arasındaki fazilet veya üstünlük nedeni onların suretlerinden kaynaklanmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi her maddenin her sureti kabul edebilecek yeterlilikte olması sahip oldukları maddenin farklılığını izah etmeye yeterlidir. Buradaki yeterlilikten kasıt, heyūlānın tüm suretleri kabul edebilme istidadıdır. Yoksa bir cismin ġāi nedenini karşılaması için belli başlı bir maddesel türe ihtiyacı vardır. Örneğin kılıcın işlevini yerine getirebilmesi için onun malzemesinin tahta veya daha yumuşak bir madde değil; demir veya çelik gibi daha sağlam bir madde olması gereklidir. Nasıl ki, Fārābī, Plotinus'un aksine heyūlāda her suretin kendisine yönelik bir kuvvesinin olduğunu ifade ediyorsa; aynı kurgu fizik alandaki madde için de geçerlidir. Yani her cisimsel madde⁴⁵⁶

heyūlāyı değil metafizik anlamdaki heyūlāyı kast eder. Bu bakımdan ortak heyūlāı olan unsurların farklı olmaları, onların suretlerinin farklı oluşu ileler.

⁴⁵⁵ Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.38.; Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, s. 78.

⁴⁵⁶ Madde kullanımları arasında sıkça karşılaştığımız bir ifade şekilde cisimsel veya fiziksel madde/heyūlā olacaktır. Cisimsel maddeden kastımız, suret ve heyūlānın birlikteliğinden oluşan ve fizik alemde varlığı olan şeylerdir. Richard Walzer, cisimsel

kendisinden yapılacak olan birleşğin gayesel nedenini gerçekleştirecek bir nitelikte olmasını zorunlu kılar.⁴⁵⁷

Her ne kadar maddenin bu anlamdaki farklılığı önemli ise de asıl belirleyici faktör cisimlerin sahip oldukları suretlerdir. Bu açıdan cisimlerdeki yakın madde diyebileceğimiz, cismi oluşturan madde her cisme göre farklılık arz ederken örneğin; demiri oluşturan unsurların karışım oranının, pamuğu oluşturan unsurların karışım oranına göre farklı olması gibi, uzak madde diyebileceğimiz her cismi oluşturan unsurların ilk maddelerinin bir ve aynı olması heyulā kavramını vurgulamaktadır. Yani aslında tüm cisimlerin özündeki suretlerine konu olan şey, bünyesinde tüm zıt suretleri taşıyabilecek nitelikte farklı kuvvelere sahip olan heyulādır. Heyulānın tüm cisimlerin ortak maddesi olması onun zıt suretleri de kabul edebilmesini mümkün kılar. Yani madde bir sureti, o suretin zıddını veya yokluğunu almaya yatkın haldedir. Bu durum aslında zıt görünen varlıkların da heyulāsının aynı olduğunun kanıtı niteliğindedir.⁴⁵⁸ Bir başka deyişle heyulānın tüm zıtları bünyesinde barındıran salt bir kuvve olduğu ifade edilmiş olur.

madde için “Emboided Substance” yani işlenmiş/somutlaşmış madde ifadesini kullanmaktadır. Walzer, *On The Perfect State, Great Books Of The Islamic World*,s.372.

⁴⁵⁷ Fārābī’nin cismin oluşumundaki gayesel nedeni karşılayacak şekilde tasarladığı kuvve düşüncesi, Plotinus’un kuvvesinden farklıdır. Plotinus kuvveyi tek tip bir yapıda tasarlar. Ancak Fārābī’ye göre her kuvve her fiile uygun değildir.

⁴⁵⁸ Fārābī, *Kitābu’ es-Siyāsetu’l-Medeniyye*, s.39. Metinde “Heyulā” veya İlk Madde” kavramı kullanılmamaktadır. Yalnızca “madde” kavramı kullanılmaktadır. Bizim bu kavramı kullanma nedenimiz, heyulānın hem fiziksel hem de metafiziksel madde olarak zıt suretleri kabul edebilmesini vurgulamaktır.

Fārābī'nin cisimlere yönelik diğerk bir ayrımı ise onları Gökssel ve yersel olmak üzere iki kısımda incelemesidir. Gökssel cisimler, cisim olmaları bakımından birleşik cisimler gibi suret ve heyūlādan meydana gelir. Fakat bu cisimlerdeki suret ve heyūlā arasındaki ilişki adeta zorunlu bir ilişkidir. Bu sebeple ay altı âlemdaki asıl oluş ve bozuluş bu cisimler için geçerli değildir.⁴⁵⁹ Gökssel cisimlerdeki suret ve heyūlānın zorunlu ilişkisi neticesinde oluş ve bozuluşa imkân sağlayan zıt suretlerin bulunmayışı fiziksel anlamdaki heyūlānın bu cisimler için geçerli olmadığı sonucunu doğurmaktadır. Gökssel cisimleri için heyūlā kavramı konuşulduğunda sahip oldukları maddesel yapının zıtları bünyesinde barındırmayan tek tip bir doğasının olduğundan bahsetmiş oluruz. Gökssel Cismin aynı zamanda tek tip madde yapısının olması da ki, bu etherdir, onun kendi bünyesindeki farklı cisimler için heyūlā konumunda bulunan bir cismin varlığını gerekli kılmamaktadır. Bu sebeple ayaltı cisimler için zorunlu olan üç boyut (en, boy, derinlik) Gökssel cisimler için farazi bir konumdadır. Kendisinde zıt suretlerin bulunmayışı neticesinde Gökssel Cisimlerin yapısı sıcak, soğuk, ağır ve hafif olmayan beşinci tarz bir yapıdadır. Onda zıt suretlerin bulunmayışı da gök cisminin hareketini de tek tip hareket yapmaya mecbur kılar. Bu tek tip yani zıddı bulunmayacak mükemmellikte olan hareket türü de dairesel harekettir.⁴⁶⁰ Bununla birlikte Gökssel cisimlerin ortak yönlerinin yanı sıra birbirinden farklı özelliklere de sahiptirler. Hatta Gökssel Cisimlerin hareketlerinin birbirine göre yavaş veya hızlı olması, yaklaşma- uzaklaşma, birleşme- ayrılma durumlarının farklı olması bu cisimlerin özlerinde olan farklılığı değil, yere göre olan konumlarındaki farklılığı açıklamaktadır. Gökssel cisimler tür bakımından da farklılık gösterir. Her bir gök cismine ait olan tür kendine özgü küreyi ortaya çıkarır.

⁴⁵⁹ Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fādīleh*, ss. 69-70.

⁴⁶⁰ Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fādīleh*, s. 71.

Göksel cisimleri temsil eden gezegenler ay veya güneş gibi tek tip bir üründür.⁴⁶¹ Tek tip ürün kendisinde tek tip hareketi doğurur. Yani Göksel Cismin hareketi yavaş ise, her zaman yavaş; hızlı ise her zaman hızlıdır. Bu sebeple hareketleri arasındaki değişim ve yere göre konumları açısından gözlenen değişim Göksel cisimlerindeki zıt suretler değil, cevherleri arasındaki farklılık olarak izah edilmelidir.⁴⁶²

Fārābī ayüstü âlemdeki Göksel cisimleri bu şekilde izah ettikten sonra onların ayaltı âlemdeki etkilerini ve bu yönüyle ayaltı âlemdeki cisimlerin oluş ve bozuluşunu da konu edinir. Ayaltı âlemdeki tüm varlıklara öncelikle yalnızca heyūlā verilmiştir. Bu sebeple de heyūlā (İlk Madde) bir bakıma bilkuvve ayaltı cevherlerin bütünüdür.⁴⁶³ Ayaltı âlemdeki tüm varlıklar sahip oldukları heyūlā bakımından bilkuvve durumlarını bilfiil hale geçirmek için bir çaba içerisinde olmak durumundadır. Ancak bunu tek başlarına yapabilmeleri mümkün değildir. Bu sebeple Göksel cisimlerin hareketleri ve konumları ile Faal aklın etkisi neticesinde ayaltı âlemdeki varlıklar bilkuvvelikten bilfiil konumlarına geçiş yapabilmektedir. Faal Akıl heyūlānın suretiyle birleşmesine imkân tanınmış olur.⁴⁶⁴ Faal Akıl'a yüklenen bu görev; İlk ile madde arasındaki nedensellik ilişkisini tesis ettiğinin ispatı niteliğindedir. Fārābī'nin Aristotelyen çizgiden önemli ölçüde farklılık gösterdiği bir yer de burasıdır. Çünkü Fārābī'nin Faal Akıl'a verdiği bu

⁴⁶¹ Fārābī'nin Göksel Cisimleri temsil eden gezegenlere yönelik verdiği tanımlar için bkz: Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, ss. 61-62.

⁴⁶² Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, s. 74. Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.56.

⁴⁶³ Metinde heyūlā İlk Madde şeklinde kullanılmıştır. Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.54.

⁴⁶⁴ Metinde heyūlā İlk Madde şeklinde kullanılmıştır. Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.55.

konum, etken bir konuma işaret eder.⁴⁶⁵ Gerçek manada oluş bu sebeple Fārābī felsefesinde ayaltı âleme atfedilmiştir.⁴⁶⁶

Ayaltı alemdeki varlıkların maddesel kaynağı olan ve onları ayüstü varlıklardan ayrı kılan unsur heyūlâdır (ilkmadde). Ayüstü alemden en önemli farkı ise, ayaltı alemdeki varlıkların özünü oluşturan şey onlara tümüyle verilmemiştir. Onlarda fiile çıkmayı bekleyen kuvveler olması onların heyūlâsının bilkuvve oluşu nedeniyledir.⁴⁶⁷ Ayaltı âlemin en alt mertebesinde bulunan dört unsur basit cisim olarak nitelendirilmektedir. Bu cisimler sıcaklık ve soğukluk gibi aktif nitelikler ile yaşlık ve kuruluk gibi pasif niteliklerin aracılığı ile meydana gelirler. Bu nedenle dört unsurun yapısı gereği en sıcak olan ateş, en soğuk olan su, en akıcı olan hava ve en sert olan topraktır. Bu basit cisimlerin her biri uygun ortamlarda birbirine dönüşebilmektedir.

⁴⁶⁵ Reisman; Fārābī'nin Faal Akıl'a verdiği bu konunun sebebini, insanların ilahi olanı anlama noktasında böylesi bir veriye ihtiyaç duyduğunu belirtmesidir. Bkz: Jon McGinnis - D.C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, Indianapolis, Hackett Pub. Company, 2007, s. 66. Bkz: İsmail Hanoğlu, "Ebū Nasr El-Fārābī'de Felsefi Antropolojinin Psiko-Metafizik Temelleri: Doğal Aklın Epistemik Anatomisine Giriş," *el-Muallimu's-Sānī*, editör. Gürbüz Deniz, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017. s. 276.

⁴⁶⁶ Yaşar Aydın, *Fārābī'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2011, s. 69.; Yaşar Aydın, "Fārābī: İslam Felsefesinin Kurucu Filozofu," *el-Muallimu's-Sānī*, editör. Gürbüz Deniz, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017. s. 23.

⁴⁶⁷ Heyūlâ'nın mahza kuvve sayılması ve heyūlânın göksel cisimlerin özellikleri ve hareketleri neticesinde zıt suretleri alabilecek bir nitelikte olması, kavramın "tabiat, imkan ve kapasite (*isti'dād*)" bağlamında daha iyi anlaşılmasını sağlar. Bkz: Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles'ten İbn Sīnā'ya İmkanın Tarihi*, s.97.

Bunun en önemli nedeni ise daha önce de belirtildiği üzere heyülânın tüm varlıklarda aynı olmasıdır. Basit cisimlerin birbirlerine dönüşmesi, sahip oldukları suretlerinden sıyrılarak başka bir basit cismin suretine bürünmeleri şeklinde cereyan eder. Bu aşamada heyülâ aynı kalmakta ve kendisine gelen diğer sureti kabul etmektedir. Aynı kalan heyülâ yani suretsiz madde, metafizik alanda kast edilen ve imkânı ifade eden maddedir. Fiziksel anlamda heyülâ ise, bu aşamadan sonra işlev göstermektedir. Basit cisimlerin belirli karışımlar neticesinde yine bir çeşit cismi oluşturmak için birbirlerine maddesel kaynak olması, onların oluşan cisimler için heyülâ konumunu temsil etmesi demektir. Çünkü basit cisimler olan unsurların kendi başlarına veya birbirleri arasında farklı oranlarda bir araya gelmesi sonucu varlık mertebelerine göre en alttan başlamak üzere madenler, bitkiler, düşünmeyen canlılar ve düşünen canlılar meydana gelmektedir.⁴⁶⁸ Bu bağlamda unsurlar aslında tüm cisimlerin fiziksel anlamdaki heyülâsı konumundadır.⁴⁶⁹ Her

⁴⁶⁸ Richard Walzer, Fārābî'nin karışım konusunda en iyi açıklamayı Aristoteles'in yaptığını düşündüğünü belirtir. Geç Yunan okullarının terminolojilerinde de konuya dair izahların olduğunu ancak Fārābî'nin metinlerinde bunlara yönelik bir referansın bulunmadığının altını çizer. Bkz: Walzer, *On The Perfect State, Great Books Of The Islamic World*, ss. 378-379.

⁴⁶⁹ Fārābî üzerine yapılan çalışmaların bir kısmında unsurların kuvve halinde tüm var olanları içerdiği ifadeleri kullanılmıştır. Bizim açımızdan bu ifade eksik bir kullanımı içerisinde barındırmaktadır. Kanaatimizce tüm varlıkları kuvve olarak bünyesinde barındıran şey heyülâdır. Unsurları, madenleri, bitkileri, hayvanları ve diğer tüm mevcudat kuvve halinde heyülâda bulunur. Bizce bu ifade, Heyülâ'nın ilk meydana getirdiği şeyin unsurları olması bakımından, diğer cisimlerin unsurlarda kuvve olarak bulunuyor olması, unsurların diğer cisimlere fiziksel anlamda heyülâ konumunda olmasını nitelemektedir. Çünkü her karışım veya mizaç bünyesindeki tüm unsurların

mertebe kendisinden bir üst mertebedeki varlık için fiziksel anlamda heyülâ konumunda olurken, kendisinden bir alttaki varlık için suret konumundadır.⁴⁷⁰

Dört unsurun karışımından meydana gelen cisimlerde karışımdaki tüm unsurların suretleri korunur. Çünkü karışım neticesinde oluşan birleşik cismin farklı yöntemlerde kendisini oluşturan unsurlara dönüştürülmesi de mümkündür. Bu da cisimdeki bozulma olarak nitelendirilir. Birleşik cisimlerdeki unsurların bir arada olması ise, bir bütün halinde yeni maddeyi meydana getireceği için, artık o cismin heyülâsı bir bütün halinde tüm unsurları bir arada barındırır. Birleşik cisim için heyülâdan söz edilecek olduğunda tek tek kendisini oluşturan unsurlardan değil unsurların bir araya gelmesiyle oluşan yeni karışımdan söz etmek gerekir. Ancak oluş kimyasal bir reaksiyonu gerekli kılıyor ve cismi oluşturan cisimlerin kendilerinde özsel bir takım değişiklik yaşıyor ise, yeni cismi oluşturan diğer cisimlerin suretlerinden sıyrıldığını ve yeni cismin suretini alarak farklı bir cisim meydana getirdiğini ifade etmek gerekir.⁴⁷¹ Bu aşamada değişmeyen

suretini değil meydana gelen yeni maddenin suretini taşımaktadır. Unsurları kuvve olarak kabul eden görüşler için bkz: Aydınli, "Fārābī: İslam Felsefesinin Kurucu Filozofu", s.23.

⁴⁷⁰ Metinde heyülâ kavramını kullandığımız yerlerde madde kavramı kullanılmıştır. Bizim heyülâ kavramını seçmemizin nedeni, heyülânın bazı tariflerde fiziksel anlamdaki madde için de kullanılabilir olduğunu vurgulamaktır. Yanı sıra sureti kabul edenin heyülâ olduğuna işaret etmektir. Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.58.; *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*'nin ilerleyen sayfalarında ise, cisimlerin birbirlerine zıtlık oluşturdukları veya yardımcı olduklarına yönelik verilen detay, onların birbirine suret veya madde olmasını ifade eder. Bkz: Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, ss.62-63.

⁴⁷¹ Unsurların meydana getirdiği karışım farklılıkları hakkında detaylı açıklama için bkz: Walzer, *On The Perfect State, Great Books Of The Islamic World*, s. 379.

yalnızca karışımı oluşturan unsurların heyûlâsıdır. Karışım öncesindeki tüm unsurların heyûlâsı, karışım sonucunda oluşan şeyin heyûlâsı olmuştur.

Dört unsur ayaltı âlemdeki tüm cisimlere heyûlâ, hizmet ve vasıta olma bakımından ilişkilidir. Unsurlardan oluşan ilk birleşik maddeler olan madenler, kendisinden üstteki cisimlere madde ve hizmet bağlamında katkıda bulunur. Bitkiler ise, hem düşünmeyen hem de düşünen canlılara yukarıda saydığımız üç açıdan da yardımcı olurlar. Düşünmeyen canlılar canlı olmak açısından kendisinden alt mertebede bulunan varlıklara madde olmazlar. Ancak onlara hizmet ve araç olma açısından yardımda bulunurlar.⁴⁷² Örneğin bir yılanın diğer bir canlıyı zehirlemesi sonucu çürüme yani bozulma denilen olay meydana gelir. Bu olayın neticesinde zehre maruz kalan varlığın bozulması ile birlikte o varlıktaki karışımı oluşturan unsurların meydana geliş süreci yani oluşu başlar. Bu da yılanın yani bir düşünmeyen canlının kendisinden alt mertebede bulunan unsurların oluşumuna yardımcı olduğunun göstergesidir.⁴⁷³ Bilinmelidir ki oluş ve bozuluş birbirini takip eden ve gerekli kılan süreçlerdir. Bir şeyin bozuluşu başka şeylerin oluşudur. Bu bakımdan heyûlâ oluşu ve bozuluşu hadisesini sağlayan suretlerin konumlarının değişimine zemin hazırlar niteliktedir.

Sema âlemdeki varlık mertebesindeki en üst konumda bulunan düşünen canlı yani insan kendisinden altta bulunan hiçbir varlığa hiçbir surette hizmet etmez. Yani onun varlık nedeni bu değildir. Onun kendisinden altındaki varlıklara madde, hizmet ve araç olma bakımından yardımcı tabî değil iradidir. Çünkü insanı meydana getiren suretin birleşeceği heyûlânın en üst düzeyde heyûlâ olması gerekir. Bu aşamadaki bir heyûlâyı ancak insanın sureti kabul edebilir. Bu sebeple insan salt olarak başka varlıklara bu açıdan

⁴⁷² Fārâbî, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.68.

⁴⁷³ Fārâbî, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.69.

yardımda bulunamaz. Peki, ölen insanın bedeninin bir zaman sonra toprağa karışıp diğer canlılara besin kaynağı olması nasıl izah edilmelidir? Bunun izahı şu şekildedir: İnsanın bedeninin çürümesi onun heyûlâsının ve suretinin birbirinden ayrılması anlamına gelmektedir. Bu ayrılmayla birlikte mevcut heyûlâ kendisini oluşturan unsurlarına rücu edecektir. Toprakta beslenen bitkiler de doğrudan insanın heyûlâsıyla değil onun heyûlâsının bozulmaya uğraması neticesinde oluşan unsurlar veya madenler ile beslenecektir. Bu açıdan insanın kendi altındaki bir varlığa madde, hizmet ve araç tarzında yardımda bulunmadığı izah edilmiş olur. Aynı şey insanı yiyen hayvan için de geçerlidir. O insanın heyûlâsından değil, insanın heyûlâsını oluşturan unsurlardan beslenmektedir. Toprak veya hayvanın sindirimi yalnızca insanın heyûlâsını oluşturan karışımı tekrar eski haline dönmesine vesile olur.

2.1.2. Fârâbî'ye Göre Hareket, Mekân ve Boşluk Kavramlarının Heyûlâ Açısından Analizi

Fârâbî hareketin varlığı ve çeşitleri, mekânın varlığı ve boşluğun olmayacağına dair izahları kendisinden önceki teoriler çerçevesinde detaylı bir şekilde incelemiştir. Hareketin özellikle cismani olan şeylerde kendisini göstermesi, hareket ve heyûlâ kavramları arasındaki zorunlu ilişkiyi ortaya koyar niteliktedir. Fârâbî özellikle boşluk hakkında ortaya atılan ve boşluğun varlığını savunan kişilere yönelik açıklamaları ve itirazları da, mekân kavramının hem hareket hem de boşluk açısından önemini vurgular niteliktedir. Bir anlamda birbirini gerekli kılan hareket ve mekân kavramlarının heyûlâ açısından yine var olan zorunlu ilişkisi, konumuz açısından incelemeye değerdir. Aynı sebepten ötürü Mekân, Hareket, Boşluk ve Heyûlâ kavramlarının bir arada ele alınmasının ana nedeni, her bir kavramın birbiri ile ilişkili olmasındandır. Bir şey de hareket ve mekândan bahsedilebilmesi için maddeden de bahsetmek gerekir. Hareket Göksel cisimler söz konusu olduğunda yer değişikliği olmayan dairevi hareket olarak

kendisini göstermekle birlikte, aynı hareket yersel cisim için konuşulduğunda hareket tarzı yer değiştirme hareketi olarak karşımıza çıkar.

Göksel cisimlerin hareketinin dairevi olmasından kasıt, hareket etmeyen bir merkez etrafında dönme hareketidir.⁴⁷⁴ Fārābī Göksel cisimlerin hareketinin nedenini onların külli ve cüzi bilgiye sahip olmaları ile açıklar. Göksel cisimlerin tümel ve tikel bilgi türleri arasındaki tasavvur sebebiyle gök cisimlerinde cismani tasavvur meydana gelir. Bu da hareketin sebebidir.⁴⁷⁵ Göksel cisimlerdeki hareket de ay altı âlemdeki unsurlara etki ederek hareketin farklı bir tarzı olan oluş ve bozuluşu gerçekleştirir. Bu aşamada dikkati çeken husus ise, hareketin olabilmesi için heyülânın varlığının zorunluluğudur. Çünkü Göksel cisimler için her ne kadar yer değiştirme hareketinden bahsedilemese de kendi içerisindeki devri hareketi gerçekleştirebilmesi için onun maddi yapıda bir cisim olduğunu kabul etme zorunluluğumuz vardır.

Ayaltı âlemdeki hareket ise, oluş ve bozuluşa zemin hazırlayan yer değiştirme hareketidir. Yer değiştirme söz konusu olduğunda ise mekân kavramından söz etmek gerekir. Mekân kavramına geçmeden önce, yer değiştirme hareketini gerçekleştirecek olan şeyin heyülâdan oluşması gerekliliği ortadadır. Oluş, bozuluş ve bunlarla birlikte gerçekleşen yer değiştirme hareketinde cisimlerin heyülâsının başka suretleri kabul etmesi söz konusu olmaktadır. Örneğin katı, sıvı ve gaz halde bulunabilen suyun, bu hallerden birinden diğerine geçişi sırasında sudaki moleküllerin birbirileri arasında yer değiştirdiği gözlemlenir. Bu aynı formdaki maddenin ısı farkından ötürü yapmış olduğu yer değiştirme hareketidir. Bu olayda suyun katı, sıvı ve gaz halindeki heyülâsı ortaktır. Kevn ve fesād olaylarındaki esas da buna benzerdir. Nihayetinde cisimdeki her hareket

⁴⁷⁴ Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.54.

⁴⁷⁵ Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, ss. 54-55.

heyûlânın varlığı ile mümkündür. Ancak oluş ve bozuluş olayında hareket heyûlâdaki suretin yerini başka bir suretin alması tarzındadır. Genel olarak hareket cisim için geçerli bir kavram olduğundan, cismin ana bileşkesi olan heyûlânın harekete etkisi bu yönde belirleyici bir konumdadır.

Fârâbî'ye göre mekân kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyidir. Bu açıklama Aristoteles'in mekân kavramına yüklediği anlamın aynısıdır. Fârâbî'nin fizik konusunda Aristotelyen bir çizgiyi benimsediği bu noktada tekrar vurgulanmalıdır.⁴⁷⁶ Filozofa göre her cismin bir mekânı vardır. Cisim kendi doğal mekânında değilse, bünyesinde kendi mekânına yönelme isteği bulunur. Bu sebeple cisimler dışarıdan bir etki olmaksızın mekânlarını terk etmezler. Örneğin dış bir etkenle yer değiştirme hareketini gerçekleştiren bir cisim bir mekândan diğer bir mekâna yönelir. Dışarıdan bir hareket ettirici tarafından yeri değiştirilen cisim dış etki üzerinden kalkınca kendine uygun olan mekânına döner. Dört unsur da bu şekildedir. Her unsurun ayrı bir mekânı vardır. Mekânlarındaki farklılık onların taşıdıkları ilkeler iledir. Yani unsurun sahip olduğu suretin heyûlâdan yararlanma kapasitesi onun mekânının farklılığını belirler. Yanı sıra âlemin dışında hiçbir şey olmadığından âlem mekânda değildir.

Mekân kavramının bağlantılı olduğu diğer bir kavram ise, boşluktur. Fârâbî'ye göre boşluk şu şekilde tarif edilmiştir:

“İçinde kesinlikle hiçbir şey bulunmayan boş mekân Halâ'dır.”⁴⁷⁷

⁴⁷⁶ Ross, *Aristoteles*,.144.

⁴⁷⁷ Fârâbî, *Ebû Nasr el-Fârâbî'nin Halâ Üzerine Makalesi*, çev. Necati Lugal ve Aydın Sayılı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1951, s. 4.; Hatice Kırmacı, "Fârâbî'nin El-Ĥalâ' Yazısı Üzerine Bir Değerlendirme," *el-Muallimu's-Sânî*, editör. Gürbüz Deniz, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017. s. 261.

Fārābī boşluk üzerine önemli bir risale kaleme alarak boşluğun olmadığını ve bu düşünceyi savunanların ileri sürdüğü teorilerin tutarsızlığını ispatlamaya gayret eder.⁴⁷⁸ Boşluğun var olup olmadığına dair tartışmalar aslında çok eskilere dayanmaktadır. Örneğin; Parmenides'e göre âlem dolu ve durağan olmakla birlikte dışı var olmayandan ibarettir. Farklı bir açıdan ise, Atomcular, atomların sonsuz bir boşluk içerisinde yüzdüğünü savunmuşlardır. Platon için ise boşluk hakkında mevzu bahis yapılacak bir konu değildir. Aristoteles boşluğun olmadığı düşüncesinde oldukça nettir. Onun dairesel hareketi savunmasının bir yönü de hareket tarzı açısından sürekli-dairesel dönüş boşluğa meydan tanımayacak derecede mükemmeldir.⁴⁷⁹

Boşluğu savunanlar çukur ve ağzı düz bir kap ele alarak bunu içi su dolu başka bir kaba baş aşağı çevirerek koyarlar. Bu işlem neticesinde içi su dolu kaba batırılan diğer kabın içine suyun girmedğini gözlemlerler. Bu örneği boşluğun var olduğuna delil olarak getirirler.⁴⁸⁰

Fārābī bu gözlemdeki sonucu değerlendirirken, gözlemi yapan kişilerin ulaştığı sonucun muhal olduğunu açıklamaya çalışır.⁴⁸¹ Bu açıklamalar neticesinde, boşluk sanılan şeyin aslında hava olduğudur. Boşluk yoktur. Çünkü mekân kuşatan cismin iç

⁴⁷⁸ Bu konuda bahsi geçen risale, *Ḥalā* risalesidir.

⁴⁷⁹ Kırmacı, "Fārābī'nin El-Ḥalā' Yazısı Üzerine Bir Değerlendirme", ss. 261-262.

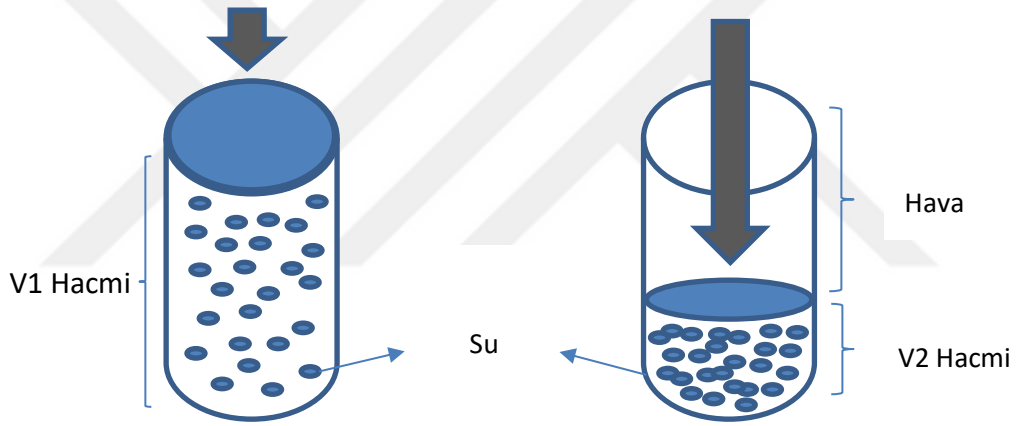
⁴⁸⁰ Fārābī, *Ebū Nasr el-Fārābī'nin Ḥalā Üzerine Makalesi*, s. 3.

⁴⁸¹ Risalede betimlenen örnekte gül şişesine benzer bir şeyin içerisindeki havanın üçte biri emilip, şişe suya daldırılır ve su o şişenin üçte birlik kısmına nüfuz eder. Bu örneği dayanak gösteren bazı düşünürler, şişenin üçte birlik kısmının *Ḥalā* yani boşluk olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bkz: Fārābī, *Ebū Nasr el-Fārābī'nin Ḥalā Üzerine Makalesi*, ss. 3-4.

yüzeyi ve kuşatılan cismin dış yüzeyidir. Bu nedenle şayet bir mekân varsa o mekânı dolduracak bir madde vardır. Kabın içerisinde ilk başta bulunan hava kabın şekli ve suya batırılışı nedeniyle kabın içerisine hapsolmuştur. Kabın içerisindeki hava şayet bir şekilde kabın dışına çıkabilseydi, kap hiç şüphesiz su ile ıslanırdı. Kabın içindeki havanın su ile teması neticesinde sıkışan hava kabın ilk durumda tamamını kaplarken ikinci durumda daha az bir miktarını kaplayacaktır. Bu ise, basıncın artması ile mümkün olabilmektedir. Kap su ile buluştuğunda oluşan basınç nedeniyle kabın içerisinde hava hem sıkışır hem de çıkacak yol bulamadığından kapta hapis olur. Bu nedenle havanın bulunduğu bölge hiçbir şekilde ıslanmaz. Yukarıda da belirtildiği gibi, her cismin bir mekânı olduğundan, şayet cisimler örneğin hava ve su homojen bir şekilde birbiri içerisinde karışmaya müsait değilse, birbirlerini ancak baskılayabilirler. Bu durum da cisimlerin ve özeldede unsurların farklı ilkelerinin olmasıdır. Hepsindeki ortak heyülânın farklı suretlere kaynaklık etmesi neticesinde birbirlerine dönüşecekleri bir ortam olmamasından dolayı sonuç bu şekilde gözlemlenir. Şayet oluş ve bozuluş hareketindeki gibi, kimyasal bir reaksiyon olsaydı, suretlerinden ayrılarak başkalaşan hava ve su ortak heyülâyâ dönüşmesinden sonra, tek bir suret ile yeni bir cisim meydana getirebilirdi. Bunun sonucunda ise kapta yalnızca tek tip farklı bir cisim gözlemlenirdi.

Bu durumda; olayın kimyasal değil fiziksel bir tepkime olup farklı cisimlerin kendi farklılıklarını devam ettirmesi sonucunda birbirlerini baskılayabildikleri ölçüde de sonucu etkileyeceklerdir. Boşluk sanılan kısım aslında daha önce kapta bulunan havadır. Suyun gücü ölçüsünde bir basınca maruz kalan havanın yalnızca hacmi değişmiştir. Bünyesindeki maddenin yani heyülânın miktarı aynıdır. Birinci durumdaki su moleküllerinin sayısı ikinci durumda da aynıdır. Aralarındaki fark ise moleküllerin birbirlerine olan uzaklığıdır. Bu maddenin korunumu kuralıdır.

Burada tespiti yapılması gereken bir konu, havanın hacminin değiştirilmesi halinde yine cisim olarak hava özelliğini koruyabilmesidir. Örneğin bir miktar havayı A hacminde bir mekânda bulundurabildiğimiz gibi, aynı miktardaki havayı B hacminde ki bu; B, A'dan küçük olduğu kabul edilir; bir mekânda da tutabiliriz. Basınç, sıcaklık ve hacim birbirlerine balı olan kavramlardır. Yani bu üç kavramın birindeki değişiklik aynı zamanda diğerlerindeki değişikliği beraberinde getirir.⁴⁸² Burada tartışılması gereken şey ise, heyulâ ve suretten oluşan cismin değişmeyen yanı onun heyulâsıdır. Aynı miktarda su buharının I. Şekil farklı hacimdeki II. Şekil suretine bürünmesi onu P1 Basıncı su yapan P2 Basıncı suretinden farklı olduğu sonucuna götürmektedir.



⁴⁸² Kırmacı, "Fārābī'nin El-Ḥalā' Yazısı Üzerine Bir Değerlendirme", s. 264.; Basınç, Isı ve hacim bağıntısını ele alan Boyle-Mariotte kanununa göre sabit sıcaklıkta belirli miktardaki gazın basıncının (p) hacmi (v) ters orantılı bir şekilde değişiklik göstermektedir. Bu denkleme göre k sabit bir madde olarak ele alındığında; $p.v = k$ denklemi ortaya çıkar. Yani değişken sıcaklıklarda basın ve hacim değişene konu olurken, madde sabit kalana konu olur. Bkz: *Encyclopedia Britannica*, Boyle-Mariotte, 1773, c.4.

Yukarıdaki tablo⁴⁸³ incelendiğinde, I. Şekil'deki kabın sahip olduğu P1 basıncını, II. Şekil'in sahip olduğu P 2 basıncından az olduğu kabul edildiğinde; birinci kaptaki suyun kapladığı V 1 hacminin ikinci kaptaki suyun kapladığı V 2 hacminden daha büyük olduğu gözlemlenmektedir. Bizim bu noktadaki tespitimiz ise, her iki kaptaki su miktarının eşit olmasıdır. Suyun basınca dayalı hacimsel değişimi onun su olma özelliğini korumakla birlikte miktarını da değiştirmemektedir. Her iki durumda da suyun heyûlâsı aynı kalmıştır. İkinci kaptaki suyun hacminin azalması ile kaba dolan şey ise havadır. Birinci kaptaki su moleküllerinin ikinciye göre daha büyük bir hacmi kaplaması ise, aralarında bir çeşit boşluğun olduğu değil suretlerinin değişmesi ile açıklanabilir.⁴⁸⁴ Şayet birinci durumda moleküller arasında boşluk olduğu kabul edilmiş olsaydı, ikinci durumda hava yerine boşluğun yerleşmesi gerekirdi ki bunun imkânsızlığı da açıklanmıştır.

2.2. Fārābî'ye Göre Metafizik Bağlamında Heyûlâ'nın Tespiti

Çalışma konumuzun içeriğini Fārābî'nin metafizik bağlamındaki görüşlerini inceleyerek daha da detaylandırmamız gerekir. Fārābî fizikten metafiziğe giden yolda, asıl anlamak ve anlatmak istediği varlığın nasıl ve ne şekilde meydana geldiğidir. Bir ve tek Tanrı, çokluğu içerisinde barındıran âlem arasındaki ilişkinin boyutu ve şekli yaratmanın, oluş ve bozuluşun ne şekilde olduğunu izah etmektedir. Fārābî bu aşamada Yeni Platoncu geleneğin ortaya koymuş olduğu sudūr yani taşma nazariyesini benimseyerek İslam düşüncesindeki özellikle Sünni geleneğin dışına çıkmaktadır.⁴⁸⁵

⁴⁸³ Tablo tarafımızca oluşturulmuştur.

⁴⁸⁴ Suret bir cisimde yalnızca niceliksel değil niteliksel değişimleri de ifade eder.

⁴⁸⁵ Aydınlı, *Fārābî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 51.; Bir iddiaya göre Fārābî, sudūr nazariyesi fikrini Plotinus'tan değil, Harran okulundan etkilenerek benimsemiştir. Bkz:

Fārābī, Tanrı-evren ilişkisini izah ederken, madde-form düalitesinden oluşan metafizik ve kozmolojik teoriden değil, varlıkların her birinin İlk'ten sudür yolu ile meydana geldiğine işaret ederek monist bir metafizik ile izah eder. Diğer bir ifade ile Aristotelesçi sebeplilik metafiziğini, Plotinusçu sudür teorisi ile birleştirerek ortaya çıkardığı kendine özgü felsefesini Batlamyusçu astronominin verilerine işleyerek tanrı-evren, fizik-metafizik ilişkisini tesis etmiştir.⁴⁸⁶

Aydın, "Plotinos ve İki İslam Mütefekkinde (Fārābī ve İbn Sīnā) Sudür Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi", s. 102.

⁴⁸⁶ Buraya Plotinus ve Batlamyus teorilerini yaz. Bkz: D.C. Reisman, "Fārābī ve Felsefe Müfredatı," *İslam Felsefesine Giriş*, editör. P. Adamson and R.C. Taylor, İstanbul, Küre Yayınları, 2007. s. 59, s.64.; Aydın, "Fārābī: İslam Felsefesinin Kurucu Filozofu", s.12.; s. 17.;

Fārābī'ye göre İlk⁴⁸⁷ ve diğer mevcutlar⁴⁸⁸ arasındaki ilişkiyi açıklayan sudūr nazariyesine göre, taşma olayı tamamen diğer mevcutların oluşuna imkân tanır. Bu taşma İlk'in ihtiyaç duyduğu veya kendisine sebep olması açısından gerçekleşen bir hadise değildir. İlk mevcuttur ve bu minvalde bütün varlıkların öncesindedir. O'nun İlk olması

⁴⁸⁷ Fārābī felsefesinde ontolojik olarak hiyerarşik yapının en üstünde bulunan varlığa tanımlamak için el-Evvel, İlk Mevcut (el-Mevcudu'l Evvel), İlk Sebep (es-Sebebu'l Evvel) kavramlarını kullanmıştır. Bkz: Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.31., s. 34., s.43.; Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, s. 37.; el-Evvel, hem neden hem de varlık açısından ilkiği nitelemektedir. Bu sebeple çalışmamızda İlk kavramı sıklıkla kullanılacaktır. Bkz: Mehmet Murat Karakaya, "Fārābī Felsefesinde el-Evvel", *Eski Yeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 31, 1, ss. 16-28, s. 16.; Fārābī özellikle *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh* isimli eserde, hemen başında es-Sebebu'l-Evvel kavramını kullanmış olmakla birlikte, bu kavrama dair bir tanımlama vermez. Yani İlk'e neden bu kavramı kullandığını açıklamaz. Yalnızca ilerleyen bölümlerde İlk Neden ile diğer varlıklar arasındaki irtibat işlenirken kavram hakkında bazı açıklamalar yapar. Bkz: Walzer, *On The Perfect State, Great Books Of The Islamic World*, s. 335.; *el-Evvel* kavramı hakkında Fārābī'nin yaptığı tanımlamalar için bkz: Deniz, "Fārābī'nin Tanrısı," ss. 2-3.

⁴⁸⁸ Fārābī'nin "mevcut" kavramına yönelik izahı daha önceki sayfalarda ele alınmıştır. Burada belirtmemiz gereken bir diğer husus ise, Fārābī'nin mevcut kavramını görünürlük yani fenomen alemdeki varlığından ziyade mahiyetin varlığının olup olmamaSīnā göre yorumladığıdır. Yani mevcut, mahiyeti bulanık varlıkları, gayr-ı mevcut ise mahiyeti bulunmayan varlıkları ifade eder. Bkz: Fārābī, *Kitābu'l-Hurūf*, 37-40, ss. 60-62.

neniyle tüm varlıklar ondan sonra gelmektedir. İlk Varlık, Tanrı'dır.⁴⁸⁹ İlk, Mutlak Mevcut'tur. İlk'in varlığa gelmek için bir nedene veya varlık vericiye ihtiyacının olmaması O'nun varlığını kendi kendine yeter bir konumda olması anlamına gelir.⁴⁹⁰ İlk dışındaki tüm varlıklar var olabilmeleri için kendilerini var kılan veya kılacak bir nedene ihtiyaç duyarlar. İlk'in de nedensiz olması yani nedene ihtiyacının olmaması ve diğer tüm varlıklardan önce gelmesi, onun diğer tüm varlıkların ana nedeni olduğunun ifadesidir. Bu nedenle Fārābī'ye göre İlk aynı zamanda İlk Neden'dir(es-Sebebü'l-Evvel).⁴⁹¹ İlk'in, İlk Neden olarak kabul edilmesi, O'nun tüm mevcudata fail neden olması bakımındadır. İlk fail neden olmanın yanı sıra diğer nedenlerden de beridir. O'nun diğer nedenlerden beri olması fail olmasını vurgular niteliktedir. Bu bakımdan faillik Fārābī'nin zihninde, kanaatimizce İlk'in varlığa sebep olması şeklinde cereyan etmektedir.⁴⁹² İlk'den diğer

⁴⁸⁹ Fārābī, *İhşāu'l-Ulūm*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989, s.147.; Plotinus'un İlk'i ilk varlık olarak kullanmamasının nedeni, onun diğer varlıklardan ayrı bir kategoride olduğunu vurgulamak istemesindedir. Fārābī'ye göre İlk Varlık Tanrı olması aynı şekilde, diğer varlıklarla aynı varlık alanını temsil ettiğini göstermez. Fārābī için de İlk Varlık'ın varlık kategorisi diğer tüm varlıkların ötesinde ve daha hakikidir. Bkz: Aydınlı, *Fārābī'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 28.

⁴⁹⁰ Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s. 213.

⁴⁹¹ Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fādīleh*, s. 37.; Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.31.

⁴⁹² Deniz, "Fārābī'nin Tanrısı," s.3.; Fārābī'nin felsefesinde fail vurgusunun bu şekilde Tanrı'ya verilmesi, Aristoteles çizinden ayrıldığını gösterir niteliktedir. Aristoteles Tanrı'nın mümkün alemle bu şekilde bir ontolojik ilişkisini kabul etmez. Fail neden cisimlerin oluşumunda gözlenen bir neden olarak tesis edilmiştir. Deniz, "Fārābī'nin Tanrısı," s.12.

varlıkların oluşmasında İlk'in böyle bir taşma eylemine ihtiyacı olmadığı gibi taşma eylemine engel olacak herhangi bir engel de yoktur.⁴⁹³ Aynı zamanda İlk'in diğer varlıklara varlık vermesi için de bir sebep söz konusu değildir. Bu açıdan taşma eyleminde İlk açısından bir gaye veya maksat yoktur.⁴⁹⁴ Yanı sıra İlk'in diğer varlıklara varlık verme fiilini gerçekleştirmesine de herhangi bir şeyin engel olma imkanı yoktur. Bu nedenle de evren İlk'ten ezeli olarak sudür etmiştir.⁴⁹⁵ Heyulā kavramının ezellilik bağlamında kilit kavram olması âlemin ezelliliğinin izahı açısından da oldukça önemlidir.

Sudür nazariyesine göre varlık ayüstü ve ayaltı âlem olmak üzere tüm varlıklar iki kısımda incelenir. Tüm varlıklara varlık vermesi bakımından en temel, tek ve madde cinsinden hiçbir şeyi bünyesinde barındırmayan diğer varlıkların her yönden sebebi olan Tanrıdır. O'nun başkasına varlık vermesi kendinde olmayan ve kendi dışında kalan bir kemale işaret etmez. Fārābī'nin bu tanımlaması Aristoteles'in düşüncesinden farklıdır. Deniz'in ifadesine göre Fārābī'nin bu şekilde düşünmesinde İslam inancının etkisi açıkça görülmektedir.⁴⁹⁶ O tanımı gereği bölünemez. Bu nedenle O tektir ve Bir'dir. O her şeyin

⁴⁹³ Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, ss.45-47.; Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, ss.57-58.

⁴⁹⁴ Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, s.55.

⁴⁹⁵ Bu ifade ile kast edilmek istenen veya vurgulanmak istenen asıl şey; diğer varlıkların İlk'ten zamansal olarak öncelik veya sonralığından söz etmenin imkanının olmamasıdır. İlk ile diğer varlıkların arasında ancak ontolojik olarak bir sonralık ilişkisi kurulabilmektedir. Bunun nedeni de İlk'in diğer tüm varlıklara varlık vermesindedir. İlk kendi varlık mertebesinde tek ve biriciktir. Bkz: Aydınlı, "Fārābī: İslam Felsefesinin Kurucu Filozofu", s. 20. Önce olmanın izahları için bkz: Fārābī, "el-Fusūlu'l-Ḥamse," *el-Mantık inde'l-Fārābī I*, Beyrut, 1985. s. 66.

⁴⁹⁶ Deniz, "Fārābī'nin Tanrısı," s.12.

sebebi olmakla birlikte kendisinin bir sebebe ihtiyacı yoktur.⁴⁹⁷ Mevcutların mertebeleri İlk'ten aldıkları varlık derecelerine göre en mükemmelden en eksige doğru bir silsile halindedir.⁴⁹⁸ Madde ise bir varlığın salt akıl olmasına ve o varlığın bilfiil düşünmesinin önünde bir engeldir. Bu nedenle İlk Akıl kesinlikle maddeden mufarık ve maddi olandan uzaktır. O hem akıl, hem makul, hem de akildir.⁴⁹⁹ İlk'in bu şekilde akıl olarak algılanmasındaki en önemli vurgu, aklın daima bilfiil olmasıdır. Ayrıca İlk'in madde olmaması veya madde ile herhangi bir irtibatının bulunmaması vurgusunu da içerir. Çünkü bilfiil olmak tamamen maddeden mufarık olmayı gerekli kılmaktadır. Ancak bu aşamada kast edilen bilfiillik, İlk'e atfedilen diğer tüm kavramlarda olduğu gibi kategorik olarak üstün bir şeyi ifade eder. İlk'in bilfiil olması diğer akılların bilfiil olmasından daha üstün ve yücedir.⁵⁰⁰ Sonrasında ikinciler gelmektedir. Tanrı yani İlk Akıl, ikincil olan akılların ve bunların en son tabakasındaki Faal aklın yakın sebebidir.⁵⁰¹ İlk'ten neşet eden

⁴⁹⁷ Fārābī Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh, birinci bölümünde, İlk'e dair tüm bilgileri ve tanımlamaları tüm detaylarıyla ele almaktadır. Bkz: Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, ss.37-54.

⁴⁹⁸ Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, s. 48.

⁴⁹⁹ Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s. 53.; Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, ss. 46-47. Tanrı'nın akıl olarak kabul edilmesi Fārābī'nin bu konuda Neoplatonyen kurguyu terke ederek, Aristotelyen kurgu üzerinde devam ettiğini gösterir niteliktedir. Bkz: Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, Ankara, Elis Yayınları, 2007, s. 138.; Walzer, *On The Perfect State, Great Books Of The Islamic World*, s. 343.

⁵⁰⁰ Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, s.47.; Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s. 45.; Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s. 218.

⁵⁰¹ Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, ss.31-32.

diğer Akıllar Fārābī'ye göre çokluğu temsil eder. Neoplatonik kurguda "Bir'den ancak bir çıkar."⁵⁰² tezinin aksine Fārābī'de Bir'den çıkan İlk Varlık'ta çokluk başlar.⁵⁰³

Fārābī tüm varlıkları dört ana mertebede değerlendirmek gerekliliğini vurgular. Ona göre birinci mertebede, nedensiz ve her şeyin nedeni Tek ve Biricik varlık yani İlk vardır. İkinci mertebede, türsel bakımdan çok olan Faal Akıllar; üçüncü mertebede, türsel olarak çok ve maddeden mufarık olmayan Göksel Cisimler; dördüncü ve son mertebede ise, fertsel olarak çok olan insani düzeydeki Nefs'ler bulunmaktadır.⁵⁰⁴ Fārābī *es-Siyasetü'l-Medeniyye* adlı eserinde ise varlık mertebelerini altı kısımda incelemektedir. Birinci mertebede, İlk Sebep; ikinci mertebede, İkinciler (Şevānī); üçüncü mertebede, Faal Akıl⁵⁰⁵; dördüncü mertebede, Nefs; beşinci mertebede, Suret ve Altıncı mertebede

⁵⁰² Plotinus, *The Enneads*, V, 4, 1.; V, 3, 15.

⁵⁰³ İbrahim Maraş, "İbn Sīnā Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 10, 30, 2007, ss. 41-54, s.43.; Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s. 223.

⁵⁰⁴ Fārābī, *Soyut Varlıkların İspatı*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul, MEB Yayınları, 1990, s.9.; Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s.227.

⁵⁰⁵ Faal Akıl, Fārābī'nin *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fādıleh* eserindeki mertebelere göre Akıllar arasında kabul edilir ve Onuncu Akıl'a karşılık gelir. Ancak *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye* eserinde Faal Akıl İkincilerden yani diğer Göksel Akıllardan daha sonra gelen ve sonuncu olan Akıl'dır. Fārābī'nin bu eserde Faal Akıl'ı diğer akıllardan farklı görmesi onun akıl olması bakımından bir farklılık değil, kategorik açıdan ve fiiliyat açısından sahip olduğu farklılığın vurgusunu belirtmek içindir. Bkz: Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s. 230.

Heyūlā vardır.⁵⁰⁶ İkinciler (Şevānī) kendisine varlık veren İlki ve kendilerini aklederler.⁵⁰⁷ Çünkü onların sadece kendilerini düşünmeleri mutlu olabilmeleri için yeterli değildir. İkincilerin ilki düşünmesinden bir sonraki akıl, kendi özünü düşünmesinden ise, göksel cisimler ortaya çıkar.⁵⁰⁸ Yani bu nazariyeye göre, ikinciler yani ikinci akıllar göksel cisimlerin varoluş sebepleridir. İkincil akılların her birine ait olan göksel cisimleri kendilerinden zorunlu olarak meydana gelirler. Bu ikincilerin sayısı Fārābī'ye göre göksel cisimlerin sayısına eşittir.⁵⁰⁹ Fārābī'nin Aklın, İlk'ten neşet

⁵⁰⁶ Arapça metinde heyūlā olarak kullandığımız kavram madde olarak geçmektedir. Ancak Nefs, Suret ve Madde'nin cisimlerde bulunan ancak cisim olmayan şeyler olarak nitelenmesinden ötürü biz kavram için heyūlāyı kullanmayı tercih ettik. Buradaki heyūlā metafiziksel anlamda kast ettiğimiz heyūlādır. Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s. 31., Fārābī'ye ait *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh* ve *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye* eserlerinin aralarında çok büyük farklılıklar olmamakla birlikte bazı farklı yönler de mevcuttur. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz: Ahmet Bozyiğit, "Fārābī'nin *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh* ve *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye* (Mebādiü'l-Mevcūdat) Adlı Eserlerinin Karşılaştırılması", *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, 37, 2018, ss. 481-501,

⁵⁰⁷ Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.52.

⁵⁰⁸ Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.53.

⁵⁰⁹ Göksel Akılların sayısına dair Fārābī'nin farklı eserlerinde farklı sonuçlar gözlemlenmektedir. Bu sayı dokuz ve bazı yerlerde ise onbir tanedir. Fārābī akılların sayısını *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh* eserinde on ile sınırlandırmıştır Bkz: Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, ss.66-67.; Bozyiğit, "Fārābī'nin *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh* ve *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye* (Mebādiü'l-Mevcūdat) Adlı Eserlerinin Karşılaştırılması", s.487.; Karakaya Akılların sayıları

etmesine yönelik kurgusu Neoplatonyen kurgudan, Akılın sayıları ve Göksel Cisimlerle ilişkisini Aristotelyen kurgudan etkilenecek oluşturduğunu ileri sürmek mümkündür.⁵¹⁰ Bu bir anlamda Fārābī'nin felsefesinde astronomik teorilerle metafiziksel varlık mertebelerini izah için kullandığını göstermektedir. Fārābī'nin Göksel âlemi meleklerle özdeşleştirilmesi ve son akıl olan ve Ay küresi ile sembolize edilen Faal Akıl da Cebrail olduğunu ifade etmesi onun aynı zamanda kendisinden önceki dini kültürün ve kozmolojilerin etkisi olduğunu gösterir.⁵¹¹ Bu açıklamadan sonra belirtmelidir ki, ikinciler mertebesinde son akıl Faal akıldır. Fārābī Faal Akıl'ı tanımlarken; er-Ruhu'l-Emin, Ruhu'l-Kuds gibi bir takım isimler ve aynı zamanda Faal Akıl'ın bulunduğu mertebeye de Melekût âlemi ismini kullanmıştır.⁵¹² Faal Akıl Akıl âleminin son üyesi

hakkında verdiği açıklama neticesinde, siyasetül medeniyye deki yaklaşımın daha doğru olduğu görüşündedir. Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s.238.;

⁵¹⁰ Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, ss.316-317.

⁵¹¹ Fārābī'nin Göksel âlemi melekler olarak ifade etmesi onun Mezopotamya Bölgesi'ndeki Keldani kültüründen ve kozmoloji açısından Mezopotamya, Keldani, Yahudi, Süryani gezegen teorileri ile Aristoteles ve Batlamyus'un kozmolojik yaklaşımlarından etkilenmesi sonucudur. Bkz: Kadir Albayrak, "Keldāniler," in *İslam Ansiklopedisi*. cilt 25, s.208.; A.M. Croone - P.L. Lloyd, *Lucifer's Reign & Satan's Fall: Genesis 1:1-2*, Indiana, Trafford Publishing, 2011, s.72.; Damien Janos, *Method, Structure, and Development in Al-Fārābī's Cosmology, Islamic Philosophy*, Leiden, Brill, 2012, s. 334.; Mehmet, "Fārābī'nin İki Yapıtı", s.25.; Aydın, "Plotinos ve İki İslam Mütefekkirinde (Fārābī ve İbn Sīnā) Sudūr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi", ss. 100-101.

⁵¹² Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.32.; Walzer'a göre Fārābī'nin Faal Akıl için kullandığı bu isimler, yaşadığı dönemin tek tanrılı din mensuplarına ki, bunlar

olmakla birlikte, Ay altı âlemin suret vericisi olarak kabul edilir. Bir bakıma ay altı âlemi düzenleyen Akıl'dır. Bu bağlamda, Fārābī felsefesinde Faal Akıl teorisinin Dünya'ya en yakın olan Ay küresini bağlamında sembolize edilmesi oldukça manidardır. Göksel Cisimlerin ay altı âlemdeki oluş ve bozuluşu kendilerine has hareket tarzları bağlamında etkilediği düşüncesine göre, ay küresinin dünyaya olan etkisinden ötürü böyle bir tanımlamanın yapılmış olması oldukça mümkündür. Yanı sıra Fārābī felsefesinde Akılların, ay altı âlemlerle doğrudan bir irtibatından söz etmek mümkün değildir. Fārābī bu ilişkiyi kuran ögenin Faal Akıl olduğu düşüncesindedir. Faal akıl Duyulur kozmosun en üst tabakasında, akıllar âleminin de en alt tabakasında bulunması hasebiyle, diğer akıllarla aynı konumda tutulmamıştır.⁵¹³

Fārābī felsefesinde Plotinus felsefesinden farklı olmak üzere, İkinciler ve Faal Akıl hem varlık hem de akıldır.⁵¹⁴ Plotinus felsefesinde Bir varlık değilken, çünkü o varlık ötesidir, asıl varlık Akli-ilke ile başlamaktadır. Fārābī ise en yüce varlığı İlk'e vererek, diğer varlıkları da ondan neşet eden şeyler olarak tanımlar. Tekrar belirtmek gerekir ki; Fārābī'nin İlk'e varlık demesi, onun kendisinin dışındaki diğer varlıklarla aynı kategoride olduğunu söylemesi değildir. Aralarındaki ontolojik farkı kabul eder ve İlk'in varlık mertebesinin en üst, ün yüce olduğu vurgusunu yapar. Diğer bir yönden, Plotinus'un Akli-İlke'si ile Fārābī'nin Akılları, ontolojik olarak aynı statüyü ifade etmektedir.

Müslümanlarla sınırlı değildir, göksel akıllar düzenini hoş göstermek için tasarladığı bir hamlesidir. Bkz: Walzer, *On The Perfect State, Great Books Of The Islamic World*, ss. 367-368.; McGinnis - Reisman, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, s. 66.

⁵¹³ Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.52.

⁵¹⁴ Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, ss. 61-62.

Plotinus felsefesinin, Fārābī felsefesine göre farklı bir yanı daha vardır. Plotinus Sukunet ve hareketsizliği Bir'e ve Akli-ilke'ye özgü bir tanım olarak verir. Plotinus'un akli-ilkenin hareketsiz olmadığını ifade ettiği şey ise, hareketliliğin Nefs'in hareketi çerçevesinden bir hareketsizlik olmasıdır. Ancak asıl hareket, Nefs'in hareketidir.⁵¹⁵ Fārābī ise, İkincileri hareketsiz kabul eder.⁵¹⁶ Aslında İkincilerin hareketsiz olması Fārābī'nin hareketi tanımlaması ile ilgilidir. Fārābī'ye göre hareket, değişimi ve dönüşümü gerektirir. Değişim ve dönüşüm eksik olan ile ilişkili bir haldir. Akılların herhangi bir eksiklik ile ilişkilendirilmesinin Fārābī felsefesinde imkânsız olması onun Akılları hareketsiz kabul etmesi sonucuna götürmektedir. İkincilerin varlıklarının tam olması onların kendilerinde bulunmayan bir varlığa yönelmemesi sonucunu doğurur. Bu bağlamda filozofun felsefesinde hareket, Göksel Cisimler ile başlayan ve ayaltı âleme özellikle hasredilen bir konudur. Akılların taşma olayını gerçekleştirmesi bir çeşit hareket tarzı olarak kabul edilirse, Fārābī'nin akılları hareketsiz kabul etmesi bir çelişkiyi doğurduğunu iddia edilebilir. Ancak hareket en genel tanımını bilkuvvenin bilfiile geçmesi olarak ele alındığında, Akılların sürekli bilfiil olması yani bilkuvve yönlerinin bulunmaması, onlardaki taşma olayının bir çeşit hareketi gerektirmediği ispatlanmış olur. Bu bağlamda Neoplatonyen felsefede akıllardaki hareketi savunması bize her ne kadar Plotinus'un ifadelerinde bu şekilde bir kullanım olmasa da, *Usūlūcyā'daki* Akli Kosmos açısından kuvvenin fiilden daha üstün görüldüğü kurguyu hatırlatmaktadır. Bu bağlamda *Usūlūcyā'da* Akli Kosmosta kuvve mükemmelliği fiil ise noksanlığı ifade eder. Yani

⁵¹⁵ Plotinus, *The Enneads*, V, 2, 1.

⁵¹⁶ Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.53.

Neoplatonyen kurguda, harekete verilen tanım Fārābī'deki gibi kuvvenin fiile geçmesi değil, taşma olayı ve buradaki ifade ile Akılların kuvve olarak görülmesi olabilir.⁵¹⁷

Sudūr nazariyesinde taşmanın oluşması, öncelikle İlk Akıl'ın kendisini bilmesi, yani düşünmesidir. Onun kendi özünü bilmesi varlık verdiği tüm varlıkları bilmesi anlamına gelir. Bu diğer tüm varlıklara varlıklarını vermesinden dolayıdır. Yani İlk Akıl kendisinin dışındaki bir varlık değil kendisini bilir ve akleder. İkinci Akıllar ise, öncelikle İlk Akıl'ı ve daha sonra kendisini akleder.⁵¹⁸ Buradaki öncelik veya sonralık zamansal değil ontolojiktir. Çünkü kendisine varlık verenin farkında olmayan kendisinin de farkında olmayacaktır. Kendilerini ve İlk Akıl'ı düşünenler maddeden bağımsız akıllardır. İkinciler, Göksel Cisimlerin varlıklarının neden ilkesi konumundadırlar. Maddesel olan varlıklar ise, kendilerini düşünme yetisine sahip değildirler. Örneğin bir Göksel Cisim kendisini düşünme yetisinden mahrumdur.

Göksel Cisimler, cismani varlık alanındaki varlıkların en üst mertebesinde yer alır ve çoklu varlık katmanlarını oluştururlar.⁵¹⁹ Göksel Cisimlerin her birinin cevheri bir nefis ve bir konudan oluşur. Göksel Cisimlerin Nefs'leri bir konuda oluşur. Bu Nefsler maddeden ayrı cevherlerdir.⁵²⁰ Nefslerinin konuları madde değildir. Onlar kendilerinden başka bir varlığa da konu olamazlar.⁵²¹ Göksel cisimlerdeki heyülā ayaltı âlemdeki heyülā

⁵¹⁷ Şenel, *Usūlücyā, Arsitoteles'in Teolojisi*, Sekizinci Mimer, s.99-100.; Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s.338.

⁵¹⁸ Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.52.

⁵¹⁹ Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.54.

⁵²⁰ Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.41.

⁵²¹ Göksel cisimlerin kendilerinden başkasına konu olmamasından kasıt, sahip oldukları maddelerinin başka bir maddenin oluşu için fiziksel olarak heyülā olmamasıdır. Fārābī,

gibidir. Ancak Semavî cisimlerde heyûlāya ilişen suretler tek yönlüdür. Yani bu cisimlerde karşıt suretler bulunmaz.⁵²² Bu sebeple de göksel cisimlerde oluş ve bozuluş gerçekleşmez. Göksel cismin sureti bilfiil akıldır. Bu akıl sayesinde kendi varlığını aldığı İlk'i düşünür. Fakat göksel cisim nihayetinde madde ile ilişki içerisinde olduğundan, kendisindeki bu maddeyi yani akla göre eksikliği düşünmesi onun maddesel varlık nedenidir.⁵²³ Göksel Cisimlerin birbirleri arasında var olan mahiyet farklılıkları ve zıtlıklardan oluşan kuvveler ve her birinin kendisine özgü hareketleri⁵²⁴ sema-altındaki müşterek heyûlânın yani ilk maddenin (heyûlā) varlığını zorunlu olarak meydana getirmiştir.⁵²⁵ İlk Madde'den de farklı ve çoklu suretlerden meydana gelen zıt varlıklar zorunlu olarak çıkar. Kanaatimizce Göksel Cisimlerin bu özelliklerinden meydana gelen İlk Madde, tüm Duyulur Âlemi meydana getirecek olan müşterek akli madde yani

Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye, s. 41; Salih Yalın, "Fārābî'nin Töz/Cevher Tasavvuru," *Uluslar Arası Fārābî Sempozyumu Bildirileri*, editör. Mehmet Mazak and Mehmet Mazak Özkaya, Ankara, Elis Yayınları, 2005. s.243.

⁵²² Fārābî, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, s. 70.

⁵²³ Fārābî, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, ss.70-71.

⁵²⁴ Göksel cisimlerin ortak hareketleri dairesel harekettir. Göksel Cisimler en mükemmel cisim olmaları nedeni ile onların gerçekleştirdikleri hareketinde en mükemmel hareket olması nedeni ile hareket tarzının dairesel olma zorunluluğu vardır. Ancak sahip oldukları hareketin, hız ve sema-altı aleme olan uzaklıkları açısından farklılıkları mevcuttur. Bu hız ve mesafe farkı sema-altı alemdeki yani Mahsusat âlemideki zıt suretlerin varlığını oluşturur. Fārābî, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, ss.76-77.; Fārābî, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, ss.55-56

⁵²⁵ Metinde İlk Madde olarak kullanılmıştır. Fārābî, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.55.

Heyülâdır. Heyülâdan yine göksel cisimlerin cevhersel farklılıklarından ise bu İlk Madde'den zıt suretlere sahip olan en temel maddeler meydana gelir. Bir başka deyişle, Göksel Cisimlerin ortak doğası Heyülâ'yı; Cevhersel farklılıklar ise zıt suretli varlıkların meydana gelmesini zorunlu kılar.⁵²⁶ Fārābî'ye göre ayaltı alemdeki varlıkların bilkuvve oluşu, onların özündeki şeyin varlığa geldikleri anda tümüyle onlara verilmemiş olmasından kaynaklanır. Sudûr süreci göz önüne alındığında, göksel cismin özü, tabiatı ve fiili, ilk olarak heyülânın varlık kazanmasını zorunlu kılar. Heyülânın göksel cisimlerin özellikleri neticesinde zıt suretleri alabilecek bir nitelikte olması anlamında salt kuvve olarak nitelendirilir.⁵²⁷

Fārābî'nin İlk Madde tasavvuruna yönelik teorisinin Plotinus'un ilk madde teorisine kıyasla önemli bir farklılığı barındırdığı söylenebilir. Plotinus'un İdealar âleminin yansıması olarak gördüğü Madde'de zıtlık bulunmazken, Fārābî'nin İlk Madde'si zıt suretlerin muhtelif karışımlarını ifade eder. Bu halde Plotinus'un Madde'si Akli âleme karşılık gelirken, Fārābî'de İlk Madde ayaltı âlemindeki ilk varlığa karşılık gelmektedir.⁵²⁸ Oluşun bu şekilde başladığı sema-altı âlemde öncelikle Fārābî'nin ustukuslar olarak nitelendirdiği, toprak, su, hava ve ateş; daha sonra ise bunların karışımından meydana gelen cinsler olarak da isimlendirilen Mahsusat âlemine ait ilk varlıklar meydana gelir.⁵²⁹

⁵²⁶ Fārābî, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fādīleh*, s. 76. , Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s. 259.

⁵²⁷ Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles' ten İbn Sīnā'ya İmkanın Tarihi*, s.97.

⁵²⁸ Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s. 362.

⁵²⁹ Fārābî, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fādīleh*, s. 78.; İlk varlıklar, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de, ustukuslar, taş niteliği taşıyan cisimler, bitkiler, gayr-ı nâtik canlılar ve

Fārābī ayüstü âlemin oluşumunu bu şekilde açıkladıktan sonra oluşun nasıl gerçekleştiğini inceler. Özellikle oluş hadisesi heyülânın etkisi bakımından oldukça önemlidir. İlk maddenin yani heyülânın varlığı göksel cisimlerin ortak tabiatından zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Farklı cisimlerin izahı ise, göksel cisimlerin cevherlerinin farklılığıdır. Göksel cisimlerin sahip oldukları zıtlıklar, hareket tarzı, hareketlerinin hızları ve yakınlı-uzaklık dereceleri, ay altı âlemde heyülânın şekillenmesinin, karışımların oranlarına ve zıt suretlerin heyülāya ilişmesinin sebebidir. Aylatı âlemdeki oluşa zemin hazırlayan heyülā iken, bu oluşu tam anlamıyla sağlayan suretlerdir. İşte bu suretlerin heyülāya ne şekilde bir birliktelik kuracağı göksel cisimlerin sahip olduğu hareket, zıtlık, konum gibi faktörlere dayanmaktadır.

Ayaltı âlemdeki fiziksel anlamda oluşu tetikleyen metafiziksel ilke göksel cisimlerin sahip olduğu bu niteliklerdir. Neticede ayaltı âlem unsurlardan başlamak üzere bünyesinde en yetkin varlık olan insanın oluşunu gerçekleştirene dek bu silsileyi takip eder. Bu mertebedeki tüm varlıklar heyülā ve suretten meydana gelirler. Tüm cisimlerin suretleri ve maddeleri bakımından bir liyakatleri vardır. Örneğin, insanın oluşumu için her madde insan suretine heyülā konumunda olamaz.⁵³⁰

Fārābī'nin sudür teorisindeki en önemli kavramlardan veya aşamalardan birisi de Nefs'tir. Nefs filozofun teorisinde Platonyen kurgudan ziyade Aristotelyen kurguda izah edilmeye çalışılmıştır. Fārābī Nefs'i İlk, İkinci Akıllar ve Faal Akıl gibi aşkın varlıkların dışında tutarak, O'nu Akli alanın dışında kalan cismani alanın bir parçası olarak vaz

nâtık canlılar olmak üzere oluşum sırasına göre verilmiştir. Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, ss. 62-63.

⁵³⁰ Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, s. 78.

etmiştir.⁵³¹ Bu sınıflama Nefs'in bütünüyle cismani alana indirgenmesi anlamına gelmemektedir. Buradaki vurgu kanaatimizce, Nefs'in Akli alandaki değerinin diğer varlıklara göre daha değersiz bir konumda olduğunun izahıdır.⁵³² Yanı sıra, bu açıklamalar bize gösterir ki; Akli Âlemdeki varlıklar Nefs'e mahsusat âlemdeki varlıkların duyduğu gibi bir ihtiyaç duymazlar. Göksel Cisimler, natik insanın ve gayrı natik varlıkların Nefs açısından bağlantısı değerlendirildiğinde, Göksel cisimlerin Nefs'inin diğer varlıkların Nefs'lerinden daha üstün olduğu belirtilmelidir. Bunun nedeni ise, Göksel Cisimlerin diğer cismani varlıkların hepsinin üstünde bir konumda olmasından ötürü en mükemmel ve değerli konumdadır. Göksel Cisimlerin sahip oldukları ve kemale erişmek için gerçekleştirdikleri dairesel hareketlerini Nefs sayesinde kazanırlar.⁵³³ Göksel Cisimlerde bulunan Nefs'in üstünlüğü onların bilkuvve değil sürekli bilfiil olmalarından kaynaklanır.

Fārābī felsefesinde akıllar âlemi, Faal akıl ve ayaltı âlemin sudür çerçevesinde nasıl meydana geldiğini izah ettikten sonra, konuşulması gereken bir diğer şey de, ayaltı âlemdeki varlıkların mertebeleridir. Fārābī'nin Akıllar âleminde yukarıdan aşağıya bir yetkinlik aşaması, Ayaltı âlemde ters bir şekilde işlemektedir. Yani maddesel olarak en yetkin konumda olan insandır. Duyulur âlemin ilk yapı taşları olan unsurlar ise, en düşük madde düzeyindeki en temel yapılardır. Konumuz itibariyle fiziksel oluşumu ve cisimlerin birbirlerini nasıl meydana getirdiğini daha önce fizik bölümünde detaylıca ele almıştık. Bu bölümde değinmek istediğimiz ana konu ise, metafiziksel anlamdaki heyülânın ay altı âlemde suretinden ayrı bir şekilde bulunamayacağını ifade etmektir.

⁵³¹ Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.37.; Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, ss. 269-270.

⁵³² Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s. 270.

⁵³³ Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, ss.33-34.

Fizik dünyada her şey fenomen âlemdeki varlığı veçhesinden konu edinmek durumundadır. Bu açıdan fiziksel anlamdaki heyûlâ ancak bir cismin başka bir cisme hammadde olmasını ifade eder. Ancak fizik âlemdeki oluş ve bozuluş sadece fiziksel bir takım tepkimeler ile değil, kimyasal yani cevhersel bir takım dönüşümleri de kapsamaktadır. Bizim kast ettiğimiz sadece, değişime uğrayan cismin değişiminin fiziksel anlamda gözlenmesi sonucunda fiziksel heyûlânın varlığını fenomenel olarak gözlemleyebiliyoruz. Ancak yine fizikî dünyadaki bir yanma olayında, örneğin tahtanın yanarak duman ve küle dönüşmesinde, bozuluşa imkan tanıyan heyûlânın olay sonrasında aynı kalmadığını, cevhersel bir değişime uğrayarak yeni bir cismi meydana getirdiği gözlemlenmektedir. Bu ve benzeri olaylarda, tahtanın yanması tahtanın bozuluşa uğraması ve duman veya külün oluşudur. Bu oluş ve bozuluş olayında, tahtanın sureti kendisinden sıyrılarak heyûlâsını, yeni oluşan duman ve külün suretine bırakır. Buradaki gözlemleyemediğimiz ve bir şekilde varlığını devam ettiren madde metafiziksel anlamda kast ettiğimiz heyûlâdır. Dışarıdan bakan bir göz ancak yanan tahtadan yeni bir cisim meydana geldi, diyerek oluşan külün fiziksel heyûlâsını tahta olarak görebilir. Ancak bu yanlış bir gözlem olacaktır. Çünkü tahtadan sedirin yapılmasında, sedire heyûlâ olan tahta sedir yapıldığında da bir şekilde varlığını tahta olmak bakımından devam ettirecektir. Onun sadece şekilsel anlamdaki suretinde bir takım değişiklikler olmuştur. Ancak diğer oluş ve bozuluş hadisesinde geri döndürülemeyen bir dönüşüm söz konusudur. Bu örneklerle fiziksel ve metafiziksel heyûlânın farkını ve tanımlamalarını yapmış oluruz. Bizim bu ifadelerle belirtmek istediğimiz, metafizik anlamdaki heyûlânın tüm suretleri kabul edebilme istidadına sahip olması ve bunun tüm kuvveleri bünyesinde barındıran bir imkân durumunu ifade ettiğinin ispatlanmasıdır. Metafiziksel anlamdaki heyûlânın, ezeli ve ebedi olması, imkân çerçevesinde değerlendirildiğinde ortaya her hangi bir izah zorluğu da çıkmamaktadır. Yukarıda İlk'ten başlayan varlığın taşmasını bu şekilde izah etmeye çalışarak, heyûlânın önemini, konumunu ve bir anlamda tarifini yapmaya çalıştık.

2.2.1. Fārābī'ye Göre Heyūlā Kavramının Varlıksal Konumu

Metafiziğin en temel kavramı olan varlık, üzerinde en çok düşünülen ve hükmettiği alan gereği birçok konuda çözüm oluşturabilecek veriler veren bir yapıdadır. Fārābī'ye göre varlık; zihinde anlatıma ihtiyaç kalmayacak derece apaçık, sabit ve değişmeyen bir anlamı ifade eder. Bir şeyin açıklamasını yapmak o şeyden daha üstün kelimelerle onu ifade etmekle mümkündür. Bu sebeple varlıktan daha üstün bir anlam olmadığından varlığın açıklaması kendi anlamında bulunmalıdır. O öyle bir sözdür ki kendisinin açıklanmaya ihtiyaç duyulan bir veçhesi yoktur. Varlık en açık ve seçik, en geniş manayı ihtiva eden bir kavramdır. Aynı zamanda varlık mahiyet veya mahiyetin cüzlerinden biri değildir. O ancak mahiyete arızdır.⁵³⁴ Fārābī'nin eserleri incelendiğinde *Kitābu' Ārā'i*

⁵³⁴ Fārābī'nin varlığa dair düşüncelerinin incelendiği bu bölümde belirtmemiz gereken önemli bir nokta vardır. Fārābī varlıkları İlk ve diğerleri olmak üzere iki kısımda inceler. Ancak Fārābī üzerine araştırma yapan birçok kişi, filozofun *el-Evvel* için Zorunlu Varlık kavramını kullandığını ifade ederler. Fārābī'nin metinleri dikkatlice okunduğunda, bu kavramın hiçbir şekilde kullanılmadığı tespit edilecektir. Vācip-mümkün ayrımının Fārābī'nin eserlerinde bize anımsatıldığı tek yer; *İlk Sebep için "hiçbir şekilde kuve haline var olamayacağı"* ve *"hiçbir şekilde var olmaması mümkün olmayıp, cevheri ve özülüyle varlığın ezeliye devamlı olduğu"* şeklindeki ifadesidir. Fārābī'nin kendisine ait olduğu noktada şüphe bulunmayan eserlerini incelediğimizde Zorunlu Varlık kavramının kullanılmadığı tespit edilmiştir. Bkz: Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles'ten İbn Sīnā'ya İmkanın Tarihi*, s.93.; Zorunlu Varlık kavramının kullanımı genellikle Fārābī'ye aidiyeti bakımından ciddi şüpheler barındıran *Uyūnü'l-mesāil*, *Fusus'ül-Hikem ve et-Ta 'līkāt* gibi eserlerde çokça kullanılmaktadır. Bu nedenle çalışmamızda Zorunlu Varlık kavramı kullanılmamıştır. Eserlerin Fārābī'ye aidiyetindeki şüpheler hakkında yapılan çalışmalar için bkz: Kaya, "Şukūk alā 'Uyūn: 'Uyūnu'l-mesāil'in Fārābī'ye

Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh eserinde imkan kavramının hiç kullanılmıyor olması oldukça dikkat çekicidir. Yanı sıra zorunluluk kavramı da kullanılmamaktadır. Aynı durum *es-Siyāse* eserinde de karşımıza çıkmaktadır. Ancak Tanrı'nın bilfiil oluşu bir anlamda, O'nu Zorunlu Varlık olarak nitelediği yönünde algılanabilir. Tanrı'ya yönelik Zorunlu kavramının Fārābī'de kullanılmıyor olmasının yanında kavram, İbn Sīnā'nın eserlerinde tam manasıyla ele alınmıştır.⁵³⁵

Fārābī'ye göre varlık ve mahiyet kavramlarının izahı da oldukça önemlidir. Mahiyet bir şey ne ise o anlamına gelmektedir. Bir diğer ifade ile mahiyet, tümel bir kavramın yalnızca zihindeki tikellerini göz önünde bulunduran bir kavramdır.⁵³⁶ Mahiyet ile kast edilen bir şeyin kendisine ait olan yönleridir. Fārābī'ye göre bir insanın mahiyeti kavramak aynı zamanda insanın varlığını kavramak değildir.⁵³⁷ Özet olarak Fārābī'ye göre mahiyet-varlık ayrımı yapılabilen varlıklar açısından mahiyeti algılamak varlığı gerekli kılmamaktadır.

Āidiyeti Üzerine", ss. 29-67.; Cerr, "Fārābī Fusus'ül-Hikem'in Yazarı mıdır?", ss. 153-161.; Fehrullah Terkan, "el-Fārābī'ye Atfedilen et-Ta 'likāt İsimli Eser Hakkında Bir Not", *Diyanet İlmî Dergi*, 50, 1, 2014, ss. 213-28, ss. 213-227.; Mehmet, "Fārābī'nin İki Yapıtı", ss. 17-87; Yanı sıra Hüseyin Atay *Fārābī ve İbn Sīnā'ya Göre Yaratma* isimli eserinde Zorunlu ve Mümkün Varlık ayrımı yapan ilk kişinin Fārābī olduğu düşüncesindedir. Atay, *Fārābī ve İbn Sīnā'ya Göre Yaratma*,

⁵³⁵ Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles' ten İbn Sīnā'ya İmkanın Tarihi*, ss93-94.

⁵³⁶ Cihāmī, *Mevsū'ah Mustalaḥāt el-Kindī ve'l Fārābī*, s.518-519.; Necati Öner, "Tanzimattan Sonra Türkiyede İlim Ve Mantik Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 1, 1956, ss. 100-35, s. 124.

⁵³⁷ Fārābī, *Fuṣūlu'l-Medenī*,s. 66.

Fārābī varlığı temelde iki bölüme ayırmaktadır. Bu ayırmadan ilki, mahiyet ve varlığı açısından bir ayırım yapılamayan, yani mahiyeti ve varlığı aynı olan Tanrı'dır. Tanrı için varlık mahiyet ayırımı yapılamamaktadır. Fārābī'nin eserlerinde açık bir şekilde tanrı için varlığı ve mahiyeti ayrı olmayan gibi bir ifadeye rastlanmaz. Ancak onun felsefesindeki İlk'in nedensiz ve ilk neden olmasından ötürü ki; varlığından (inniyye) başka mahiyeti olan her şeyin nedenlenmiş varlık olacağından, zorunlu olarak varlık mahiyet ayırımından münezze olacaktır.⁵³⁸ Çünkü o en yetkindir. Fārābī'ye göre yetkinlik ise, varlığın en üstünlük, olgunluk ve eksiksizlik bağlamında en üst seviyesidir.⁵³⁹ İkinci varlık türü ise, mahiyeti ve varlığı ayrı şeyler olan, yani mahiyeti düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmayan varlıktır. Bu ise Mümkün Varlık (Mümkinu'l-Vucūd) olarak isimlendirilmiştir.⁵⁴⁰ Yüce Allah, her türlü imkândan ve imkân ifadelerinden en üstün derecede uzaktır. Bunun en açık ifadesi O'nda kuvve halinde hiçbir şeyin olmamasıdır. Yani sıra bir şey kendi varlığının mahiyetinin ve cevherinin tamamlanması için yeterliliğe sahip ise kendi türünden veya kendisinden başka herhangi bir şeyin bulunması imkânsızdır.⁵⁴¹

⁵³⁸ Mehmet Sait Reçber, "Fārābī ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi," *Uluslar Arası Fārābī Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, Elis Yayınları, 2005. s.222.; Aquinas, *On Being and Essence*, s.60.

⁵³⁹ Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, s. 37, 48-49.; İbrahim Hakkı Aydın, "Yetkinlik Delili ve Fārābī," *Uluslararası Fārābī Sempozyumu Bildirileri*, editör. Fehrullah Terkan & Şenol Korkut, Ankara, Elis Yayınları, 2004. s. 200.

⁵⁴⁰ Fārābī, *Fuṣūlu'l-Medenī*, 66.

⁵⁴¹ Fārābī, *Fuṣūlu'l-Medenī*, s. 59., Reçber, "Fārābī ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", s. 218, 7. Dipnot.

Tanrının dışındaki mümkün varlıklar açısından imkân kavramının tahliline ihtiyaç vardır. Fārābī'ye göre imkân; varlık gibi açıklanmaya ihtiyaç duymayacak derecede açık ve anlamı zihinde beliren bir kavramdır. Bir varlığın mahiyeti düşünüldüğünde varlığını gerekli kılmıyorsa o mümkün varlıktır. Yani varlık o şey için bir imkân halidir. Fārābī, varlıkları mahiyetleri ve bireysel gerçeklikleri (huviyye) bağlamında değerlendirmiş ve gerçeklikleri mahiyetlerinden ayrı olan varlıkların gerçekliklerini yani varlıklarını başka bir varlığa borçlu olduğunu belirtmiştir. Bu varlık için ise nedenlerin olduğunu ve nedensel zincirlerin de gerçekliğinden ayrı bir mahiyeti bulunmayan İlk'te son bulması gerektiğini vurgulamıştır.⁵⁴² Aynı şekilde bir varlığın yokluğunu düşünebilmek onun mümkün varlık olduğunun kanıtıdır. Tanrı için ise bu imkânsız bir yaklaşım tarzıdır. Fārābī ontolojinde mümkün; bir şey olarak var olma veya var olmama durumudur. Bu tanımlamalardan Fārābī'nin imkân halinde olan yani mümkün varlığın mahiyetini varlığı ile birlikte ortaya koyabileceği şeyin heyūlā olduğunu ileri sürebiliriz.⁵⁴³ Bir diğer mümkün ise, fenomen âlemde var olma ve olmama durumudur. Burada kast edilen ise, heyūlā ve suret birleşiminden meydana gelen Duyulur kozmostaki madde yani cisimdir.⁵⁴⁴ Bunun yanı sıra bir varlık hem mahiyeti hem de varlığı ile birlikte

⁵⁴² Fārābī, *Fuṣūlu'l-Medenī*, s.3. Reçber, "Fārābī ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", s. 218.

⁵⁴³ Cüneyt Kaya'nın da belirttiği gibi Fārābī'nin felsefesinde Gerçek Mümkün, "Şu anda mevcut olmayan ve gelecekte herhangi bir vakitte var olup var olmamaya yatkın olan..." şeklinde tarif edilmektedir. Bizim heyūlāyı imkan olarak isimlendirmemiz, mümkünün gelecekteki bir vakitte var olabilmesini sağlayan ilke olması bakımındandır. Bkz: Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles' ten İbn Sīnā'ya İmkanın Tarihi*, ss.87-88.

⁵⁴⁴ Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.58.

bulunuyorsa, o heyūlā ve suretten meydana gelmiş imkân halindeki varlıktır.⁵⁴⁵ İmkân halindeki varlık, Fārābī'ye göre var olmazdan önce var olma imkân ve kuvveligine sahiptir.⁵⁴⁶ Özet olarak Fārābī'ye göre imkân dahilindeki varlık şu üç tarzda bulunur:

- a) Mümkünlerin bir kısmı var değildir.
- b) Şeylerin gelecek bir zamanda var olup olmaları mümkündür.⁵⁴⁷
- c) An itibariyle imkân halindekilerin bir kısmı vardır bir kısmı yoktur.⁵⁴⁸

Yukarıdaki (c) bendinde kast edilen yokluk, mutlak anlamdaki yokluk değildir. Burada kasıt varlık alanına geçebilmesi mümkün olup, varlığa geçmemiş şeylerdir. Yani yok olarak isimlendirilen şey aslında, imkân halindeki şey olup, heyūlāda potansiyel olarak bulunandır. Ne zamanki bir sebep ile onun sureti ve heyūlāsı birleşir; o şey varlık sahasına girmiş olur. Mutlak anlamdaki yokluk ise, hiçbir şekil ve veçhede o şeyin varlığından bahsedilemez oluşudur. Bu bakımdan heyūlā tam bir imkân halini ifade eder. Bu ise heyūlānın mümkün varlıklar için geçerli olduğunun kanıtıdır.

Mümkün varlıkların tümünü ihtiva eden âlem; Fārābī'nin kurmuş olduğu metafizik sistemine göre Tanrı'nın varlığının zorunluluğundan kaynaklanan bir zorunlulukla varlığa gelmekle birlikte bu konuda bir engelleyicinin varlığından da söz edilemez. Bu noktada tüm âlemin nedeni olan Tanrı ile âlem arasındaki öncelik zamansal bir öncelik

⁵⁴⁵ Metinde kavram madde olarak geçmektedir. Ancak burada kast edilen suret ile birleşecek olan madde olduğundan biz heyūlā kavramını tercih ettik. Fārābī, *Kitābu 'es-Siyāsetu 'l-Medeniyye*, s.58.

⁵⁴⁶ Mehmet Bayrakdar, "Fārābī'de Tümelilerin Varlıkla Öncelik, Beraberlik ve Sonralık İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, 52, 1, ss. 11-16, s. 14.

⁵⁴⁷ Fārābī, *Şerhu 'l-İbāre*, Beyrut, 1986, s.95-96.

⁵⁴⁸ Fārābī, *Şerhu 'l-İbāre*, s.95.

değil, ontolojik bir önceliktir.⁵⁴⁹ Âlem ve tanrı arasındaki farklılık hiç şüphesiz Tanrının âleme varlık vermesi varlığın kaynağı olması bakımından oldukça belirgindir. Bu bakımdan tanrının sahip olduğu varlık mertebesi tektir. Zaman açısından da tanrı için geçmiş ve gelecek kiplerini kullanmak imkânsızdır. Yani tanrı ve onun varlığını verdiği âlem arasındaki ilişki söz konusu olduğunda âlem her an vardır ve var olagelmıştır. Bu sebeple ezeli ve ebedidir. Bu bağlamda âlem kendi açısından mümkün iken Tanrı'ya nispetle zorunlu hükmündedir. Âlemin zorunluluğunun nedeni kendisi değil Tanrı'dır.⁵⁵⁰

Tüm tikelleri bünyesinde toplayan âlem, çokluklar içermektedir. Nesnelere kendilerinin oluşumunu sağlayan nedenlerine ihtiyaçları vardır. Bu nedenler nedensiz olan bir nedende, yani İlk Neden'de son bulmaktadır. İlk Neden, yani Tanrı, yokluğu düşünülemeyen ve başka nedene ihtiyaç duymayandır. Bu bağlamda tanrının yaratması kendi özünü düşünmesi ile olur. Yani tanrının bilmesi, düşünmesi ve yaratması aynı anlamı ifade eder. Bu nedenle de âlem Tanrı'dan zorunlu olarak meydana gelir.⁵⁵¹

Fārābî'ye göre tanrının ezeli ve ebedi düşünmesi ile kozmik çıkış eşzamanlı bir şekilde gerçekleşir. Bu süreçte tanrının dışındaki en mükemmel varlıktan en noksan varlığa kadar her şey, tanrının varlığından taşan bir cevherdir.⁵⁵² Bu çıkışla birlikte çokluk

⁵⁴⁹ Fārābî, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.48. Aydın, *Fārābî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 52.

⁵⁵⁰ Aydın, *Fārābî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 54.

⁵⁵¹ Fārābî, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fādīleh*, s.56.; Fārābî, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.47.; Thérésé-Anne Duart, "Al-Fārābî, Emanation and Metaphysics," *Neoplatonism and Islamic Philosophy*, editör. Parviz Morewedge, New York, Sunny Press, 1992. s.127.

⁵⁵² Fārābî, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.48.

meydana gelmekle birlikte, her aşamada yani her mertebede çokluğun artmasıyla yetkinlik de azalmaktadır. Yeni Platoncu görüşün de desteklediği gibi bir olana yaklaştıkça yetkinlik artarken, bir olandan uzaklaştıkça yetkinlik azalır.⁵⁵³

Fārābī'nin tanrısı her bakımdan madde dışıdır. Çünkü madde mükemmel varlık açısından eksikliğin göstergesidir. Sudūr nazariyesi bakımından ayüstü âlemdeki ikinciler olarak da isimlendirilen kozmik akıllarda tamamen maddeden soyutlanmış ve mükemmellik düzeyine en yakın olan varlıklardır. İkincilerin tam anlamıyla maddeden mufarık olmaları, onların sürekli bilfiil akıl olmalarıdır. Fenomen alandaki varlıklar ise, madde ile olan zorunlu ilişkileri açısından bilfiil akıl hükmünde değildirler. Tanrıda bir, çokluktan ve yönelmeden bahsedilemeyeceğine göre âlemdeki çokluk ontolojik olarak tanrıdan sonra gelen ilk varlıkta ortaya çıkmaktadır. Çokluk ilk varlığın tanrıyı, kendi özünü düşünmesinden kaynaklanır. Konumuzun ana teması da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çokluğu içerisinde barındıran ve bir bakıma eksikliği de simgeleyen heyulā bu varlığın kendi özünü düşünmesi ile meydana gelmektedir.⁵⁵⁴ Bu sistemde akıllar kendilerinin varlık sebebi olan tanrıyı düşünmekle bir sonraki aklın oluşumunu sağlarken kendisini düşünmekle de bir obje olarak yönelebildiği göksel cisim oluşturur. Göksel cisimler suret, nefis ve eksikliğin temel belirleyicisi olan heyulādan oluşurlar.⁵⁵⁵ Bu noktada özellikle heyulānın da ezeli olduğu düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Heyulānın ezeli olması âlemin de ezeli olduğunun bir göstergesidir. Sudūr teorisine göre Tanrıdan ilk varlığın taşması ve ilk varlıktan diğer akılların taşması bu akılların da kendi özlerini

⁵⁵³ Porphyry, "On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work," Proklos, "el-İzâh fi'l-hayr el-mahz", s. 58.

⁵⁵⁴ Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s. 11.

⁵⁵⁵ Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fādileh*, s. 29.; Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s. 23.

düşünmesi ile çokluğun yani maddi olanın ortaya çıkması eşzamanlı gerçekleşen bir eylemdir. Bu nedenle ontolojik farklılık olmakla birlikte tanrı ile âlem arasında zamansal bir ayrılığın bulunmaması sebebiyle, Fārābī'nin sisteminde heyülânın ezeli olduğu savunulmaktadır.

3. İbn Sīnā

Asıl adı Ebū Ali el-Hüseyn İbn 'Abd-Allah İbn Sīnā olan, batı dünyasında Avicenna ismiyle tanınan 980-1037 yılları arasında yaşamış olan İbn Sīnā, İslam Düşüncesinin en önemli filozofudur. Onun önemi Kindī ile İslam'da hayat bulan, Fārābī ile sistemleşen felsefenin, kendisinin yorumları ve metodu itibariyle büyük bir külliyat halinde insanlığın hizmetine sunulmuş olmasındandır. İbn Sīnā aynı zamanda Antik Yunan felsefesinin önemli temsilcileri olan Platon, Aristoteles ve Yeni-Platoncu filozofların görüşlerini ciddi bir şekilde sentezlemesi ve İslamî felsefeye güçlü bir şekilde aktarması bakımından İslam Felsefe tarihinde önemli bir yere sahiptir.⁵⁵⁶

Filozof; mantık, fizik, metafizik, epistemoloji, ahlak, siyaset, Kur'an tefsiri⁵⁵⁷ vb. gibi farklı konuda kaleme aldığı eserleri birçok yönden rehber niteliğindedir. İbn Sīnā'nın en büyük arayışı gerçekliktir. O, Antik dönem maddeci filozoflar gibi gerçekliği, temel unsurlarda (Moleküller, Atomlar, Nötronlar, Protonlar, vs.) yani fiziki alanda değil

⁵⁵⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, ss.224-225.

⁵⁵⁷ İbn Sīnā'nın Kur'an ayetlerinin tefsirine yönelik örnek metin ve bu bağlamda yapılan çalışmalar için bkz: İbn Sīnā, *İhlās Suresi Tefsiri*, çev. Ahmed Hamdi Akseki, Ankara Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014,; Mesut Okumuş, *Qur'an'ın Felsefi Okunuşu İbn Sīnā Örneği*, Ankara, Araştırma Yayınları, 2003,

ontolojik kategorilerde (Cevher, Varlık, Şey vs.) aramayı tercih etmiştir.⁵⁵⁸ İbn Sīnā'nın en önemli eserlerinden olan *Kitābu-ş Şifā*, yukarıda zikredilen konuların hepsini sistematik olarak toparlayan konumdadır. Konumuz gereği özellikle onun fizik, metafizik hakkında yer verdiği görüşleri bu eser üzerinden ciddiyle incelemeye koyulmamız gerekir. Fizik konusunda doğa bilimi, dört neden teorisi, talih ve rastlantı teorisi, hareket, zaman, mekân, sema ve âlem, oluş ve bozuluş konuları tek tek ele alınacaktır. Metafizikte ise özellikle âlemin meydana gelişi, heyülâ kavramının konumu ve tanımı ele alınacaktır. Çalışmanın seyri esnasında İbn Sīnā'nın *Kitābu-ş Şifā* eserinin dışında, *el-Mubāhasāt*, *el-Mebde ve'l-Meād*, *el-İşārāt*, *en-Necāt*, *'Uyūnu'l-Hikme*, *en-Necāt* eserleri de öncelikle olarak ele alınacaktır.

İbn Sīnā kendisinden önce gelen düşünürlerin aktardıkları bilgilerin doğru olanlarını yaymak, hata yaptıkları noktalarda ise hataları açık bir şekilde tespit ederek doğrularını bulmak hedefindedir.⁵⁵⁹ Bu sebeple O'nun amacı en güzel şekliyle doğruyu tayin edebilmektir. İbn Sīnā'nın çalışmamız gereği heyülâ hakkındaki görüşlerinin doğru bir şekilde ele alınabilmesi için, filozofun öncelikle fizik alanına, sonrasında metafizik alanına dair düşüncelerinin incelenmesi uygun olacaktır.⁵⁶⁰

⁵⁵⁸ Robert Wisnovsky, "İbn Sīnā ve İbn Sīnācı Gelenek," *İslam Felsefesine Giriş*, editör. R.C. Taylor and P. Adamson, İstanbul Küre Yayınları, 2007. s.118.

⁵⁵⁹ İbn Sīnā, *es-Semā 'u't-Ṭabī'i*, çev. Muhittin Macit and Ferruh Özpilavcı, Fizik I, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014, I, 2.

⁵⁶⁰ Jon MicGinnis ve David C. Reisman, İbn Sīnā'nın Fizik kitabındaki düşüncelerin birçoğunun Aristoteles'in Fizik'teki yorumlar ve bazende eleştirilerden teşekkül olduğu düşüncesindedirler. Kanaatimizce bu tespit oluça iddialı bir söylem olmaktan öte gitmemektedir. İbn Sīnā'nın Aristoteles'ten büyük ölçüde etkilendiğini kabul etmekle

3.1. İbn Sīnā'ya Göre Fizik Bağlamında Heyūlā'nın⁵⁶¹ Tespiti

Fizik tikel bir ilim olup; onun konusu değişime ve başkalaşmaya tabi olan olması bakımından duyularımıza konu olan cisimdir. Yanı sıra cisme eklenen bir takım arazlardır. Bir başka deyişle fizik ilmi madde olmadan tasavvur edilemeyen bir ilimdir.⁵⁶² Bu cisim en, boy, derinlik gibi arazlara sahip olandır.⁵⁶³ Değişen cisim ve ona eklenen arazlar doğa olarak isimlendirilmekte olup, iyi bir doğa tanımını ancak doğal durumlar için ilkelerin ve sebeplerin anlaşılması ile mümkün olur.

İbn Sīnā cinsin bilinmesinin türün bilinmesinden önce gelmesini zorunlu bir ilke olarak kabul ettiğinden, genel durumların bilinmesinin yolunun onların ilkelerinin

birlikte birçok konuda da kendisinden ayrıldığını gözlemlemekteyiz. Konu hakkındaki iddia için bkz: McGinnis - Reisman, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, s. 156.

⁵⁶¹ İbn Sīnā'nın heyūlā kavramına yönelik tarifleri ve diğer fizik ve metafizik konularla ilişkisi bölümler içerisinde detaylıca ele alınacaktır. Ancak genel bir tanımlama yapmak gerekirse, İbn Sīnā'ya göre heyūlā; kendi başına fizik âlemde var olamayan, ancak sureti ile bilfiil olabilen, tüm suretlerin taşıyıcısı konumundaki bilkuvve şeydir. Yanı sıra cismin ilkesi konumundadır. Bu açıdan konu, madde, unsur ve ustukus gibi kavramlarla ilişki içerisinde. Bkz: Macit, *İbn Sīnā'da Doğa Felsefesi ve Meşşā Gelenekteki Yeri*, ss. 108-109.

⁵⁶² İbn Sīnā, *Dānişnāme-i Alāī*, çev. Murat Demirkol, Alāī Hikmet Kitabı İstanbul, TYEKB Yayınları, 2013, 93.; 36.

⁵⁶³ McGinnis, *Avicenna*, s. 54.

bilinmesi ile mümkün olacağı düşüncesindedir.⁵⁶⁴ Genel durumların ilkeleriyle, ki bunlar doğada en bilinenden ziyade aklımızda en iyi bilinen ilkelerdir, başlanan öğretim bizi türsel doğalara ve onlara arız olanlara ulaştırır. Genel ve özel durumlar arasında yapılan akli kıyaslama sonucu bizler genel durumların akıl ile daha bilinir olduğu sonucuna varırız. Özel durumlar olan fertlerin duyu gücünde tasvir edilmesi ve onların akıl sayesinde ortak ve ayrık yönlerinin tespit edilmesi tümellerin doğasını ortaya çıkarır. Sonuç itibariyle fiilin başlangıcı fertler olmakla birlikte tümeller daha çok bilinir niteliktedirler. Adeta doğanın cismin varlığından insanın varlığına ve insan cinsinden olanın varlığına ulaşması buna örnektir. Ferdin maddesi, değişme ve bozulmaya direnen tek bir ferdin meydana gelmesi mümkün olduğunda tür için başka bir ferdin bulunmasına ihtiyaç kalmaz.⁵⁶⁵ Bu durum neden ve nedenli arasındaki ilişki için de geçerlidir. Örneğin, neden ve nedenliler duyulur ise duyusal anlamda neden ve nedenlinin birbirine öncelik ve sonralığından bahsedilemez. Akıl bağlamında ise, neden nedenliden öncedir. Bu da nedenin nedenliye doğru yol alması demektir. Nedenlerin doğa açısından incelenmesinde ise, gaye nedeni⁵⁶⁶ doğa açısından daha çok bilinir niteliktedir. Yalın ve birleşik parçalar için ise birleşik, doğa bakımından daha çok bilirken, akıl önce bu birleşigi bir bütün halinde yani cisim olarak algılar. Sonra akıl için yalın birleşikten daha önce geldiğinden

⁵⁶⁴ İbn Sīnā, *es-Semā 'u't-Ṭabī'ī*, I, 3-5., Konu hakkında mantık çerçevesinde detaylı bilgiler için bkz: Aristotle, *Posterior Analytics*, I.2.71b33-72a5.

⁵⁶⁵ İbn Sīnā, *es-Semā 'u't-Ṭabī'ī*, I, 6-9., Yani insandan herhangi bir insanı hayal etmesi istendiğinde onun zihninde belirli bir insan değil herhangi bir insan sureti belirir. Bkz: Sīnā, *The Physics of The Healing*, s.9.

⁵⁶⁶ Nedenler hakkında detaylı bilgi ilerleyen bölümde verilecektir.

birleşği ayrıştırarak yalın parçalar sayesinde bilir. Doğa içinde amaçlanan olgu yalınlık değil birleşiklidir.⁵⁶⁷

İbn Sīnā doğal cisimi tanımlarken, kendisinde uzam ve bu uzamla kesişen diğer bir kurucu uzam ve bu iki uzamla aynı anda kesişen üçüncü bir uzamın varsayılması mümkün olan şey olduğunu söyler. Doğal cisim cisim haline getiren ise, yukarıda sözü edilen varsayımsal şekil yani surettir. Cisim; varsayımsal olan bu boyut sebebiyle cisim kabul edilmemesi ona atfedilen mevcut uzamların bilfiil değişmesi halinde dahi sabit bir cisim olarak kalmasındandır. Burada kastedilen şey aslında konumuz açısından aradığımız heyūlā tarifi değildir. Çünkü uzamların bilfiil değişiminden kasıt, tıpkı suyun ısınması neticesinde buhara dönüşmesi olayındaki gibi, hacimsel veya boyutsal değişmedir. Ama cisim olan su, halen su olma özelliğini korumaktadır.⁵⁶⁸ Böylesi bir değişim cismin biçiminin ve cevherinin değişimi değildir. Bu açıklama bize doğal cisim olarak tanımlanan şeyin heyūlā değil, birleşik ve oluş bozuluşa tabi olacak bir cisim olduğu izlenimini vermektedir.⁵⁶⁹

Uzamları bakımından değişen veya bozulan cisimde iki ilke vardır. Bu iki ilke İbn Sīnā'ya göre suret ve madde olmakla birlikte, doğal bedenlerin varlığı ve devamlılığı için “içsel ilkeler”dir. İbn Sīnā bu iki ilkenin doğal cisimlerin hepsini anlamlandırmak için analiz edilmesi gereken kavramlar olduğu düşüncesindedir.⁵⁷⁰ Sedir ve ağaç örneğinde

⁵⁶⁷ İbn Sīnā, *es-Semā 'u't-Tabī'i*, I, 12-16.

⁵⁶⁸ McGinnis - Reisman, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, s. 156.

⁵⁶⁹ İbn Sīnā, *es-Semā 'u't-Tabī'i*, I, 17-18.

⁵⁷⁰ Suret, Form; Madde, Matter olarak İngilizce karşılıklarını bulmaktadır. Bkz: McGinnis, *Avicenna*, s.54. İbn Sīnā'nın ilkeden kastı kendi içerisinde varoluşunu

bu ilkeler şu şekilde izah edilmiştir. Birincisi sedir için ağaç konumunda olan şeydir. Ağaç sedir için heyūlā, konu, madde, unsur ve uskutus kavramları ile eş değer kabul edilir.⁵⁷¹ Ağaç sedirin heyūlāsı, maddesi, kurucu ögesi, unsuru veya uskutusudur. Sedirin biçimi ise onun suretidir.⁵⁷² Dikkat edilmesi gereken husus, İbn Sīnā gibi birçok filozofun özellikle heyūlā kavramını cisimleşmiş yani duyulur maddelerin birbirlerine yapısal olarak kaynaklık eden bir madde olarak kullanmış olmasıdır.⁵⁷³ Bu durumda sorulması gereken, filozofların heyūlā kavramını metafizik anlamda mı yoksa duyulur nesne yani fiziksel anlamında mı kullandığıdır. Bu örnekte heyūlā, tıpkı madde gibi duyulur bir cisimi yani sedir için ağacı temsil etmektedir. Fakat birleşik cisimlerin oluşumunda ortaya konulan madde ve suret ilkeleri metafizik bağlamda da ilkeler olarak kabul edilmekte ve

tamamlamış ve başka şeylerin kendisinden var olduğu temel bir kavramdır. McGinnis, *Great Medieval Thinkers – Avicenna*, s. 56.

⁵⁷¹ İlk Madde, bu ve benzeri birçok kavram ile ifade edilmektedir. Unsur (Element) kavramı, fiziksel cisimlerin birbirine heyūlā konumunu korudukları hallerde geçerlidir. Çünkü fiziksel cisimlerin en küçük ve birbirlerini oluşturan parçaları unsurlardır. Kurucu Ögesi (constituent) olması ise, karışımın maddesi olması bakımındandır. McGinnis - Reisman, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, s. 158.

⁵⁷² İbn Sīnā ayaltı alemdeki cisimlerin kurucu iki unsuru olarak suret ve heyūlādan bahseder. *‘Uyūnu’l-Ḥikme*’de konu hakkında bilgi verirken madde ve heyūlāyı birlikte aynı yerde ve aynı anlamda kullanmıştır. Bkz: İbn Sīnā, *‘Uyūnu’l-Ḥikme*, editör. ‘Abdurrahmān Bedevī, Beyrūt, Dār el’Ḳalem, 1980, s.17.; İbn Sīnā, *es-Semā ‘u’ṭ-Ṭabī’i*, I, 18.

⁵⁷³ İbn Sīnā burada Antik Dönem materyalist filozofların kullandığı İlk Madde, Prime Matter kavramına vurgu yapmaktadır. Ona göre bu kullanımdaki İlk Madde ifadesi fiziksel maddeyi yani cismi kast etmektedir. bkz: McGinnis, *Avicenna*, s. 55.

konumuz olan heyūlā kavramının açıklanmasında fizikten metafiziğe geçişte ne derece önemli olduğunu ortaya koyar niteliktedir. Heyūlā varlık sahasına çıkmamış cismin maddesi yani yapı malzemesi olarak kullanılmakla birlikte, varlık sahasına çıkan duyulur nesnenin farklı bir cisme dönüşmesinde ona kaynaklık eden maddeyi de işaret etmektedir. Özellikle İbn Sīnā'nın konu ile ilgili fizik bağlamında heyūlāyı işlediğimiz bu bölümünde, heyūlānın duyulur nesnelere üzerindeki konumuna vurgu yapılmaktadır. Bizim için önemli olan ise, ister duyulur olsun ister varlık alanında çıkmamış cismin heyūlāsı olsun, heyūlānın kendi açısından ve suret açısından konumunun bir ilke olarak tespit edilmesidir. Verdiğimiz bu açıklama eşliğinde İbn Sīnā'nın heyūlā ve suret ilişkisi hakkında öne sürdüğü bilgileri incelemeye geçebiliriz.

Heyūlā ve suret ilişkisi cisim söz konusu olduğunda birbirinden soyutlanarak algılanabilen bir yapıya sahip değildirler. Bu bağlamda heyūlānın bilfiil olarak var olabilmesi ancak suretin varlığı ile mümkündür.⁵⁷⁴ Yani suret heyūlāyı bilkuvve konumundan bilfiil konuma geçiren ilkedir. Ağaç sedir için bilkuvve yapı malzemesi iken, sedir olmakla birlikte bilfiil maddeye dönüşmüştür. Bir anlamda heyūlā suretlerin taşıyıcısı konumundadır. Bu bakımdan heyūlā suretlerin mevzusu, tüm suretler için ortak olması bakımından ise, madde veya tînet olarak nitelendirilir. Aynı zamanda heyūlā bileşiğin oluşumunda kendisinden başladığında unsur, bileşikten başladığında uskutus

⁵⁷⁴ İbn Sīnā'ya göre Heyūlā suretsiz bir şekilde varlık alanına çıkamaz. Buradaki heyūlādan kasıt Metafizik anlamdaki İlk Madde'dir. Varlık alanından kast edilen ise Fiziki Âlem'dir. Bkz: Davidson, *Al-Fārābī, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 78.

olarak isimlendirilir.⁵⁷⁵ Suret ise fiziksel cisimlerin nedenselliğın biçimini ifade ettiğı için cisme arız olan boyutların ve niteliklerin karşılığıdır.⁵⁷⁶

Cisim sonradan olan bir şey olduğı için öncelikle sonradan meydana gelen durumu ve onu önceleyen bir yokluğı ispatlamaya ihtiyaç vardır. Sonradan meydana geliş, meydana gelen şeyde suretin yokluğunun ifadesidir. Cisim kendisini meydana getiren ilkelerden ayrıık bir halde düşünülemez. Mutlak cismin ise heyulā le birlikte arazi nicelikleri yani türsel suretleri gerektiren cisimsel sureti bulunur. Cisim değışen, oluşun ve bozulan olması bakımından kendi hareketlerinden önce heyulāsı ile birlikte olan yokluk ona ilave edilmiştir. Başkalaşma ise, cisimdeki heyulā ve zıtlıklar sayesinde meydana gelir. Heyulā açısından ise varlık ve yokluk bağlamında suretlerden ayrıık bir yapı arz eder. Suret ise heyulāya ait varlığa ilaveten bir mahiyet olması sebebiyle yokluktan ayrıık bir konumdadır. Yokluk heyulā bağlamında ilave bir varlık ifade etmekle birlikte, surete kıyasla heyulānın varlığına eşlik eder. Yokluk var olmadığında ise sureti kabul etme kuvveti mevcuttur.⁵⁷⁷ Burada sözü edilen yokluk aslında mutlak manada bir yokluk değıldir. Bir bakıma varlığı olan bir yokluktur. Fiile geçmeyi bekleyen varlıktaki kuvve konumundadır. Fiile geçmeyi bekleyen bir kuvvedir. Belli bir şeyin belli bir şeydeki yokluğı onda, onun kuvvesinin olması halidir.⁵⁷⁸ Bu bir bakıma oluşun suret ile olması bozuluşun ise suretin o varlıktan ayrılması halidir. Yani yokluk bir varlıktaki suretin kaybolması halidir. Yokluktan var oldu ifadesi ise bu bağlamda alınmadığı için yokluğun, mutlak yokluk ile karıştırılması neticesinde ortaya çıkan bir çelişiklidir. Yokluk bağlamında ise ne yetkinleşme ne de onun gerçek manada bir fiilinden söz

⁵⁷⁵ İbn Sīnā, *es-Semā 'u't-Tabī'i*, I, 19.

⁵⁷⁶ McGinnis, *Avicenna*, s. 54.

⁵⁷⁷ İbn Sīnā, *es-Semā 'u't-Tabī'i*, I, 20-28.

⁵⁷⁸ İbn Sīnā, *es-Semā 'u't-Tabī'i*, I, 38.

edilebilir⁵⁷⁹ Yokluktan asıl maksat, oluşma özelliğine sahip bir şeyin oluşmadığı halidir. Bu durum onun meydana gelme olasılığını ortadan kaldırmaz. Aksine onun oluşması uzak görülmeyen bir ihtimal halidir. Burada kastedilen yokluk kalıcı veya mutlak bir manada yokluk değildir.⁵⁸⁰ Aynı şekilde suretin maddeden ayrılması ve yerine başka bir surete bırakması, suretin iliştiği ilk maddenin kaybolması yani yok olması durumudur. Yok, olan veya kaybolan madde, fiziksel manada algılanan maddedir.⁵⁸¹ Oysa ilk durumdaki cismin heyülâsı yalnızca suret değiştirmiş ve varlığını korumuştur.⁵⁸² Kaybolmayan ve yoklukla nitelendirilemeyen şey metafizik anlamdaki madde, yani heyülâdır.

İbn Sînâ'nın hak vermediği heyülâ ve suret arasındaki bir diğer ilişki tarzı da bir bakıma diş ve erkek arasındaki ilişkiye benzetilmesidir. Bu durumda erkeği yani sureti arzulayan diş yani heyülâdır. Filozofa göre heyülâ ve suret arasındaki birlikteliği sağlayan maddenin kendi içerisindeki bir his veya duygu değildir. Bu durumun mümkün olması ancak heyülânın bir çeşit iradesinin olması ile olur. Yani heyülâ kendisine ilişkin sureti beğenmeme veya daha iyisini arzulaması gibi bir niteliğe sahip olması gerekirdi. Heyülânın bir suretten vazgeçerek yani bozuluşa uğrayarak farklı bir oluşu kabul etmesi ise daha önceki oluşu sağlayan sebebin yerini farklı bir oluşu sağlayan sebebin alması ile mümkündür.⁵⁸³

Heyülâ ve suret mutlak anlamda ele alındığında, yani cisimsel madde olarak değil de âlemi oluşturan ilkeler olarak ele alındığında, bunların oluş ve bozuluşa tabi olmaması

⁵⁷⁹ İbn Sînâ, *es-Semâ 'u't-Tabî'i*, I, 29.

⁵⁸⁰ İbn Sînâ, *es-Semâ 'u't-Tabî'i*, I, 36.; I, 38.

⁵⁸¹ McGinnis, *Avicenna*, s.55. Konu metafizik bölümünde kuvve ve fiil ilişkisi bağlamında daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

⁵⁸² Davidson, *Al-Fārābî, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 79.

⁵⁸³ İbn Sînâ, *es-Semâ 'u't-Tabî'i*, I 30.31.

onların, oluş ve bozuluşa konu olmamaları bakımındandır. Bu durumda ortada heyülâ ve suret ikilisinden meydana gelmiş birleşik bir maddeden söz edilememektedir.⁵⁸⁴ Yanı sıra cisim söz konusu olduğunda İbn Sînâ, suretin, ya maddeyi bilgilendirebilecek tüm diğer genel, özel ve tesadüfi biçimlerden önce olduğunu ya da onlarla birleştirildiğini ve onlardan ayrı olmadığını söyler. Yani cisim için madde ve suretin ayrılması söz konusu değildir.⁵⁸⁵ Cismin kurucu ilkeleri olan heyülâ ve suret bu şekilde izah edildikten sonra, doğal nesnelere için ortak fâil ilkenin, nedenin yani doğanın ele alınmasında fayda vardır. İbn Sînâ doğa hakkında görüşlerini izahından önce, Antik dönemdeki doğa hakkında ileri sürülen bir takım düşüncelere de yer vererek onların yanlışlıklarını ortaya koyar. Antik dönemdekileri öncelikle var olanın hareketsiz ve Bir olduğu görüşünde hem fikir olmakla birlikte bunların kimileri var olanın sonlu kimileri ise sonsuz olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Miletoslu filozoflar var olanın sonsuz olduğu, Parmenides ise sonlu olduğu görüşündedir.⁵⁸⁶ İbn Sînâ Miletos, Parmenides ve onu takip eden düşünürlerin aslında toprak ve ateş vb. gibi ilkelerin birlikteliğinden tüm varlıkların meydana geldiğini ifade ederek İlk İlke'yi kanıtlamaya çalışmışlardır. Bu varlık (İlk İlke); sonsuz, hareketsiz, gücü sonsuz veya her şeyin kendisinde son bulduğu gaye olması manasında sonludur. İbn Sînâ onların bu düşüncelerinin isabet etmemesinin temel nedeni olarak, onların türselleşmiş fasıllarla cisimlerin farklılaşmasını geçersiz saymalarından

⁵⁸⁴ İbn Sînâ, *es-Semâ 'u't-Tabî'i*, I, 38., İbn Sînâ değişimi veya bozulmayı kabul eden şey hakkında bir tartışmayı bu bölümde ele almaktadır. Ona göre Heyülâ'nın kabulü aynı zamanda alemin ezeliği tartışmasında önemli bir mihenk taşı konumdadır. Detaylı yorumlar için bkz: Sînâ, *The Physics of The Healing*, s.20.

⁵⁸⁵ McGinnis, *Avicenna*, s. 54.

⁵⁸⁶ İbn Sînâ, *es-Semâ 'u't-Tabî'i*, I, 41.

kaynaklandığını belirtir.⁵⁸⁷ Aslında Antik dönem filozoflarının arkhe olarak bazı duyulur cisimleri temel almasındaki en önemli sebep de bu olsa gerek. Onların anlatmak istediği doğayı düzene sokan ve ona temel teşkil eden en güçlü ve değişime en müsait olan varlığın, âlemin merkezine getirilmesi de bu sebeptir. Bu açıklamalara binaen İbn Sīnā'nın heyūlā kavramına yönelik belirlediği anlamsal alanı şu şekilde sıralayabiliriz:

Heyūlā;

- a) Bilkuvve suretleri kabul edici olması bakımından suretlerin heyūlāsıdır.
- b) Bilfiil sureti taşıyıcısı olması açısından suretlerin mevzusudur.⁵⁸⁸
- c) Tüm suretlerin konusu olması ve tüm suretler için ortak olması bakımından madde ve tinet'tir.
- d) Birleşik cisimlerin tahlili sonucu çözümlenmeyle kendisine ulaşılan heyūlā, ustukus ('anāşır-ı erba'a) olarak nitelendirilir.
- e) Birleşik cismin temelinde olan ve kendisiyle başlayan şey olarak alındığında unsur olarak isimlendirilir.⁵⁸⁹

İbn Sīnā'nın heyūlā hakkında yaptığı bu açıklamalar, aslında, kavramın ne denli önemli ve çok yönlü olduğunu kanıtı niteliğindedir. Heyūlā'nın sahip olduğu bu

⁵⁸⁷ İbn Sīnā, *es-Semā 'u't-Tabī'i*, I, 43.

⁵⁸⁸ Heyūlā'nın mevzu olarak isimlendirilmesi mantıkta yer alan yüklem öznesi anlamındaki mevzu olmaktan farklıdır. Bkz: Macit, *İbn Sīnā'da Doğa Felsefesi ve Meşşāi Gelenekteki Yeri*, s. 109.

⁵⁸⁹ Unsur ve ustukus kavramları biribiri yerine kullanılan kavramlar olagelmıştır. Ancak aralarındaki temel farklılığı belirleyen onların hareket noktalarıdır. Bu bağlamda şayet hareket heyūlā'nın kendisinden başlarsa o zaman unsur; şayet hareket birleşik cisimden başlarsa yani cisim tahlile uğrarsa ona ustukus denir. Bkz: Macit, *İbn Sīnā'da Doğa Felsefesi ve Meşşāi Gelenekteki Yeri*, s.110.

nitelikleri detaylı bir şekilde incelemek için İbn Sīnā'nın doğa tanımından başlayarak; kavramın nedenler, hareket, mekân, boşluk, Sema ve oluş-bozuluş açısından tahlinin yapılması uygun olacaktır.

3.1.1. Hareketin ve Sukunetin İlkesi: Doğa

Doğa tanımının düzgün bir şekilde yapılabilmesi için meydana çıkmış olan cismin hareketlerinin incelenmesi gerekir. Çünkü meydana gelen cisimde meydana gelme aşamasında ve sonrasında bir takım fiiller ve hareketler gözlenir. Bu fiil ve hareketlerin bir kısmı ona dışarıdan etki ederken bir kısmı da kendi içinden kaynaklanmaktadır. Yani bu nedenlerin bazıları bilinmeyen dışsal bir sebep iken, bazıları ise kendi zatından olduğu kanaati hâkimdir. Cisimdeki hareketin sebebi olan bir takım kuvvelerden bahsetmek mümkündür. Bunlardan biri, hareket ettirici, değiştirici ve iradesiz olarak kendisinden fiilin sudür ettiği kuvvedir. Örneğin düşen ve ortada duran taştaki kuvvedir. Bu doğa olarak isimlendirilir. Diğeri, ilkinen benzer şekilde olmakla birlikte aralarındaki temel fark irade ile fiilin kendisinden sadır olan kuvvedir. Örneğin Güneş gibi feleklerin hareketleridir. Bu da feleki nefis olarak isimlendirilir. Bir diğeri ise, iradesiz olmakla birlikte çeşitli şekillerle hareket ettiren ve fiilde bulunan bir kuvvedir. Örneğin bitkilerin iradesiz bir şekilde köklerinin derinlere ilerlemesi, dal budak salmaları ve yaprak veya meyve oluşturmaları gibidir. Buna da bitkisel nefis adı verilir. Diğer bir kuvve ise bu işi iradeli bir şekilde meydana getirmesidir. Örneğin canlı olan diğer varlıklar, insanlar veya hayvanlarda bulunan hayvani nefistir.⁵⁹⁰ İbn Sīnā doğadaki tüm hareketleri bu şekilde sınıflandırdıktan sonra, özel olarak doğa diye isimlendirilmesi gereken şeyin ilk örnekte olduğu gibi, kendisinden iradesiz olarak fiil meydana çıkan tüm şeyler için kullanmıştır. Yukarıdaki örneklerde olduğu gibi, bitki, hayvan veya diğer canlı varlıkların da bir

⁵⁹⁰ İbn Sīnā, *es-Semā 'u't-Ṭabī'ī*, I, 44-45.

doğasının bulunduğuna işaret etmiş ancak, doğa olarak kabul edilen şeyin iradesiz fiil olması gereğini vurgulamıştır. Yanı sıra şunu da belirtir ki, doğanın varlığını ispatlamak ancak metafizikçinin görevi iken doğanın tabiatını incelemek ise doğa bilimcinin görevidir.⁵⁹¹

Doğanın ilkesinin ne olduğunu açıkladıktan sonra, onun tanımını yapmak daha kolaydır. Bu bağlamda doğa, durağanlığı zatından olan şeyin kendisinde oluşan ilk harekettir. Doğa, kendisinde özü itibarıyla bulunan hareket ve durağanlığın ilk ilkesidir.⁵⁹² Başkalarının dediği gibi buna ek olarak cisme nüfuz eden güç şeklindeki bir tanımlama doğa için doğru değildir. Çünkü güçten kasıt değişmeyendeki değişim ilkesi anlamındadır. Yanı bu söylem doğa değişimin ilkesidir ve bu ilke doğanın değişimin ilkesidir önermesine yol açar ki bu da çelişik bir ifadedir.⁵⁹³ Bu şekilde yapılan bir tanımın ardından, doğanın ana unsuru olan cismin ilkesi olan madde ve suret ikilisinin, hareketle bağlantısının ortaya açıkça konulması gerekir.

⁵⁹¹ İbn Sīnā, *es-Semā 'u't-Tabī'i*, I, 47.; İbn Sīnā'nın doğanın varlığına yönelik bu tespiti aslında O'nun Aristoteles'ten ayrıldığı asıl noktalardan birisidir. Aristoteles doğayı tamamen fiziğin konusu olarak ele alırken, İbn Sīnā doğanın varlık boyutunu metafiziğe özgü kılmış görünmektedir. İbn Sīnā Tanrı'yı İlk Neden olarak ele alır. Ancak Aristoteles'in Tanrısı İlk Hareket Ettirici bir yapıya sahiptir. Bkz: McGinnis, *Avicenna*, s.57.; Thérésé-Anne Duart, "Metafizik," *İslam Felsefesine Giriş*, editör. Peter Adamson and Richard.C. Taylor, İstanbul, Küre Yayınları, 2008. s. 372.

⁵⁹² İbn Sīnā, *es-Semā 'u't-Tabī'i*, I, 48.

⁵⁹³ Enver Uysal, *Hudūd Risaleleri Çerçevesinde Kindī ve İbn Sīnā Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa, Emin Yayınları, 2008, s.228.

Doğal cisimler mahal olan madde ve bu mahalle yerleşen suretten oluşur.⁵⁹⁴ Maddenin bu anlamda surete nispeti bakırın heykele nispeti gibidir. Tüm cisimlerde bir uzam ve bu uzamı dik kesen ikinci bir uzam ve bu iki uzamı da dik kesen üçüncü bir uzam olması gerektiğini açıklamıştık. Bunlar cismin en, boy ve derinliğini ifade eder. Tüm bu uzamalar maddeye yerleşmiş halde bulunmakla birlikte maddenin dışında olan şeylerdir.⁵⁹⁵ Cismin doğasında, madde, suret ve arazlar bulunur. Cismin doğası denilince, kendisinden vuku bulan hareketlilik ve başkalaşmanın veya durağanlığı kendisinden meydana çıktığı güç kastedilir. Cismin sureti mahiyeti, maddesi ise mahiyetinin taşıyıcısıdır. Cismin sureti ve doğası aynı olduğunda o cisim yalın haldedir. Aynı zamanda bir cismin sureti, cismin heyülâsını tür olarak ikame eder. Yani türsel biçim duyulur değildir ve ondan duyulurlar sonradan meydana çıkar. Örneğin suyun cevherinde, etkilenme anlamında soğukluk, etkileyen ve şekil veren anlamında yaşlık, uzak mekânına göre hareket ettirme veya uygun mekânına göre durağanlık meydana gelir.⁵⁹⁶ Cisme dâhil olan bir takım arazlar madde kaynaklı olmakla birlikte bir takım arazlarda suretten kaynaklanır. Örneğin, siyahî olan birinden siyahlık, maddeden kaynaklı iken onun gülmesi her ne kadar bu fiili gerçekleştirmek için dudaklara ihtiyaç duysa da, kaynağı itibariyle surettir. Bu sebeptendir ki birçok araştırmacı maddeyi, sureti veya hareketi sırf doğa olarak kabul etmişlerdir. Örneğin İlk Dönem Antik filozoflar maddeyi üstün tutmuş ve doğayı madde olarak kabul etmişlerdir. Fakat onların yanıldıkları şey; oluş ve bozuluşu açıklama noktasında maddenin doğa kabul edilmesinin eksikliğidir. Mesela, suyun gaz

⁵⁹⁴ Mahal; birincisi konu, ikincisi heyülâ ve madde olmak üzere iki şeyin bir arada olmasıdır. Bkz: İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-Hikme*, s.48.

⁵⁹⁵ İbn Sînâ, *En-Necât*, çev. Kübra Şenel, Felsefenin Temel Konuları, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2013, s. 90.

⁵⁹⁶ İbn Sînâ, *es-Semâ 'u't-Tabî'î*, I, 52.

buhar veya katı halde tahayyül edilmesi oldukça mümkün iken, bir taşın dönüşmesi nasıl açıklanabilir? Bu açıdan madde ile birlikte işin içine suretin de dâhil edilmesi gerekir. Çünkü suret şeylerin oluş ve bozulmasını sağlayan kuvvedir. Suretin varlığı oluşa; yokluğu ve yerine başka suretin gelmesi ise bozulma imkân hazırlar. Bu sebeple bir şeyin doğa olmasının şartı onun bir şeye cevher vermiş olması ise bu tanıma en uygun olan surettir. Fakat burada unutulmaması gereken husus ise, suretin ancak bir madde üzerinde varlık gösterebildiğidir. Madde bu manada oldukça önemli olmakla beraber şu açıktır ki doğa madde değildir. Suret ve araz arasındaki fark ise, suretlerinin zatî türünün doğası üzerine kurulmamış olan maddeye yerleşirken, arazlar ise madde ve suretten kurulan cisme yerleşir. Yani suret cismi meydana getirmek adına heyülâ ile birliktelik kurar. Araz ise bu birlikteliğe sonradan eklenen şeylerdir.⁵⁹⁷ Hareket ise, eksiklik durumunda ortaya çıkması ve cevher olmaması açısından doğa olarak isimlendirilemez.⁵⁹⁸ Cisimlerin hiçbiri tek başına hareket etme kabiliyetine sahip değildir. Cisim kendisinin haricinde bir sebepten dolayı hareket eder. Cismi hareket ettiren şey ondan başka bir hareket ettirici cisimdir.⁵⁹⁹ Doğa hakkında yaptığımız bu izahlardan sonra, cismin meydana gelişini sağlayan nedenlerin de heyülâ açısından izahına gerek vardır.

⁵⁹⁷ İbn Sînâ, *En-Necât*, s.90.

⁵⁹⁸ İbn Sînâ, *es-Semâ 'u't-Tabî'i*, I, 53-55.

⁵⁹⁹ İbn Sînâ, *'Uyūnu'l-Hikme*, s.29.; İbn Sînâ, *En-Necât*, s. 90.

3.1.2. Şeyin Bilgisine Ulaştıran Nedenler Bağlamında Heyülâ: Maddi, Suri,

Fâil, Gaye

Doğal cismin meydana gelmesini sağlayan dört ana neden bulunmaktadır. Bunlar maddi neden, fâil (etkin) neden, suret (biçimsel) neden ve gaye (ereksel) nedendir.⁶⁰⁰ Hareketin tarifi maddedeki kuvvelerin fiile çıkışı olarak ele alındığında, fâil neden hareketin ilkesi konumundadır.⁶⁰¹ Bir şeyi dönüştüren, başka bir hale sokan, genel anlamıyla onu bir önceki kuvve halinden fiil haline getiren nedendir. Fâil neden,

⁶⁰⁰ Fizik'te bahsedilen nedenler Aristoteles ve İbn Sînâ için aynı şeylerdir. Ancak Aristoteles'in ve İbn Sînâ'nın temel ayrım noktası fâil nedendir. Fizik bağlamında konuşan Aristoteles, fâil nedeni hareketin veya sükûnetin nedeni olarak tanımlar. İbn Sînâ ise; Aristoteles'ten farklı olarak; Doğal fâil neden ve Metafizik fâil neden ayrımına gider. Aristoteles'in bahsettiği fâil neden yalnızca doğal fâil nedendir. Metafizik fâil neden ise, bir şeyin varlığının nedenidir.(Aristotle, *Physics*, 194 b30). İbn Sînâ bu nedeni açıklarken "ibdâ" terimini kullanmayı tercih etmiştir. Sonuçta İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın fâil neden olarak görülmesi, yalnızca hareketin değil, varlığın ilkesi olmasını da bünyesinde birleştirir. Bir bakıma deist bir Tanrı anlayışından teist bir tanrı anlayışına geçişin sembolüdür. Bkz: İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, çev. Ekrem Demirli and Ömer Türker, Metafizik-I, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2013, II, s. 544.; Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2016, s. 205.; Jon McGinnis ibdâ kavramı için zamandışı/zamansız yaratma (atemporal creation) ifadesini kullanmayı tercih etmiştir. Bkz: Sînâ, *The Physics of The Healing*, s.27.

⁶⁰¹ Bir başka deyişle, doğal düzlemde fâil neden, hareketin başlamaSînâ neden olan ilke ve şeyi kuvveden fiile çıkararak nedendir. Bkz: Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, s. 122.; İbn Sînâ'nın eşyanın sebeplerini izahında kullandığı ev metaforu için bkz: İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-Hikme*, s.18.

kendisinin dışındaki varlık için ayrı olması ve bu varlığın kendisinden olmaması anlamında sebep olan her şeydir.⁶⁰² Fâil neden doğa bilimci filozofların ifade ettiği gibi yalnızca hareket ettirmenin ilkesi değil, şeyin varlığının da ilkesini ifade eder.⁶⁰³ Fâil nedene yüklenen anlam ve verilen görev bakımından Aristoteles ile İbn Sînâ önemli bir ayrım noktasındadırlar. Aristoteles'e göre fâil neden birleşikteki yani heyulâ ve suret birlikteliğinden oluşan cisim meydana getiren nedendir. Meydana çıkış maddenin hareket ettirilerek maddede suret üzere kuvve halinde bulunanı fiil hale getirendir. Aristotelyen kurguda ise, İlk Hareket ettirici hareketi başlatarak bunu bir mekanizma şeklinde gerçekleştirir. Buna karşılık İbn Sînâ, fâilin sureti yaratarak onu heyulâda var kıldığını kabul eder. Fâil ki bu Faal Akıldır, heyulâya suretleri verendir. Bu bakımdan heyulâ ve suretten cismin oluşmasında Aristoteles, buradaki failliği madde ve surete verirken, İbn Sînâ, fâilliğin varlık ilkesi olmasını Faal Akıl'a, hareket ilkesi olmasını da surete vermektedir.⁶⁰⁴

⁶⁰² İbn Sînâ, *es-Semâ 'u't-Tabî'i*, I, 73-74.

⁶⁰³ Fâil neden varlık verici ilke olması bakımından aslında metafiziğin konusudur. Bizim bunu bu bölümde vurgulamamızın nedeni, özellikle Aristoteles ile İbn Sînâ'nın en önemli ayrım noktasının, fâil nedene yükledikleri anlam olması bakımındandır. Konu metafizik bölümünde detaylıca ele alınacaktır.

⁶⁰⁴ Fârâbî bölümünde de aktardığımız gibi, Fârâbî ve İbn Sînâ fâillik konusunda Aristoteles'ten oldukça net bir şekilde ayrılmaktadır. Aristoteles'in fâil nedeni Tanrı için bahis konusu yapmamasındaki en önemli neden, Tanrı'nın ontolojik olarak kendisinin dışındaki mevcudatla bir ilikisini tesis etmek istemesidir. Aristoteles ve İbn Sînâ arasındaki bu ayrım ilgili konular bağlamında tekrar hatırlatılacaktır. Konu hakkında bilgi için bkz: Deniz, "Fârâbî'nin Tanrısı," s.12.; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, s. 127, 139.

Maddi nedene gelince o, cismin oluş ve bozuluşunu sağlayan yapı malzemesidir. Madde sadece sonradan meydana gelen şeyle kıyaslandığında, oluşu kabul eden, dönüşümü ve birleşimi kabul eden, toplanma ve birleşmeyi kabul eden, kabul edendir.⁶⁰⁵ Suret nedeni ise, üç farklı anlamda ele alınmıştır. O bazen, madde meydana geldiği zaman türsel olarak onun kurucusu olan mahiyet için, bazen türün kendisi için, bazen yüksek cins olarak kullanılmıştır. Madde ve suret kıyaslanmasında ise, madde birleşik bir cisim için bilfiil gerekli olmayan parçadır. Bu tanımla aslında maddenin bil kuvve olması suretin de bilfiil olması kast edilir. Bir şeyi o şey yapan onun maddesi değil suretidir. Gaye neden ise; suretin maddede kendisinden dolayı meydana geldiği anlamdır.

Gaye nedeni meydana getiren olması bakımından fâil bir açıdan gayenin sebebi konumundadır.⁶⁰⁶ Fâil ancak gaye için bulunduğu göre bu yönden de gaye fâilin sebebi konumundadır. Yani gaye, fâili fâil olmaya hareket ettirir. Fâil gayenin gaye haline gelmesinin veya mahiyetinin nedeni değil, gayenin mahiyetinin dış dünyadaki varlığının nedenidir. Gaye ise, fâilin fâil oluşunun ve neden oluşunun nedenidir. Gaye aynı zamanda birleşik yapının fâilini hareket ettirmesiyle suret ve maddenin de sebebidir. Maddi neden şeyi kendisinden dolayı kabul edendir. Sonuç olarak Heyūlā, cismi oluşturan maddi nedene karşılık gelmektedir.

3.1.3. Nedensizliğin İptali: Talih ve Rastlantı

Doğal cismi oluşturan nedenlerden bahsettikten sonra, talih ve rastlantı konusunda da konumuz bağlamında ele alarak incelemekte fayda vardır. İbn Sīnā bu konuda düşüncelerini aktarmaya geçmeden önce Antik dönemdeki filozofların konu hakkındaki

⁶⁰⁵ İbn Sīnā, *es-Semā 'u't-Ṭabī'ī*, I, 78.

⁶⁰⁶ McGinnis, *Avicenna*, s. 58.

ihtilaflarını ele almakla konuyu incelemeye başlar. Öncelikle tespit edilmesi gereken husus, talih ve rastlantı denilen şeyin nedenlerle bir bağlantısının olup olmadığı hususudur.

Antik dönem filozoflarından bir grup talih ve rastlantının nedenlerden sayılacağını inkâr etmişlerdir. Hatta onlara göre talih ve rastlantı varlık sahasına bile girmemektedir. Konu hakkında da düşünmek ve zaman harcamak anlamsızdır. Örneğin kuyu kazan kişi kazdığı kuyudan altın çıkarsa iyi; yani talihin; şayet kazdığı kuyuya düşerse kendilerine kötü bir talihin rastladığını söyleyenler yanıılmışlardır. Bu iki olayda da sonuçlar aslında öngörülebilir şeylerdir. Yani kim define bulmak adına kuyu kazarsa sonuç defineyi bulmasıdır. Kim de kuyunun kenarında düşecek şekilde durursa sonuç onun kuyuya düşmesidir. Bunu savunanlara karşıt olarak bir grup da der ki; talih akılların idrakini aşan örtük İlahi bir sebeptir. Bu söylemle, karşıt oldukları gruptakilerin yaptığı gibi talih ve rastlantıyı kale almamak değil, tersine onu çok yüce bir sebep olarak gösterme çabası söz konusudur. Başka bir grup ise, Demokritos ve takipçileri, talihi bir yönden doğal sebeplere tercih ederek âlemin oluşunun talih neticesinde olduğunu savunmuşlardır. Âlemi oluşturan atomların rastgele bir bütün oluşturmada talihten bahsederler. Diğer bir grup ise, âlemin tümünün bir çeşit rastlantı sonucu oluştuğunu kabul eder. Bir bakıma oluşan şeylerin ustakussal ilkelerden rastlantı sonucu meydana geldiğini savunurlar. İlkeler ışığında ilerleyen yani bu şekilde rastgelen neslini sürdürürken, gidişata aykırı rastgelenler ise sonunu hazırlarlar.⁶⁰⁷

İbn Sînâ talih ve rastlantı hakkında sahip olunan bu görüşleri ortaya koyduktan sonra olayları süreklilik ve çoğunlukla “olan” bağlamında ele alır. Çoğunlukla olan durumlar örneğin, ateşle odun karşılaşınca ortaya yanma fiili çıkar. Bir kişi evinden çıkıp

⁶⁰⁷ İbn Sînâ, *es-Semâ 'u't-Tabî'î*, I, 96-100.

işine gitmek istiyorsa çoğunlukla gider. Çoğunlukla olan şeyin azınlık halini alması yani, ateşle karşılaşan odunun yanmaması aslında yanmayı engelleyen bir sebep ile mümkündür. Yanmaya karşı gösterilen bir direnç söz konusudur. Bu durumda şu bilinmelidir ki; şayet çoğunlukla olan bir olaya direnç gösteren veya onu engelleyen herhangi bir sebep ortada yoksa ve her zaman bu geçerli ise, o sürekli olan olaydır. Fakat nadiren de olsa bir engelleyiciden bahsediliyorsa o olay çoğunlukla olanıdır. Yani sürekli olan direncin ilişmemesi durumu iken çoğunlukla olan bir direncin ilişebilmesi halidir. Bu iki durum için de talih ve rastlantıdan söz etmek mümkün değildir.⁶⁰⁸

Sürekli ve çoğunlukla olanın dışında, olup olmaması eşit seviyede olan veya azınlıkta olan durumlar söz konusudur. Meşşâî filozofların bir kısmı azınlık halinde olan olaylarla ilgili olarak talih ve rastlantıya imkân tanırlarken, rastlantıyı eşitlik bile olmaksızın azınlık durumlar için kabul ederler. Aristoteles bir şey bir kıyasla çoğunlukla olan olabilir, zorunlu da olabilir, hatta başka bir kıyasa göre eşit de olabilir hatta azınlıkta olan bir şey şartların olgunlaşması sonucu zorunlu dahi olabilir olduğunu savunur. Örneğin çoğunlukla olan şey şudur: Embriyo gelişimini sürdürürken beş parmaklı olması beklenir. Ama bazen maddenin fazlalaşması neticesinde embriyo altı parmaklı olarak gelişimini sürdürmek zorunda kalır. Bu durumda ona suret verilmesi gerekir. Bu örneğe göre olay, doğaya göre ne kadar azınlıkta veya nadiratta olursa olsun, şartlar gereği olması zorunlu bir hal almıştır. Burada dikkati çeken bir diğer husus ise, şartların birinin maddenin fazlalaşma göstermesi durumudur. Bu bir bakıma maddenin ne denli belirleyici olduğunun da kanıtı hükmündedir.⁶⁰⁹ İbn Sīnā'ya göre ise, oluşan durum sürekli ve

⁶⁰⁸ İbn Sīnā, *es-Semā 'u't-Tabī'i*, I, 101.

⁶⁰⁹ Aristoteles'in verdiği bu örneğe göre madde fazlalığı embriyonun farklı bir surete sahip olması ile neticelenir. Örneğe göre maddenin surete yön verici bir hükmü olduğu

çoğunlukta olmadığında kendisinde beklenmeyen ve belirlenemeyen bir durum talih ve rastlantı olarak isimlendirilebilir. Fakat bu bağıntı ilişkiye dâhil olan bir şekilde olmalıdır. Örneğin ay tutulması zamanında kişinin yere oturduğu zaman, “Ay kişi oturduğu için tutulmaya maruz kalmıştır.” sonucunu doğurmaz. Buradaki bağıntı alakasız bir bağıntıdır. Yani bir şeyin bir şeye götürme özelliği net bir şekilde yoksa o şeyin rastlantısal sebebi de olamaz. Fakat tersi söz konusu olur ve o şey sürekli ve çoğunlukla olmaz ise o zaman rastlantısal sebepten söz etmek mümkün olur. Sonuç olarak rastlantısal sebepler arazi olarak fâil sebeptirler ve gayeleri de arazi olarak gaye sayılırlar. Yani bunlar asıl sebep değil arazi sebep hükmündedirler.⁶¹⁰

3.1.4. İbn Sīnā’ya Göre Hareket, Mekân ve Boşluk Kavramlarının Heyūlā Açısından Analizi

Doğal ilkelere arazi olan şeyler hareket ve durağanlıktır. Durağanlık en genel anlamda hareketin yokluğunu belirtir.⁶¹¹ Mevcutlar ya tüm açılardan bilfiil, ya bir açıdan bilfiil veya bilkuvve durumundadır. Bilfiil alana hiçbir şekilde çıkamayacak olanın

algılanmaktadır. Ancak İbn Sīnā’nın algısında bu gibi durumlar fâil ve gaye sebep bağlamında değerlendirilmiştir. İbn Sīnā, *es-Semā ‘u’ṭ-Ṭabī’i*, 102.

⁶¹⁰ İbn Sīnā, *es-Semā ‘u’ṭ-Ṭabī’i*, I, 103-104.

⁶¹¹ Cismin hareketten yoksun olmasından kasıt, onda hareket özelliğinin hiçbir surette bulunmadığı kast edilmemektedir. Aksine cisimde hareket özelliğinin bulunması, hareketin ilgili olduğu şeylerin var olması yani cismin zaman ve mekâna olmasıdır. İbn Sīnā, *es-Semā ‘u’ṭ-Ṭabī’i*, I, 159.;

bilkuvvesi de yoktur. İşte hareket, temelde, bilkuvvenin bilfiile çıkışıdır.⁶¹² Diğer bir ifade ile de hareket; bilkuvve olması bakımından bilkuvvenin ilk yetkinliğidir.⁶¹³

Hareketin bağlantılı olduğu şeyler şunlardır:

- 1) Hareketli,
- 2) Hareket ettiren,
- 3) İçinde hareket olan,
- 4) Hareketi kendisinden olan,
- 5) Kendisine doğru hareket olan,
- 6) Zaman.

İbn Sīnā hareketi genel anlamda mekânsal ve konumsal hareket olarak iki kısımda inceler. Mekânsal hareket doğrusal; konumsal hareket ise, dairesel yani feleki harekettir.⁶¹⁴ Dairesel hareket yer değiştirme hareketinin aksine bir yerden başka bir yere

⁶¹² İbn Sīnā, *es-Semā 'u't-Ṭabī'ī*, I, 124-125.

⁶¹³ İbn Sīnā'ya göre hareket esas itibariyle yer değiştime fiiline karşılık gelmekle birlikte, hareketi bilkuvveden bilfiile geçmek olarak yapılan tanım daha geniş çerçevede hareketi temsil etmektedir. İbn Sīnā, *Dānişnāme-i Alāī*, 93.; Bu ifadede Aristotelyen bir anlatım görülmektedir. McGinnis, *Avicenna*, s. 61.

⁶¹⁴ İbn Sīnā, *El-Mebde ve'l-Me'ād*, editör. 'Abdullah Nūrānī, Tehrān, 1984, s.37.; İbn Sīnā'nın Aristoteles'ten hareket konusunda ayrıldığı önemli noktalardan birisi de budur. Aristoteles doğrusal ve dairesel hareketi mekânsal olarak ele alırken İbn Sīnā doğrusal hareketi mekâna, dairesel hareketi de konuma atfetmektedir. McGinnis, *Avicenna*, s. 64-65.; Hareketin bağıntılı olduğu şeylerden 3., 4. ve 5. madde de belirtilen kısımlarla ilişkilidir. Bkz: Eşref Altaş, "'İbn Sīnā'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve

doğru değil, bir tabiattan başka bir tabiata bizatihi harekettir. Bu tarz hareket bir mekânda değildir. Dairesel hareketin konumsallığı bu şekildedir.⁶¹⁵

Hareketin niceliksel olarak iki türü vardır:

a) Besin ile olan hareket: Büyüme ve Erime,

b) Besin ile olmayan hareket: Yoğunlaşma ve Seyrelme,

İbn Sînâ'nın besin sayesinde bedeninin büyüdüğünü veya fazla besin harcamasından dolayı eridiğini ifade eder. Bu bir çeşit artma ve eksilme hareketi olarak tanımlanır. Seyrelme, şeyin kendisine başka şey eklenmeden artma eğilimde olmasıdır. Buradaki artıştan kasıt cismin maddesinin değil, sıcaklık ve basınca bağlı olarak hacminin yani kapladığı yerin artmasıdır. Yoğunlaşma ise, seyrelenin zıddı olan sıcaklığın azalması ile cismin hacminin azalmasıdır.⁶¹⁶

İbn Sînâ hareketin ise üç çeşit olduğunu ifade eder. İlk hareket tarzı, arazi olan harekettir. Cismin hareket eden bir şeyin içindeyken meydana gelen hareketidir. Bir araç içerisinde seyahat eden birisinin araç içerisinde yer değiştirmesi söz konusu değilken, aracın bir yeden bir yere gitmesi söz konusudur. O şeyin hareketi araç ile gerçekteşir. İkinci hareket tarzı ise, cisimde kendiliğinden olmaksızın bir sebebe binaen meydana gelen zorlayıcı harekettir (حركة قسرية). Diğer bir hareket tarzı da kendiliğinden yani tabii olan harekettir. (حركة طبيعية)⁶¹⁷ Tabii hareket tarzı ya daireseldir ki yukarıda bahsedilmişti,

“Konumsal Hareket” Kavramının Tarihi", *Dıyanet İlmî Dergi*, 50, 1, 2014, ss. 27-50, s. 38.

⁶¹⁵ İbn Sînâ, *Dāniřnāme-i Alāi*, 95.

⁶¹⁶ İbn Sînâ, *Dāniřnāme-i Alāi*, 96.

⁶¹⁷ İbn Sînâ, *‘Uyūnu’l-Ĥikme*, s.18.; İbn Sînâ, *El-Mebde ve'l-Me‘ād*, s.38.

ya da cismin bir tabiattan başka bir tabiata doğru nefsanî hareketidir. Tabii hareket bir başka tarzda ise doğrusal harekettir. Havanın hafif olmasından dolayı yukarı doğru olan doğrusal hareketi ya da taşın ağırlığından dolayı aşağı doğru doğrusal hareketidir.⁶¹⁸

Hareketin hareketli ile ilgisi açık olmakla birlikte, hareket ettirene nispeti ya doğal cismin hareketi gibi kendi zatındandır veya bir sebebe dayanmasıdır. Bir cismin kesintisiz olarak harekete sahip olması onun doğal cisimliği üzerine eklenen bir nitelikten ötürüdür. Bu nedenle şeyin zatının şeyin hareketinin sebebi olması mümkün değildir. Bir şeyi hareket ettiren ise o şeyden farklı olması gerekir.⁶¹⁹ Hareket cisme sonrada gelen bir nitelik olduğundan kendiliğinden hareketli olan bir cisim yoktur. Kendiliğinden gibi görünen şeyler örneğin; taşın aşağıya doğru yuvarlanması veya sıcak suyun soğuması, cismin kendisinden olan şeyler değil, cismin hal ve suretinden kaynaklanan değişimlerdir. Yani cismin kuvvesinden dolayıdır.⁶²⁰ Cisimlerin sahip oldukları en, boy, derinlik gibi arazların hareket ettirme gibi bir özellikleri olmadığından, bir cismin hareket ettirilmesi ona dışarıdan etki eden başka bir ilke ile mümkündür. Fizik âlemde bir şeyin hem hareketli olması hem de hareket ettirici olmasından kasıt ise, o şeyin suretinin hareket ettirici, konusuyla da hareketli olmasını ifade eder.⁶²¹

İbn Sīnā hareketin gerçekleşmesi için gerekli bazı koşullardan bahseder. Aristoteles çizgisinin devamı niteliğinde olan bu koşullar, mekân, boşluk, zaman vb. unsurlardır.⁶²²

⁶¹⁸ İbn Sīnā, *Dānişnāme-i Alāī*, 97.

⁶¹⁹ İbn Sīnā, *es-Semā 'u't-Tabī'i*, I, 133.

⁶²⁰ İbn Sīnā, *Dānişnāme-i Alāī*, 94.

⁶²¹ Buradaki “konu” dan kastın heyūlā olduğunu düşünüyoruz.

⁶²² Bu sayılan unsurlar doğanın birer prensibi değil, özellikle sağlıklı bir hareket analizinin yapılması için gerekli hesaplamalardır. Bkz: McGinnis, *Avicenna*, s. 67.

Hareketin hiç şüphesiz bağlantılı olduğu en önemli kavramlardan biri mekândır. Mekân hakkında konuşmanın başlamadığı yerde açıklanması gereken ilk şey mekânın varlığıdır. Bu açıklamanın da öncesinde İbn Sînâ mekân kavramından, cisim ile olan bağıntısı bağlamında, cismin kendisinde durağan olması ve bir mekândan başka bir mekâna doğru yer değiştirmesi bakımından algılanması gerektiğini vurgular.⁶²³ İbn Sînâ mekânın olmadığını savunanların görüşlerini detaylıca tartışır. Bazı düşünürler mekânın varlığını kabul etmekle birlikte onu, bir şeyin içinde bulunduğu şey olduğu düşüncesini sonrasında mekânın kuşatan şey olduğu düşüncesine iletmişlerdir. Bu düşüncenin de tesiri ile cismin kendine özgü mekânı varsa, o mekânsal özellik ya onun zatına dâhil olan veya olmayan bir şey olarak algılanması gerekir. Bu nedenle mekânı şeyin zatına dâhil edenler onun ya suret ya da heyülâ olduğu düşüncesine varmışlardır.⁶²⁴ İbn Sînâ mekânın heyülâ veya suret olarak algılanmasındaki yanlışın öncelikle hareketli olanda suret ve heyülânın konumlarını tartışarak gidermeye çalışır. Hareket cisim için söz konusu olduğundan, heyülâ ve suret cismin bir mekândan diğer bir mekâna hareketinde cismi oluşturan nitelikler olduğundan, heyülâ ve surette herhangi bir hareketin olması mümkün değildir. Yani hareket heyülâ ve suretle beraber olan bir şeydir. Örneğin bir sürahideki suyu bardağa döktüğümüzde, suyun heyülâsı ve suretinde bir hareket yani bir değişme meydana gelmez. Suyun sadece mekânı değişmiş olur.⁶²⁵ İbn Sînâ, mekânı heyülâyı takip eden veya takip eden şeylere imkân sağlayan şey olarak ele alan teoriyi de eleştirir. Çünkü heyülânın cisim için bir dayanak olması yani cismi oluşturan ilke olması ve farklı suretleri

⁶²³ İbn Sînâ, *es-Semâ 'u't-Tabî'i*, I, 163.

⁶²⁴ İbn Sînâ, *es-Semâ 'u't-Tabî'i*, I, 167., Mekânın heyülâ olduğunu düşünenlerin nedeni, heyülânın art arda olmayı kabul edici bir niteliğinin olmasıdır.

⁶²⁵ İbn Sînâ, *es-Semâ 'u't-Tabî'i*, I, 172.

kabul edebilecek istidatta olması, mekânın cisimlerin art arta gelmesine imkân sağlamasıyla kıyaslanması anlamsızdır. Yani mekân heyülâ değildir.⁶²⁶

Diğer bir kısım ise, mekânın cisme arız olan boyutları olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak bu boyutların hepsinin birlikteliğini kabul etmek gereklidir. Çünkü mekânın yalnızca en olduğunu düşünülürse o zaman mekân yüzeye karşılık gelecektir ki bu doğru değildir. Burada mekânın yüzey olmamasından kasıt yüzeyin tek bir boyut olarak algılanmasındandır. Şayet yüzey tüm boyutları içerisine alan bir şekilde tanımlanırsa o zaman mekâna karşılık gelecektir. Bu açıdan İbn Sînâ'ya göre mekân, kuşatmayan yüzey değil; kuşatan cismin sonu olan yüzeyin kendisidir. Bu nedenle mekân, kuşatan⁶²⁷ ve yer değiştirenlere ait sabit olanı bozandır. Bir mekânda iki cismin birlikte bulunması mümkün değildir.⁶²⁸

Mekânın boyutlarla bağlantısını savunanlar da boşluğu kabul edenler⁶²⁹ ve etmeyenler olmak üzere iki kısma ayrılır.⁶³⁰ İbn Sînâ'ya göre boşluk bir şey olmayandır. Yanı sıra boşluğu savunanların yanıldığı en önemli şey, boşluğun sonsuz bir cisminle sınırlandırılmış olmasıdır. Cisim ile sonsuzluk birbirleri ile bağdaşmayan kavramalardır. Boşlukta hareket veya durağanlığın olması mümkün değildir. Bu nedenle hareket ve

⁶²⁶ İbn Sînâ, *Dānişnâme-i Alâi*, 98.

⁶²⁷ Mekânın kuşatan olması, onun cisim olması değil; cismin sonu ile örtüşmesidir. İbn Sînâ, *es-Semâ 'u't-Tabî'i*, I, 192.

⁶²⁸ İbn Sînâ, *es-Semâ 'u't-Tabî'i*, I, 190.

⁶²⁹ Jon McGinnis, boşluğu kabul edenlerin arasında bazı kelamcıların da bulunduğunun altını çizer. Ona göre kelamcıların boşluk fikrini savunmasındaki en önemli neden, yoktan yaratma anlayışına zemin hazırlamaktır. McGinnis, *Avicenna*, s. 69.

⁶³⁰ İbn Sînâ, *es-Semâ 'u't-Tabî'i*, I, 169.

durağanlığı bulunduran mekânın boşluk olması düşünülemez.⁶³¹ Boşluğun olmadığına dair İbn Sînâ'nın fiziksel ispatını da suyun tulumba içerisinde ağzı kapatıldığında hareketi kesilmesini örnek vermesidir. Şayet boşluk olmuş olsaydı veya boşlukta hareket söz konusu olsaydı, bu işlem neticesinde su akmaya devam ederdi.⁶³² Ancak İbn Sînâ boşluğun olmadığını yalnızca fiziki argümanlarla değil, kavramsal olarak da reddeder.⁶³³ Ayrıca cisimsel olan şeylerin ilkelerinin olduğunu savunan İbn Sînâ'ya, şayet boşluk fenomen âlemde varlığı kabul edilen bir şey ise, onun da heyülâsı ve sureti olması gerekirdi. O halde bir şeyin heyülâsı onun maddesi ise, boşluk bir çeşit maddesel yapı olacaktır. Kabın içinde boşluk var ise, o zaman kaba boşluktan başka bir şeyin girmesi veya nüfuz etmesi imkân dâhilinde değildir.⁶³⁴ İbn Sînâ'ya göre cismin mekânı ne heyülâ,

⁶³¹ Fārābî'nin *Halâ* risalesindeki gibi boşluğu savunanlara verilen hacimsel ve ısıya dayalı seyrelme ve basınç konuları İbn Sînâ'da da testi örneği üzerinden işlenmiştir. Bkz: İbn Sînâ, *es-Semâ 'u't-Tabî'i*, I, 187-189.; İbn Sînâ, *Dānişnâme-i Alâi*, 99-100.; İbn Sînâ, *'Uyūnu'l-Hikme*, s.20, s.23.; Aristoteles Sokrates öncesi filozofların boşluğun varlığını hareketin olmasına dayandırdıkları görüşün çürütülmesinde kullandıkları argümanlara cevap vererek; hareketin olması için boşluğun olmaması gerekliliğini belirtir. McGinnis, *Avicenna*, s. 69.

⁶³² İbn Sînâ, *Dānişnâme-i Alâi*, 102.

⁶³³ Aristoteles boşluğun olamayacağını hareket bağlamında yalnızca fiziki argümanlarla kanıtlamaya çalışmıştır. İbn Sînâ ise, boşluk kavramı üzerinden konuyu ele alarak, işi fiziki alandan daha ileriye götürmüştür. İbn Sînâ'nın bu çabasının temelleri Kindî'nin kavram çalışmalarına dayanmaktadır. Bkz: McGinnis, *Avicenna*, s. 264.

⁶³⁴ Boşluğun sıkıştırılabilir veya homojen bir cisim olduğunu iddia edilirse bizim cevabımız şu şekilde olacaktır: Cisim her ne kadar sıkıştırılırsa sıkıştırılsın, onun maddesinde bir eksilme söz konusu olmaz. En sıkışmış olduğu halde bile belirli bir hacmi

ne suret, ne mesafe ne de boşluktur. Mekân cismin kendisiyle kuşattığı kenarlarıdır. Cismin dış yüzeyleri (en, boy, derinlik), ve cismi kuşatanın kesiştiği şeydir.⁶³⁵

3.1.5. Heyūlā'nın Etki Alanları: Sema, Âlem, Oluş ve Bozuluş

İbn Sīnā cisimlerin oluşumunu izah ederken, göksel cisimler ile yersel cisimlerin arasındaki ilişkileri izah etme gayretini önceler. Filozofa göre cisim üç farklı kullanımla karşımıza çıkmaktadır:

1. Cisim herhangi iki cisimden oluşmayan, tek bir cisimdir. Bu tür cismin tek bir kuvvesi bulunur.
2. İkinci tür cisim ise, yine tek bir cisimden oluşmakla birlikte iki farklı kuvveye sahiptir.
3. Cisim bünyesinde farklı cisimleri barındıran bir karışım şeklindedir. Bu tür cismi oluşturan karışımındaki tüm cisimlerin kendilerine özgü kuvveleri fiil veya kuvvelerinden tek bir kuvve meydana gelir ki bu da karışımın kuvvesidir.⁶³⁶

olması gerekir. Dolayısıyla kabın içerisine koyulan su kabın kendi iç mekânından daha az olmak zorunda kalır. Eşitlik halinde ise su taşar. Bu gözlem sonucunda boşluğun cisimsel bir şey de olmayacağı açıktır. Yani boşluk fiziksel bir şeye de gönderme yapan değildir. Bkz: McGinnis, *Avicenna*, s. 69-70.

⁶³⁵ İbn Sīnā Aristoteles'in mekân hakkındaki tarifinin en doğru tarif olduğunu ifade eder. İbn Sīnā, *Dānişnâme-i Alāī*, 103.; Konu Aristoteles'in *Fizik* kitabının dördüncü bölümünde ele alınmıştır. Aristotle, *Physics*, IV.

⁶³⁶ İbn Sīnā, *es-Semāu ve'l-Âlem*, çev. Muhittin Macit and Harun Kuşlu, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2010, 1.

Cisimler meydana gelebilmeleri için heyūlā ve suret ikilisine ihtiyaç duyarlar. Bir suret heyūlā ile birliktelik kurduğunda ortaya cisim çıkar. Her cismin de suretinden kaynaklı kuvvesi bulunur. Bu açıdan birinci maddede bahsedilen cisimde tek bir kuvvenin bulunması oldukça mümkündür. İkinci tür cisimde ise, cismin farklı iki kuvvesinin olması izaha muhtaçtır. Tek bir cismin iki kuvvesi de cismin maddesini kurmasında ortak ise, o zaman bu farklı iki kuvve ortak bir sureti meydana getirir. Şayet biri diğerine öncelenecek olursa, iki kuvveden biri kurucu unsur iken diğeri araz olur ki bu da çelişkiyi beraberinde getirir.⁶³⁷ Bu nedenle de biri diğerinden daha önce olmaksızın maddeye ortak bir şekilde ilişen iki kuvvenin olması mümkün değildir. Tek bir kuvveden tek bir fiil meydana çıkar.⁶³⁸ Karışım sonucu meydana gelen cisimlerde ise, karışım neticesinde meydana gelen cismin tek bir kuvvesi vardır. Bu da karışımın suretidir.

İbn Sīnā cisimleri oluş ve bozuluşu kabul etmek veya etmemek yönünden yaptıkları hareketleri bir tür sınıflamaya tabi olduklarını kabul eder. Ona göre temelde dairesel ve doğrusal olmak üzere iki hareket türü vardır.⁶³⁹ Bunların mükemmele yakın olanı dairesel harekettir. Çünkü dairesel harekete sahip cisim için ağırlık veya hafiflik gibi şeylerden bahsetmek mümkün değildir. Onlar doğası gereği ne ağırdır ne de hafiftir. Oluş ve bozuluşu kabul etmeyen hareket dairesel harekettir.⁶⁴⁰ Doğrusal olan harekete sahip cisimler ise, oluş ve bozuluşu kabul ederler. Her yalın cismin kendine özgü bir mekânı vardır. Şayet cisim o mekândan bir dış kuvvet sayesinde bir yöne doğru hareket ettirilirse, o cisim kendisine uygulanan engel kalktığında doğrusal olarak kendi mekânına hareket

⁶³⁷ İbn Sīnā, *es-Semāu ve 'l-Ālem*, 3.

⁶³⁸ İbn Sīnā, *es-Semāu ve 'l-Ālem*, 7.

⁶³⁹ İbn Sīnā, *Dānişnāme-i Alāi*, 105.

⁶⁴⁰ İbn Sīnā, *es-Semāu ve 'l-Ālem*, 15.

etmek durumundadır. Bu sebeple yalın cisim kendi doğal mekânında döngüsel harekete sahipken, kendine ait mekânına ulaşması için doğrusal hareketi gerçekleştirir.⁶⁴¹

Kendisinde döngüsel hareketin ilkesi bulunan cisim ise farklı zıtlıkları bünyesinde barındırmayan yani nötür konumdadır. Ağır-hafif, sıcak-soğuk gibi zıtlıklar onun için geçerli değildir.⁶⁴² Bu dairesel hareketi temsil eden en önemli cism, semadır. Çünkü semanın doğasında doğrusal hareket yoktur.⁶⁴³ Semada doğrusal hareketi savunan bir düşünce sistemi semanın doğal yerinden başka bir mekânda bulunduğu düşüncesinden hareketle bu tavrı ortaya koyar. Yanı sıra sema yalın ve sonlu bir cisim olması onun şeklinin mükemmel olan küre biçiminde olmasını zorunlu kılar. Bu sebeple de onda her hangi bir yönü işaret eden bir şekil bulunmadığından, aksine tüm yönler açısından aynı konumda olmasından dolayı onda doğrusal hareketten bahsedilemez.⁶⁴⁴ Kendisinde doğrusal hareketin bulunmadığı cisim de oluş ve bozuluşa tabi olmaz. Çünkü oluş ve bozuluşun temelinde zıtlıklar vardır. Örneğin, cismin yaş veya kuru olması ondaki farklı iki kuvvenin bulunduğu kanıtıdır. Kuruluk dağılmaya yaşlılık ise, şekillenmeye müsait konumdadır. Bu sebeple de göksel cisimler için yaş veya kuru gibi zıt kuvvelerden de bahsetmek mümkün değildir.⁶⁴⁵

⁶⁴¹ İbn Sīnā, *es-Semāu ve'l-Ālem*, 19.; İbn Sīnā, *Dānişnāme-i Alāī*, 105.

⁶⁴² İbn Sīnā, *es-Semāu ve'l-Ālem*, 17.

⁶⁴³ İbn Sīnā, *es-Semāu ve'l-Ālem*, 28.

⁶⁴⁴ İbn Sīnā, *es-Semāu ve'l-Ālem*, 32.

⁶⁴⁵ İbn Sīnā, *es-Semāu ve'l-Ālem*, 45.

Ancak oluş ve bozuluşa tabi olan cisimler için ise, hareketin ilkesi doğrusal olmasıdır. Çünkü oluş bozuluş hareketinin temelinde bir mekândan diğer bir mekâna doğrusal bir hareketten söz etmek gerekir.⁶⁴⁶

Doğrusal ve dairesel harekete sahip cisimlerle ilgili bu açıklamalara binaen, kendisinde doğal dairesel hareketin ilkesi bulunan cisim yalındır ve başka bir cisimden oluşmuş değildir. Aynı zamanda bu cisim kendi doğal mekânındadır. Bu açıklama doğal dairesel harekete sahip yalın cismin zıddının da olmayacağını açıklar niteliktedir.⁶⁴⁷ Feleğin başka bir cisimden meydana gelecek olması, feleği meydana getiren bir maddenin varlığından bahsetmemiz sonucunu doğuracaktır. Neticede feleği oluşturan bir başka suretten bahsedilmek zorunluluğu doğacaktır. Fakat felek söz konusu olduğunda felekteki ilk kuvvetin meydana gelmesi ifade edildiğinde, onun bir oluş değil feleksel cevher için bir olgunlaşmadır.⁶⁴⁸ Çünkü yalın cisim tek bir surete sahip olmandır. Farklı suretleri barındıran maddelerden oluşan şey ise, birleşik cisimdir. Bu nedenle yalın cisim için oluş değil yetkinlikten söz edilmek durumundadır.⁶⁴⁹ Yani feleğin maddesi iki zıddı kabul eden değil, yalnızca feleğin suretini kabul eden bir yapıdadır.⁶⁵⁰

Oluş ve bozuluşa tabi olan cisimler de zıt suretlerin etkinliği sonucuna göre şekillenirler. Sureti olmayan madde düşünülemezine göre, cisimlerin oluşumu ve bozuluşu maddeye ilişkin zıt suretlerin varlığı ile mümkündür. Bu bakımdan her bozulma

⁶⁴⁶ İbn Sīnā, *es-Semāu ve'l-Ālem*, 47.

⁶⁴⁷ İbn Sīnā, *es-Semāu ve'l-Ālem*, 50-53.; İbn Sīnā, *Dānişnâme-i Alāī*, 107.

⁶⁴⁸ İbn Sīnā, *es-Semāu ve'l-Ālem*, 53.

⁶⁴⁹ İbn Sīnā, *es-Semāu ve'l-Ālem*, 58.

⁶⁵⁰ İbn Sīnā, *es-Semāu ve'l-Ālem*, 55.

bir oluşu her oluş bir bozulmayı beraberinde getirir.⁶⁵¹ İlk maddenin cisimlerin oluş ve bozulmasını gerçekleştiren zıt suretleri kabul etmesi onun doğası gereği mümkün oluşunda gizlidir. Hiçbir madde yokluk imkânına sahip bir sureti sonsuz bir zaman için bünyesinde bulunduramaz. Bu mutlak yokluğu ifade eder ki, bu muhaldir. Bununla beraber bozulmaya uğrayıp bir daha oluşa tabi olmayacak bir şey olmayacağı gibi bunun tersi de mümkün değildir.⁶⁵²

İbn Sînâ temelde âlem denilen varlığın tüm cisimlerin bütününe ifade ettiğini belirtir. Bu veçhede âlem en basit cisimlerden başlayarak, bu basit cisimler ve bunların birleşiminden meydana gelen birleşik cisimlerden oluşur.⁶⁵³ Basit cisimler oluş ve bozulması kabul etmeyen ve kendi mekânlarında dairesel hareketi gerçekleştiren cisimlerdir.⁶⁵⁴ Basit cisimler birbirlerine dönüşebilme yetisine sahiptirler. Su havaya, hava da suya dönüşebilir. Unsurların birbirine dönüşebilmesi onların maddelerinin ortak olmasından kaynaklanır. Sahip oldukları farklı suretler ki bunlar birbirine üstün değildirler, ortak maddeye yani heyûlâya suret olabilmektedirler. Dönüşüm bu ortak heyûlânın farklı suretleri kabul etmesi ile gerçekleşir.⁶⁵⁵ İbn Sînâ unsurların yani ateş,

⁶⁵¹ İbn Sînâ, *es-Semâu ve'l-Âlem*, 64.

⁶⁵² İbn Sînâ, *es-Semâu ve'l-Âlem*, 66.

⁶⁵³ Basit cisimler İbn Sînâ'ya göre küre şeklinde olup hareketleri daireseldir. Bunlar; su, toprak, hava ve ateştir. Birleşik cisimler ise; bitkiler ve hayvanlardır. Bkz: İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-Hikme*, s.22. s.32.

⁶⁵⁴ İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-Fesâd*, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2013, 1.; İbn Sînâ basit cisimlerin oluş ve bozulmaya tabi olmamaları neticesinde dairesel hareketi sahip olduğunu ve şekillerinin de küre olduğunu ifade eder. İbn Sînâ, *Dānişnâme-i Alâi*, 106.

⁶⁵⁵ İbn Sînâ, *Dānişnâme-i Alâi*, 113-114.

hava, su ve toprağın birbirine dönüşümü Antik Dönem maddeci filozofların ileri sürdüğü şekilde fiziksel olarak mümkün değildir.⁶⁵⁶ Yani ateş farklı yoğunluk seviyelerinde kendisini toprak veya hava olarak ortaya koymaz. Bu unsurların temelde heyülâları ortak iken, farklılığı sağlayan suretleridir. Toprağın suya dönüşümü ancak topraktaki suretin yerini suyun suretine bırakması ile mümkündür.⁶⁵⁷

İbn Sînâ oluş ve bozuluşun yanı sıra dönüşüm kavramını da ele alır. Hatta bu iki kavramın birbirinden farklı olduğunu vurgular. Oluş ve bozuluş fiziksel değil aslında kimyasal bir değişimi ifade eder. Çünkü bir şeyi oluşunu sağlayan şeyler, oluş aşamasında kendi özlerini korumakla birlikte karışım neticesinde farklı bir sureti meydana getirirler. Bozulma olayında da aynı şekilde, bütünü bozulmaya uğramasıyla onu oluşturan diğer cisimler veya unsurlar açığa çıkmış olup her açığa çıkan kendi suretini korur. Bir suret maddeyi terk ettiğinde yerine başka bir suretin gelmesi gerekir. Fakat dönüşüm olayında ise, fiziksel bir farklılığa vurgu yapılmaktadır. Suyun katı halden eriyerek sıvı hale gelmesi ve buharlaşabilmesi veya bu olayın tam tersi yönde belirmesi dönüşüm olayının tarifidir.⁶⁵⁸ Fakat ağacın yanması sonucu tahtanın ateşe ve aynı zamanda dumana dönmesi yukarıda ifade edilen bozuluş ve oluş hareketidir. Burada unsurların birbirine dönüşmesi söz konusudur. Eski cisme kıyasla yeni cisim türsel bir değişim geçirmediyse yani aynı türü devam ettiriyorsa bu dönüşümü ifade ederken, olayın sonunda ortaya yeni bir tür

⁶⁵⁶ Bu dört unsurun birbirine dönüşümünü kabul eden veya tek bir unsurdan diğerlerinin meydana geldiğini kabul eden görüş temel olarak Antik dön em filozoflarına aittir. Onlar suyun havaya dönüşmesini sağlayan şey, havanın su içerisinde var olduğu düşüncesine dayanır. Bkz: McGinnis, *Avicenna*, s. 84.

⁶⁵⁷ İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-Fesâd*, 6-7.

⁶⁵⁸ İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-Fesâd*, 108.

çıkıyorsa bu oluş ve bozuluşu ifade eder.⁶⁵⁹ Oluş ve bozuluş maddeden suretin soyutlanması ilse onda başka suretin varlığına tekabül eder. Dönüşüm ise arazlarla ilgilidir. Dönüşüm bu sebeple oluş ve bozuluş değildir. O ancak büyüme, yer değiştirme hareketi gibi başka bir şeyi ifade eder.⁶⁶⁰

Mutlak anlamda oluşu cevhersel oluş, mukayyet anlamdaki oluşu da dönüşüm olarak açıklayabiliriz. Mukayyet veya mutlak oluşu kabul edebilen hiçbir şey ezeli değildir. Buna itiraz olarak şayet birisi derse ki; bir şeyin tamamı değil de bir parçası oluş ve bozuluşa tabi oluyorsa, bu oluş ve bozuluşa tabi olamayan kısım ezeli midir? Buna cevaben onun da ezeli olmadığını söylememiz gerekir. Çünkü parça bütüne ortak olması bakımından, bir şeyin parçasının ezeli olmaması bütününe de ezeli olmadığının kanıtıdır. Bu anlamda ezeli olmayan şey suret ve heyülâ ikilisinden oluşan fiziksel anlamdaki cisimdir. Bu açıklamalara binaen fiziksel anlamda heyülâ olanın ezeli olmadığı sonucuna ulaşılabilir.⁶⁶¹

Dönüşüm olayının gerçekleşebilmesi için iki cisim birbiri ile teması olmak zorundadır. Bu temas esnasında dönüşüme uğrayan cisimlerin biri fâil diğeri fiil konumundadır. Örneğin buz ile suyun birbiri ile temasının sonrasında suyun buza galip gelemeyerek bir kısmının buza dönüşmesinde, buz fâil, su ise fiil konumundadır. Ateşin pamuğa temasında ise, ortaya çıkan durum oluş ve bozuluştur. Çünkü fâil olan ateş pamuğu yakarak onu farklı bir cisme dönüştürür. Buradaki olay unsurların cevhersel dönüşümüdür.⁶⁶²

⁶⁵⁹ İbn Sīnā, *el-Kevn ve'l-Fesād*, 111-112.

⁶⁶⁰ İbn Sīnā, *En-Necāt*, s. 91

⁶⁶¹ İbn Sīnā, *el-Kevn ve'l-Fesād*, 113.

⁶⁶² İbn Sīnā, *el-Kevn ve'l-Fesād*, 112.

İbn Sīnā ana elementlerin oluşumunda kendilerine ait bir cevhersel suretten bahseder. Yalnız diğer düşünürlerden farklılaştığı en önemli yön ise, bu suretin nitelik, nicelik ve yer kategorisi açısından farklı yetkinlikleri içerisinde barındırdığıdır. Yani suret yalnızca şekilsel olarak değil bu diğer faktörleri de içerisinde barındırarak kendini varlık alanına çıkarır.⁶⁶³ Bir cisim sureti bakımından soğuk ve sıcak; sureti ile birlikte olan maddesi yönünden kuru ve yaş; doğal nicelikten bir miktarla, doğal hareket ve doğal durağanlıkla özelleşmektedir. Cismin özüne bazı kuvveler yayılır ki bunlar edilgin olana kıyasla ona ait olan sıcaklık ve soğukluk; şekil için ona ait olan kuruluk ve yaşlık; diğeri de cismi kuşatan cisimlere kıyasla olan doğal hareket ve durağanlıktır.⁶⁶⁴ Tabii olan sıcaklık veya sıcaklığın az olduğu durum olan soğukluk, cismin kendi tabiatından gelen şeylerdir.⁶⁶⁵ Örneğin bir ana element türü yönünden su olması bakımından bir sıfatla doğal bir cisimdir. Aynı zamanda ikinci yetkinliği bağlamında bilfiil soğuk olması bakımından tam bir unsur olur. Bir karışımı oluştururken azalması bakımından ise birleşik cisimde bir uskutus konumundadır.⁶⁶⁶ Bunun dışında sıcaklık dışarıdan bir etken ile de meydana gelebilir. Bu etkenler üç kısımdır. Birincisi aşırı sıcak olan cismin soğuk olan cisme değmesi neticesinde aralarında ısı paylaşımı olmasıdır. Bu olay neticesinde aşırı sıcak

⁶⁶³ İbn Sīnā, *el-Kevn ve'l-Fesād*, 124-125.

⁶⁶⁴ İbn Sīnā, *el-Kevn ve'l-Fesād*, 125.; Unsurlardan su, soğuk ve ıslak; hava, sıcak ve ıslak; ateş, sıcak ve kuruluktan oluşan zıt kuvvelere sahiptir. Bkz: McGinnis, *Avicenna*; İbn Sīnā, *'Uyūnu'l-Hikme*, s.32.

⁶⁶⁵ Soğuk kavramı kendiliğinden bir anlam ifade eden bir kavram değildir. Soğukun algılanması sıcaklık ile mümkündür. Bu nedenle soğuk sıcaklığın eksik olduğu durumu ifade etmek için kullanılır.

⁶⁶⁶ İbn Sīnā, *el-Kevn ve'l-Fesād*, 130.; Unsur ve uskutus kavramlarının farklarına yönelik açıklama önceki bölümlerde ele alınmıştır.

olan bir nebze soğurken, soğuk olan cisim ısınır. İkincisi hareket ve sürtünme nedeniyle cismin ısınmasıdır. Üçüncüsü ise, aydınlatma ile ısınmadır. Bir merceğin güneş ışınlarını belli bir maddeye doğru odaklanması sonucu o maddenin ısısı değişmektedir.⁶⁶⁷

Birleşik cisimler farklı yalın cisimlerin belirli karışımlarla bir araya gelmiş halidir. Bu nedenle onların hareketi doğrusal olmakla birlikte oluş ve bozulma da tabidirler. Yukarıda değindiğimiz gibi, karışımda bulunan unsurların suretleri korunuyorsa, bu karışımdır. Ancak karışımdaki suretler korunmuyorsa burada bozulma meydana gelmektedir. Bu olay neticesinde asli güçler yani heyülânın sabit kalması ancak karışımı oluşturan suretlerin bozulmaya uğrayarak yerini başka suretlere devretmesiyle karışım yani yeni bir oluş meydana gelir.⁶⁶⁸

İbn Sînâ feleklerin ayaltı âlemdeki oluş ve bozulma olaylarında etkin rol oynadığını ifade eder. Güneş ve diğer yıldızlara ait güçler, âlemi etkiler. Bu etkileme de en aktif rol Güneş ve Ay'a verilmiştir. Örneğin Ay, meyveleri olgunlaştıran ve denizdeki suları yükselten bir yapıdadır. Güneşin yere göre konumu ise, sıcaklığı verdiği ölçüde yerdeki değişimleri etkiler. Örneğin dünyanın güneşe daha yakın olan yerlerindeki unsurların oranı ile uzak olan yerlerindeki oran birbirinden oldukça farklıdır. Bu uzaklık ve hareket tarzları da sahip oldukları oranlar ile oluş ve bozulmadaki farklılıkları meydana getirir.⁶⁶⁹

⁶⁶⁷ İbn Sînâ, *Dānişnâme-i Alâi*, 104.

⁶⁶⁸ İbn Sînâ, *Dānişnâme-i Alâi*, 115.; Basit cisimlerin bir araya gelmesi sonucunda oluşan karışım aynı şekilde suret ve heyülâdan meydana gelmiş birleşik cisimdir. Oluşan cisimdeki suret ve heyülâ önceki cisimlerin değil, karışımın kendine öz sureti ve heyülâsı olmuştur. Bkz: İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, editör. Muhsin Bîrâfer, Kûm, 1413, 1112.

⁶⁶⁹ İbn Sînâ, *Dānişnâme-i Alâi*, 117.

Bu anlamda oluş ve bozulustaki temel farklılıklar, feleklerin ayaltı alemdeki heyulāya yapmış olduğu etki neticesinde ortaya çıkmaktadır.

3.2. İbn Sīnā'ya Göre Metafizik Bağlamında Heyulā'nın Tespiti

İbn Sīnā'nın heyulā kavramına yönelik fizik alanında yapmış olduğu açıklamaların ardından konunun metafizik bağlamındaki karşılığının da incelenmesi elzemdir. İlimlerin en üstünü kabul edilen metafizik varlığı varlık olması bakımından ele alır.⁶⁷⁰ İbn Sīnā'nın metafiziğe dair ele aldığı konular ve kullandığı temel kavramlar Fārābī ile büyük ölçüde örtüşmektedir. Ancak, İbn Sīnā'nın özellikle Zorunlu Varlık ve Mümkün Varlık ayrımı; mahiyet varlık ayrımları Fārābī'ye göre daha net ve detaylı bir şekilde işlenmiştir.⁶⁷¹ Bu bakımdan heyulā kavramının varlık sahasındaki yeri, önemi ve kavrama ışık tutacak konular çerçevesinde ele alınmasında fayda görmekteyiz. Metafizikte heyulā kavramı ile bağlantılı olarak incelenen konular Zorunlu ve Mümkün varlık, varlıkların ilkeleri, cevher, suret ve madde ilişkisi, kuvve ve fiil ilişkisi, illet ve malül ilişkisi, Zorunlu ve Mümkün varlığın birbiri ile olan ilişkisi, Zorunlu Varlık'tan diğer tüm mevcudâtın suduru, göksel cisimler ve göksel nefler, son olarak unsurların illetlerden meydana gelme süreci ele alınacaktır.⁶⁷²

⁶⁷⁰ İbn Sīnā, 'Uyūnu'l-Hikme, s.47.

⁶⁷¹ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 304.; I.Richard. Netton, *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Surrey, Curzon Press, 1989, ss. 162-163., Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York, Columbia University Press, 2004, s.132.; Çalışmamızın Fārābī bölümünde de belirttiğimiz üzere, Zorunlu Varlık kavramının İslam Felsefe literatüründe ilk kullanımı İbn Sīnā'ya aittir.

⁶⁷² İbn Sīnā, *Dānišnāme-i Alāī*, 37.

Metafizikte temel olarak varlık, zorunlu ve mümkün olmak üzere iki kısımda incelenmektedir. Bu bağlamda metafiziğin öncelikle konusu zorunlu varlıktır. Sonrasında imkân kavramı ele alınmalıdır. İmkânın incelenmesi aynı zamanda bilkuvve ve bilfiil kavramlarının da incelenmesi demektir.⁶⁷³ Devamında ise cevherin tanımının yapılmasına ve cevher olan madde, suret, bileşik kavramlarının analizine ihtiyaç vardır.

3.2.1. İbn Sînâ'ya Göre Varlık Analizi: Zorunlu Varlık ve Mümkün Varlık

Felsefe Tarihinde birçok filozof kendi felsefesini belirli temeller üzerine inşa etmiştir. Antik Yunan Filozofları felsefelerini doğadan, Descartes insandan, Spinoza Tanrı'dan hareketle bunu gerçekleştirmeye çalışır. Bu bağlamda İbn Sînâ diğerlerinden çok farklı bir konumdadır. Çünkü O'nun felsefesinin çıkış noktası ne doğa, ne Tanrı, ne de insandır. Varlık olması bakımından varlığı araştıran İbn Sînâ, Zorunlu'nun varlığını ispatlamaya çalışan doğal ilahiyat yapan bir filozoftur.⁶⁷⁴ İbn Sînâ varlık, şey, zorunlu ve bir gibi kavramların insan zihninde anlamları şekillenen ilk kavramlar olarak betimler. Yani bu kavramlar insanın tüm tasavvurlarına temel olarak katılan şeylerdir. Mevcut izahı için kendisinden daha yetkin bir kavram bulunmadığı için zihinde beliren, kendiliğinden tasdik edilen ve diğer şeylerin tasdiki için ona ihtiyaç duyulandır.⁶⁷⁵ Mevcudu zorunlu ve mümkün olarak ele alınması temelde, Zorunlu ve imkân⁶⁷⁶ kavramlarının İbn Sînâ

⁶⁷³ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, I-58.

⁶⁷⁴ Doğal teoloji yapısından kasıt, vahye dayalı bir teoloji yapmamasını vurgulamaktır. Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, s. 110.

⁶⁷⁵ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, I, 28.; İbn Sînâ, *Dānišnāme-i Alāī*, 38.

⁶⁷⁶ İmkan kavramı kendisinden önceki Klasik İslam filozoflarına nazaran, İbn Sînâ felsefesinde oldukça merkezi bir konumdadır. Bu açıdan İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten

tarafından ele alınış biçimiyle doğrudan ilgilidir. İmkan kavramı Aristoteles'ten İbn Sīnā'ya kadar ilerlemekte ve bir takım değişiklikleri bünyesine almaktadır.⁶⁷⁷

Her şeyin özel bir hakikati olmakla birlikte bu hakikat onun mahiyetidir. En genel anlamda şey, kendisinden haber verilendir. Fiziki anlamda şey'den bahsedildiğinde, var olmayan bir şey veya şey olmayan bir var bulunması mümkün değildir.⁶⁷⁸ Şeyin dış dünyada var olup olmaması mümkündür. Bir şeye madum demek şayet sadece onun fizik dünyadaki yokluğunu ifade ediyor ise, bu yanlış bir söylem değildir. Şey zihinde olmakla birlikte fizik âlemde olmayabilir. Fakat mutlak olarak yoktan bahsediliyorsa o, şey değildir. Çünkü mutlak yoktan haber verilmesi mümkün değildir.⁶⁷⁹ Kendisinden haber

sonra kavramı metafiziğin en temel kavramı haline getiren ilk filozof olduğu söylenebilir. Bkz: Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles' ten İbn Sīnā'ya İmkanın Tarihi*, ss. 195-196.; İslam dünyasında tüm varlıkların tanrıya muhtaç olduğu fikri filozoflar ve kelamcılar açısından ortak bir nitelik taşır. Ancak bu muhtaçlığı filozoflar "imkan", kelamcılar ise "hudus" olarak kavramlaştırmıştır. Bkz: İbn Sīnā, *En-Necāt*, s. 249-50; Erdem - Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazāde'nin Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risāle'si", s. 89.

⁶⁷⁷ Konu hakkında yapılan detaylı çalışma için bkz: Robert Wisnovsky, *İbn Sīnā Metafiziği, Kaynakları ve Gelişimi*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, ss. 253-279, 309-333; Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles' ten İbn Sīnā'ya İmkanın Tarihi*, ss. 33-75, 159-255.

⁶⁷⁸ Wisnovsky, "İbn Sīnā ve İbn Sīnācı Gelenek", s.121.

⁶⁷⁹ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, I, 74-76.; İbn Sīnā'nın şey hakkında ortaya attığı bu teoride Stoacıların etkisi gözlemlenmektedir. Bkz: Fazlur Rahman, "İbn Sīnā'da Mahiyet ve Varlık", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, 2, 2010, ss. 193-209, ss.199-200.

verilemeyen varlık sahasının dışında olan, yani mümteni olandır. Bu bağlamda İbn Sīnā varlık hakkında Zorunlu (vacib), Olurlu (mümkün) ve İmkânsız (Mümteni) olarak üç modaliteden bahsettiği ifade edilmiş olur.⁶⁸⁰

İbn Sīnā bu üç terimin ilk bakışta bir çeşit döngüsellığı düşündürdüğünü kabul etmekle birlikte, aralarındaki en temel olanın Vacib olduğunu belirtir.⁶⁸¹ Çünkü mevcut tasavvur edilmeye en layıktır. Varlık her yokluktan daha iyi bilinendir. Varlığın bilinirliği kendisinden iken yokluk ancak varlığa nispetle bilinebilir.⁶⁸² Mümkün ise, zatı ne varlığı ne de yokluğu gerektiren olarak tasvir edilir. Mümkün bu bağlamda varlık ile yokluğa eşit mesafede bulunan; varlığın ve yokluğun⁶⁸³ eşliğinde bulunandır. Mümteni ise; varlık

⁶⁸⁰ İbn Sīnā'nın Zorunlu ve Mümkün ayrımının metafizik bakımdan ele alındığı ilk metin *el-Hikmetu'l-Arūziyye* isimli eserindedir. C.Kaya'nın da belirttiği gibi, İbn Sīnā zorunlu varlığı, özü ve başkası sebebiyle olmak üzere iki kısımda inceler. Bu ayrım şeyin sürekli veya süreksizlik bakımından sebeplilik kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Bkz: Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles' ten İbn Sīnā'ya İmkanın Tarihi*, ss. 197-198.; Engin Erdem, "İbn Sīnā'nın Metafizik Delili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52, 1, 2011, ss. 97-119, s. 100.

⁶⁸¹ İbn Sīnā, Şifâ: İlähiyyât, s. 36, Erdem, "İbn Sīnā'nın Metafizik Delili", s. 100.; İsmail Köz, "İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi," Ankara Üniversitesi, Sos. Bil. Enst., Felsefe ve Din Bil (2000). s.101

⁶⁸² İbn Sīnā, *el-İlähiyyât*, I,84.; İbn Sīnā, "Risâletu'l-Arşıyye", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, 9, 2000, ss. 641-55,s. 642.

⁶⁸³ Burada kast edilen yokluk, mutlak anlamda yokluk değildir. Mümkünün varlık ve yokluğun eşliğinde olması İbn Sīnā literatüründe "leys" kavramı ile izah edilmiştir. Erdem - Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle'si", s.89.; Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sīnā'nın Metafizik*

açısından ele alındığında varlıksal bir içerimi olmayandır. Bu açıdan mümteni ancak, Mümkün ve Vacib'in anlaşılmasına olanak sağlayan zihinsel bir kategoridir.⁶⁸⁴

Şeyler varlık kazanmalarına göre iki kısımdır. İlki zatı gereği varlığı zorunlu ve illeti olmayan Zorunlu Varlık'tır. İletinin olmaması varlığını herhangi bir illetten almamış olmasındadır. Aksi halde bu Zorunlu Varlık olmayacaktır. Onun varlığı ile aynı derecede bir varlık da yoktur. O ne görelî, ne değişken, ne çokluktan oluşmuş ne de başka varlığa ortak değildir. Zorunlu Varlık tûmellik bakımından birdir. Onun birliği sayıca birliktir.⁶⁸⁵ Türün altına giren fertlerin birliği veçhinde değildir. Onun varlığı da ortak değildir. Şayet bir şey zatı düşünülüğünde nedeninin yokluğu tarzından bir şart ile birlikte olursa o mümteni olur. Diğerî ise, zatı gereği zorunlu ve mümteni olmayan ve varlığı gereği imkânsız olmayandır ki bu Mümkün varlıktır.⁶⁸⁶

Delili, s. 209.; Mümkünün Vacib'e olan nispeti açısından düşünülüğünde; mümkün kendi açısından leys; illeti bakımından da eys tir. Mümkün illetin kendisine iliştiği durumda var olabilir, ancak, henüz var olmamış konumdadır. İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, s. 38.; eş-Şirâzî, *Şerh-u İlâhiyyât-ı Şifâ*, s. 144.

⁶⁸⁴ Köz, "İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi", s. 106-107., Erdem, "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili", s. 100.

⁶⁸⁵ İbn Sînâ'nın Bir kavramına yüklediği anlam, Bir'in sayısal ve ontolojik anlamındaki ifadesi Aristotelyen bir izlenimi bize verirken, Zorunlu Varlık'ı ifade ederken Plotinus'un Bir kavranımın izlerini taşır. Bkz: Kılıç, "Felsefi Düşüncede Bir Kavramı", s. 202.; İbn Sînâ'ya göre Bir kavramı hakkında detaylı bilgi için bkz: Maraş, "İbn Sînâ Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı", ss. 45-54.

⁶⁸⁶ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, I, 104.; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev. Ali Durusoy, İşaretler ve Tembihler, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005, Dördüncü Namat, 174.

Mümkün varlık ise illeti olan ve zorunlu varlık haricindeki diğer varlıklarla eşit varlık düzeylerine sahip olabilir. ⁶⁸⁷ Mümkün varlığın illeti kendisini yokluktan ayırıp varlığa tercih edilmesidir. Mümkün Varlık zorunlu olarak kendisini var edecek başka bir şeye muhtaçtır. Bu durum mümkün varlıkta ya sürekli ya da kendisini zaman belirlenen bir vakit için geçerlidir. Belirli vakitte olmasının yolu ise varlığını zaman bakımından önceleyen bir maddesinin olması iledir. ⁶⁸⁸ Onun varlığını bir başkasına borçlu olmasından dolayı, varlığı veren mümkünün illetidir. Bu nedenle Mümkün Varlık kendi zatından dolayı mevcut olamaz. ⁶⁸⁹ Mümkün Varlık ile ilgili bu ifadeler binaen, İslam kelamcıları ve filozofları arasında en net ayrımlardan birisi de âlemin hudusu veya ezeliyeti meselesidir. İbn Sînâ imkân kavramına verdiği bu izahlar ile âlemin kadîm olmasının gerekliliğine vurgu yapar. İbn Sînâ'ya göre yaratma tartışmasında vurgulanan şey; imkân kavramının hudus kavramını önceleyen bir mantıksal zeminin olmasıdır. Çünkü sonradan var olan (hâdis) her şey, önce imkân halinde bulunmakta iken sonradan varlığa çıkar. Yani imkan söz konusu olduğunda zihnin zorunlu olarak algıladığı zamansal olmayan ezeli bir kavramdır. “Bir şey hâdis olduğu için mümkün olmamış, mümkün olduğu için hâdis olmuştur.” Yani her hâdisin öncelikle imkân halinde bulunmuş olması zorunludur. Bu da hadisi, bir konunun ve kuvvenin öncesidir. ⁶⁹⁰ Bu nedenle Tanrı-âlem bağı, kelâmcıların savunduğu gibi “muhtis-hâdis” ilişkisi değil, “Vâcib

⁶⁸⁷ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, I, 86-89.

⁶⁸⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, I, 104.

⁶⁸⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, Dördüncü Namat, 175.

⁶⁹⁰ Şamil Öçal, *Kemalpaşazâde'nin Felsefi ve Kelâmi Görüşleri*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000, ss. 64-65.; İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, Beşinci Namat, 200.; İbn Sînâ'nın kullandığı kuvve ve konu kavralarına karşılık gelenin heyülâ olduğu kanısındayız.

(Zorunlu)-mümkün (olurlu)” veya “illet (neden)-ma‘lûl (ne denli)” ilişkisi olarak tasvir edilmelidir.⁶⁹¹ Filozoflar bu veçheden âlemin ezeli olduğunu ifade ederken, onun imkân halindeki kıdeminden bahsetmiş olurlar. İmkân halindeki kıdem ise, âlemin heyûlâsının ve suretinin kadîm olmasıdır. Âlemin heyûlâsı, onun kuvve halini temsil eder. Ne zaman heyûlâ ve suret birlikteliği olur, âlem o anda yaratılarak duyulur hale gelir. Bu durum onun kuvve yani imkân halinde varlığının ezeli olduğunu açıklar. Yani âlemin varlık olarak nitelendirilmesi onun imkan haline vurgu yapar ve bu zorunlu bir olgudur. Âlemi yokluk ile nitelemek ise; imkânsızlığı doğurur.⁶⁹² Bu noktada karıştırılan en önemli şey ise; bir şeyin başlangıcı ile bir şeyin yaratılmasının farklı şeyleri ifade ediyor olmasıdır. Gaven Kerr bir şeyin başlangıcını o şeyin meydana geldiği zamanı betimlerken, bir şeyin yaratılması o şeyin varlığa çıkma tarzını betimlediğini ifade eder. Bu bakımdan bir şeyin yaratılması, o şeyin varlığa çıkarılması; bir şeyin başlangıcı ise o şeyin içinde meydana geldiği zamanı işaret eder. İkincisi olmadan birincisi gerçekleşebilir; ancak birincisi olmadan ikincisi gerçekleşemez.⁶⁹³

⁶⁹¹ Erdem, Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde’nin “Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle”si, s. 90.

⁶⁹² Erdem, Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde’nin “Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle”si, s. 95.

⁶⁹³ Gaven Kerr, "A Thomistic metaphysics of creation", *Religious Studies*, 48, 3, 2012, ss. 337-56, s. 4.; Erdem - Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde’nin Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle”si", s. 100., Bu konuda İbn Sînâ almeın ezeliiliği fikrini benimsemektedir. Alemin ezeliiliği fikrinin zaman teorsisi açısından ve buna bağlı olarak Tanrı’nın bilme konu olan varlıklar hakkındaki bilgisinde sorun çıkaracağını iddia edenler de vardır. Kou hakkında detaylı bilgi için bkz: Zikri Yavuz, "İbn Sînâ, Ezelilik ve Özgür İrade," *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu (Bildiriler)*,

Şunu belirtmek gerekir ki; İbn Sīnā'nın genel olarak "Zorunlu Varlık" ve Mümkün Varlık" ayrımı Tanrı ile O'nun dışında kalan tüm varlıklar arasında kurduğu ontolojik bir ayrımdır. Bu ayrım aynı zamanda İbn Sīnā'nın mutlak basitliğe sahip biricik Tanrı'nın varlığının da bir kanıtı olarak tasarlanmıştır.⁶⁹⁴ Zorunlu Varlık'ın Mümkün'e varlık vermesi bakımından mümkün varlık zorunlu varlığa yani illetine göre zorunlu olmalıdır. Bir diğer anlamıyla Mümkün Varlık illetine kıyasla zorunlu olmadıkça var olamamaktadır. Varlığı zorunluya nispetle zorunlu olan, kendisine nispetle mümkün konumunu korumaktadır.⁶⁹⁵ Nedenli olan her şey ortada olandır. Yani o bir neden iledir veya bir şeyin nedenidir. Bir şeyin nedeni durumunda iken de kendisi başka bir neden ile diğerine neden olmuştur. Nedenler ve nedenliler birbirine zincir misali bağımlı durumundadır. Bu neden zinciri, kendisinin varlığı için hiçbir nedene ihtiyaç duymayan ve temelde tüm nedenlerin nedeni olan bir zorunluda son bulmak durumundadır.⁶⁹⁶ Çünkü

editör. Mehmet Mazak and Mehmet Özkaya, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009. s. 344.

⁶⁹⁴ Bkz: Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", *Medieval and Renaissance Studies*, 4, 1958, ss. 1-16,; Alfred R. Irvy, "Fārābī ve İbn-i Sīnā'nın Metafiziğindeki Yeni-Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi," *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fārābī, Beyrūnī, ve İbn Sīnā Farabi, Beyruni, ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 1985. s. 165.

⁶⁹⁵ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, I, 90-93.; İbn Sīnā, *el-İşārāt ve 't-Tenbīhāt*, s.128.

⁶⁹⁶ Nedensellik konusu İbn Sīnā'ya göre, Aritoteles'te olduğu gibi, metafizik alanda incelenmesi gereken bir konudur. Her ne kadar fizik bölümünde fiziksel nedenlerden bahsedilmiş olsa da, asıl bağlamda nedensellik metafiziğin ilgilenmesi gereken bir alan olarak görülmüştür. İbn Sīnā, *En-Necāt*, s. 136; İbn Sīnā, *es-Semā 'u't-Ṭabī'ī*, I, 25; Aristoteles, *Fizik*, 79-81, Ömer Türker, "İbn Sīnā Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin

sonsuz bir nedensellik zincirinin olması mümkün değildir. Bu nedensel zincir de nedensiz olan Tanrı'da son bulur.⁶⁹⁷ Sebep varlıkta önce gelirken, varlıktan önce veya varlık bakımından daha önce gelen yoktur. Zorunlu Varlık varlığa gelişi Zorunlu Varlık olması nedeniyle ise o takdirde ondan başka zorunlu varlığın bulunmasından da söz edilemez. Zorunlu Varlık bir çeşit toplamdan veya karışımdan da meydana gelemez. Çünkü böylesi bir durumda o kendisini meydana getiren şeyler olmadığında yokluğu düşünülebilen olacaktır. Bu durumda da onda çokluk meydana gelir ki bu muhaldir. Varlığı duyulur cisme taalluk eden ve başka bir nedenden dolayı var olan ise, heyülâ ve surete bölünerek çokluğu meydana getirir. Hiçbir şeyin mahiyetinde Zorunlu Varlık, onunla ortak bulunamaz. Zorunlunun dışındaki tüm varlıklar mahiyeti varlığını imkânını gerektirir. Varlık ise ne mahiyettir ne de onun bir parçasıdır.⁶⁹⁸ Yani bir şeyin mahiyetinin kavranması için onun varlığı şart değildir. Varlık mahiyetin üzerine gelip çatandır.

Temellendirilmesi ve Metafizikteki İşlevi," *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu (Bildiriler)*, editör. Mehmet Mazak and Nevzat Özkaya, İstanbul, İBB Kültür A.Ş. Yayınları, 2009. s. 318.;

⁶⁹⁷ İbn Sînâ nedensellik üzerine yaptığı bu yorumda özellikle neden zincirinin sonsuz olmayacağı vurgusunu yapar. Bu aynı zamanda John Philoponus'un ve Aquinas'ın da öne sürdüğü bir delildir. Bkz: Netton, *Allâh Transcendent*, s. 151.

⁶⁹⁸ Varlık – mahiyet ayrımında dört sebep teorisi, mahiyetlerin sebepleri (maddî ve surî sebep) ve varlığın sebepleri (faîl ve gaye sebep) şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutulmaktadır. Bkz: Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles' ten İbn Sînâ'ya İmkanın Tarihi*, s.208.

Zorunlu varlık ise mahiyeti ve varlığı farklı tarzlarda düşünülemezdir.⁶⁹⁹ Onun mahiyetinin kavranması varlığının kavranmasıdır. Bu nedenle onun mahiyetini tanıması da yoktur. Tanımı olmayanın cinsi ve faslı da yoktur.⁷⁰⁰

İmkân, ayüstü ve ayaltı alemdeki tüm mümkünler için geçerli bir kavramdır. Bu mertebedeki tüm varlıklar için mahiyet-varlık ayrımından bahsedilebilmektedir. O halde, ayüstü âlemdeki varlıklar (akıllar ve göksel cisimler) ile ayaltı alemdeki varlıklar (dört unsurdan meydana gelenler) arasındaki farklılığı belirleyen nedir? İbn Sînâ, ayüstü alemi zaman açısından ezelî, öz açısından sonradan meydana gelmiş; ayaltı alemi ise, öz ve zaman açısından sonradan meydana gelmiş şeyler olarak betimler. Ayaltı alemdeki varlıkların bilfiil varlıklarını önceleyen ve heyülâda bulunan imkan halleri vardır. Ayüstü alemdeki maddesel ilişki içerisinde olan göksel cisimlerin, ayaltındakilerin bilfiil varlıklarını önceleyen heyülâları bulunmamaktadır. Yanı sıra ayüstü alemdeki göksel cisimlerin tek tip suretleri olduğundan, gerçekleşmemiş olan herhangi bir imkan hali onlarda bulunmamaktadır.⁷⁰¹ Bu bağlamda bizce, heyülâ imkan konumunda olanın duyulur âleme geçmesine maddesel kaynak oluşturan bir şeydir. Heyülâ, Akıl âleminin dışındaki tüm mümkünlerin kuvvesi konumundadır.⁷⁰² İbn Sînâ'ya göre imkân ve

⁶⁹⁹ İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın mahiyet varlık ayrımını gerektirmemesini, O'nun hiçbir nedeni olmadığı gibi özellikle fâil nedeninin olmayışı ile ilişkilendirir. Bkz: İbn Sînâ, *Risâletü'l-Arşîyye*, s. 643.

⁷⁰⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Dördüncü Namat, 188-189.

⁷⁰¹ Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles' ten İbn Sînâ'ya İmkanın Tarihi*, ss.212-213.

⁷⁰² İbn Sînâ'ya göre bir şeyi imkanından bahsetmek, onun var olan maddesinden bahsetmektir. Bu ifadeye dayanarak fiziki varlık alanına çıkmamış olan şeyin, varlığının heyülâda bulunduğunu ifade etmiş oluruz. Bkz: İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 168-169.; Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles' ten İbn Sînâ'ya İmkanın Tarihi*, ss.16-217.

kuvvenin mevzusu heyülâdır. Çünkü heyülâ, özü bakımından, kendisinde herhangi bir fiilin olmadığı ancak oluşacak fiillerin kuvvesidir.⁷⁰³ Zorunlu Varlık ile ilişkisi ise, doğrudan değil varlığını O'ndan alması bakımından nedensel bir ilişkidir. Çünkü heyülâda bulunan tüm kuvveleri fiile geçiren suretlerin nihai kaynağı zorunlu varlıktır.⁷⁰⁴ Çalışmamızın devamını, İbn Sînâ'nın cevher tanımlamaları açısından heyülânın izahı oluşturacaktır.

3.2.2. Heyülâ – Cevher, Cisimsel Cevher İlişkisi

Cevher; mevcutların kısımların ilkidir. Bu açıdan cevher ya cisimdir ya da cisim değildir. Şayet cisim değilse cismin ilkesidir. Bu takdirde o varlığı bir hal ile tamamlanan heyülâ-maddedir.⁷⁰⁵ Heyülâyâ ilişkin ve ona yüklenen surettir. Heyülâ içinde ateşin tabiatı bulunan asıl, suret ise ateşlik hakikati veya ateşlik tabiatı gibidir.⁷⁰⁶ Cevher, cismin ilkesi de değilse tamamen cisimden ayrı bir şeydir. Bu takdirde o hareket ettirme şeklinde cisimlerle tasarruf ilişkisindedir. Bu yönden cevher, Nefs olarak karşımıza çıkar. Veya her açıdan maddeden ayrıktır ve bu açıdan da cevher, Akıl olarak nitelendirilir.⁷⁰⁷

⁷⁰³ Ayaltı alemde meydana gelecek olan her türlü mümkün varlığın kuvvesi heyülâda bulunur. Bkz: İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 431.

⁷⁰⁴ Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles' ten İbn Sînâ'ya İmkanın Tarihi*, s.216.

⁷⁰⁵ İbn Sînâ, *Dānişnâme-i Alāī*, 38.; İbn Sînâ heyülâ için *Dānişname-i Alāī* eserinde heyülâ kavramı kullanırken *el-İlâhiyat* eserinde madde kavramını kullanmıştır., *Hudūd* risalesinde ise, heyülâ olarak kullanmıştır. Bkz: İbn Sînâ, "er-Risāletu'l-Ḥudūd," *Tis 'u resāil fi 'l-hikme ve 't-tabī'iyāt*, Mısır, 1989. Ss.83-84.

⁷⁰⁶ İbn Sînâ, *Dānişnâme-i Alāī*, 38.

⁷⁰⁷ İbn Sînâ, *el-İlâhiyat*, I, 134.; İbn Sînâ, Tanrı'nın maddi yapıya sahip bir cevher olmadığını açıkça ifade eder. Parviz Morewedge, "The Logic of Emanationism and

Cisim madde ve suretten oluşan en, boy ve derinliği olan cevherdir. Eni, boyu ve derinliği ifade eden çizgilerin hepsi bir çeşit yüzeyi meydana getirirler. Yüzey ise cismin sonlu olduğunu belirten özelliştir. Yanı sıra cismin bölünebilir olması da onun illaki bilfiil olarak bölünmesi değil, kendisinde bölünebilmeyi kabul eden bir yönün bulunmasıdır.⁷⁰⁸ Cismin bölünemez olması ise, kendi doğasından olmayıp kendisine ilişen bir sebep ile mümkündür.⁷⁰⁹ Cisimdeki en, boy ve derinlik kavramları da bu şekildedir. Yani bir cisimde bilfiil olarak bu çizimlerin hepsinin bulunması bir zorunluluk değildir. Çünkü cismin özelliklerini belirleyen onun suretidir. Yani cismi cisim yapan surettir. Cisimdeki bu boyutların hepsi onun niceliksel yönlerini ifade eder. Boyutlar aynı zamanda cisme bizzat bitişiktirler. Cisimlerde bölünmeyi, boyutları, bitişmeyi ve bu bitişmeye konu olan sınırlara konu olan bir şeyin olması gerekir. Cismin sureti suret olma bakımından kendisinden farklı bir şeye ilişir. Temelde cisim kendisine kuvvesini veren ve fiilini veren şeyden teşekkül bir cevherdir. Cisme fiilini veren onun sureti iken, cismin sahip olduğu bilkuvvelik onun maddesidir. Bu madde heyülâdır.⁷¹⁰

Şūfism in the Philosophy of Ibn Sīnā (Avicenna), Part I", *Journal of the American Oriental Society*, 92, 1, 19712, ss. 467-76, s.3.; Tanrı'nın cevher olması konusunda ise, Fārābī ve İbn Sīnā, Platonyen çizginin dışında Aristotelyen bir çizgiyi benimsemektedirler. Çünkü Plotinus, Bir'in cevher olarak nitelemenin, O'nun basitliğine mani olan bir yapıyı tarif ettiğini düşünmektedir. Bkz: Plotinus, *The Enneads*, V, 4, 3.; Deniz, "Fārābī'nin Tanrısı," s.3.

⁷⁰⁸ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, I, 135-143.

⁷⁰⁹ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, I, 150-151.

⁷¹⁰ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, I, 152. Metinde kast edilen madde için heyülā kavramı kullanılmıştır.

Heyūlānın cevher olması onun bir konuda bulunmayan şey olmasıdır. Onun şey olması bilfiil olmasını zorunlu kılmaz. Heyūlānın bu anlamda sureti olmaz. Sahip olduğu zannedilen sureti ise, onun istidatlı ve kabil olmasıdır. Yani heyūlā cisim gibi kuvve ve fiilden oluşmuş bir şey değil, sırf kuvve olandır. Bu sebeple heyūlānın kendisiyle bilkuvve veya bilfiil olduğu bir hakikatinden bahsedilemez.⁷¹¹ Yani sıra heyūlā mücerred olduğundan, onun faslı da bilinemez.⁷¹² Heyūlāya ancak dışardan gelen bir şey onu bilfiil konuma geçirdiği için bilfiil konumda iken de kendi zatı gereği bilkuvve onda devam eder.⁷¹³ Dışarıdan heyūlāya gelen bu hakikat ise surettir.⁷¹⁴ Cismani suret maddeye muhtaçtır. Çünkü cisimliliğin cismi ortaya koyabilmesi için onun ilişmesi gereken bir maddeye ihtiyacı ortadadır. Sonuçta cisim madde ve suretten telif bir yapıda olmak zorundadır.⁷¹⁵ Bu sebeple de cisimsel maddenin sureti olmadan bilfiil var olması mümkün değildir. Heyūlā suretlerden hali kalamaz.⁷¹⁶ Yani şeyde bilfiillikten söz etmek için onun

⁷¹¹ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, I, 154. Metinde kast edilen madde için heyūlā kavramı kullanılmıştır.

⁷¹² İbn Sīnā, *el-Mubāhasāt*, 794.

⁷¹³ İbn Sīnā, *el-İşārāt ve't-Tenbīhāt*, Birinci Namat, 93-95.

⁷¹⁴ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, I, 155. Metinde kast edilen madde için heyūlā kavramı kullanılmıştır.

⁷¹⁵ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, I, 159. İbn Sīnā, metinde “madde” kavramını kullanmıştır. Bizim de tercihimiz aynı yöndedir. Çünkü filozofun kast ettiği madde, fiziksel düzlemdeki maddedir.

⁷¹⁶ İbn Sīnā, *el-İşārāt ve't-Tenbīhāt*, Birinci Namat, 91. Metinde heyūlā kavramı kullanılmıştır.; İbn Sīnā, *Dānişnāme-i Alāī*, 43. Dānişnāme'nin metininde heyūlā yerine “madde” kavramını tercih edilmiştir. Bu tercih bizce, kavramların birbiri yerine

madde ve suretinden bahsetme zorunluluğu vardır. Fakat heyülâ için bir çeşit suretten bahsetmek mümkün değildir.⁷¹⁷ Heyülâ'nın suretle olan bu ilişkisi, onun suretle birleimi ve ayrılmayı gerçekleştirebilir bir yapıda olmasındandır. Heyülânın suretle birleşmesi, bir suretin ona ilişmesi ile mümkün iken, ayrılması ise zıt bir suretin heyülâyâ gelmesiyle diğer suretinden sıyrılan heyülânın yeni sureti kabul etmesidir.⁷¹⁸

Cisim aynı zamanda bir mekânda bulunmak durumundadır. Çünkü mekân şeyin kendi yerinde olması demektir. Bir şeyin altta olması, üstte olmasından kasıt budur.⁷¹⁹ Bu sebeple her şeyin kendine özgü bir mekânı vardır. Fakat cismin bir mekânda bulunması onun cisim olmasından kaynaklı değildir. Şayet öyle olsaydı tüm cisimlerin aynı mekânda olması gerekirdi. Bu nedenle cismin mekânda bulunmasının zorunluluğu suretinden kaynaklıdır.⁷²⁰ Cisimsel madde suret ve heyülânın birlikteliği ile bir mekânda bulunmak durumundadır. Heyülâ için konumdan bahsedilebilmesi ancak cismani suretin onunla birlikte olduğu durum için geçerlidir. Suret heyülâ için tıpkı yeryüzünün parçaları gibi aynı tümelin parçaları için olan tikel konumlardan özel bir konumu belirler.⁷²¹ Cisimsel

kullanımını teyit etmekle birlikte, Dânişnâme'nin doğa bilimleri bahsinde incelenmesinden dolayı da tercih edilmiş olabilir.

⁷¹⁷ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, I, 160. İbn Sînâ metinde “Son maddenin madde ve suretten mürekkebe olmadığını” ifade eder. Buradaki son maddeden kastı, suret ve maddeden mürekkebe olmamasından dolayı heyülâdır. Ancak İbn Sînâ'nın metince tercih ettiği kavram “madde”dir.

⁷¹⁸ İbn Sînâ, *‘Uyūnu’l-Hikme*, ss.48-49.

⁷¹⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 44.

⁷²⁰ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, I, 182.

⁷²¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, Birinci Namat, 88-89.

madde suretinden aynı kalmaz. Onu ancak zihinde ayırmak mümkündür. Zihinde madde ise, madde olmadan o cismin suretinin tahayyül edilmesidir.

3.2.3. Kuvve ve Fiil Bağlamında Heyülâ'nın İspatı

Mevcutlardan iki şeyin birbirini meydana getirmesi bakımından biri diğerinde önce veya sonra gelebilmektedir. Örneğin Bir'den çoğun çıkması hadisesinde çokun varlık kazanmasının nedeni Bir'dir. Fakat Bir'in varlığı çoğun mevcut olmasına bağlı bir çıkarım değildir. Çok olsa da olmasa da Bir vardır. Burada kasıt Bir'in çoka varlık verip vermemesi değil, çoka Bir'den terkip olmak suretiyle varlık verilmesi açısından Bir'e olan ihtiyaçtır.⁷²² Bu durumda Bir illet, Bir'in dışındakiler de malul konumundadır. Her malul illet varlığı ile zorunludur. Neticede illetin varlığından malulün varlığı zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. İlet ve malul zamanda veya dehirde bir arada olmakla birlikte malulün varlığı illetin varlığı olmaksızın olamazken, illetin varlığı malule bağlı değildir. İletin varlığı malulün varlık kazanma sebebi olması bakımından, illet malulden öncedir.⁷²³ Var olması bakımından illete ihtiyaç duyan malul, illetin olmaması durumunda da varlık alanına çıkamayacaktır. Yani illetin ortadan kalkması malulün yokluğunu beraberinde getirir. Ayaltı alemdeki malüllerin de aynı şekilde illeti olmak zorundadır. Bir şey olacakken kuvvesine ihtiyaç duyar. Bu kuvve heyülâdır. İlet ve malul ilişkisinin izahında kuvve ve fiil kavramlarının incelenmesi ve birbirleri arasındaki ilişkinin analiz edilmesi konuyu daha açık hale getirecektir.⁷²⁴

⁷²² İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, I, 365.

⁷²³ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, I, 368.

⁷²⁴ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, I, 374-376.; İbn Sīnā 'Uyūnu'l-Hikme eserinde madde ve heyülâ kavramlarını birlikte zikretmiştir. Bkz: İbn Sīnā, 'Uyūnu'l-Hikme, ss.51-52.

Kuvvenin zıddı zayıflık, kuvvenin ihtiyaç durumunda işlev görmesi kudret ve bunun zıddı da acizliktir. Bir şeyde irade olmasa bile başkalaşımın ilkesi olan yapmak ve yapmamak imkânına sahip olunan şey güç olarak ifade edilmiştir. Yapmak ve yapmamak durumunun da karşılığı bir şeyin imkân halinde olmasıdır. Yani kuvve varlığa gelme veya gelememe imkânıdır. Bu nedenle imkân “bilkuvve mevcut” olarak nitelendirilmektedir.⁷²⁵

Kuvvelerin bazısı doğa, bazısı adet, bazısı sanat, bazısı da tesadüf ile meydana gelir. Sanat yoluyla meydana gelen kuvveler bir amaca binaen oluşturulan şeylerdir. Adeten oluşan kuvve de ise sanatla oluşanların ötesinde şehvet, öfke ve düşünceden meydana gelen maksadı adetten ibaret olan fiillerden oluşanlardır. Doğa sayesinde meydana gelen kuvveler ise cansız ve canlı cisimlerde meydana gelebilir. Bazı düşünürler kuvve ve fiilin bir arada bulunduğunu ikisinden herhangi birinin diğerini öncelemediğini savunmuşlardır. Bu İbn Sînâ’ya göre yanlış bir kanıdır. Şayet kuvve ve fiil aynı anda birlikte bulunacak olursa, oturan bir kişinin ayağa kalkma gücünün kendisinde olmadığını söylenmiş olur. Ancak kişi otururken bile ayağa kalkma onda mevcut olan bir kuvvedir ki dilediği zaman bunu gerçekleştirebilsin. Aksine var olması mümkün olan aynı zamanda var olmaması da mümkün olmalıdır. İmkan kavramı bu iki olguyu da gerçekleştirecek kuvveyi tanımlar. Bir kuvvenin zıddını inşa edememesi veya bir şeyde farklı kuvvelerin bulunmasını inkâr etmek o şeyde tek bir kuvvenin olmasını zorunlu kılar ki o zaman o şey imkân değil zorunlu kavramı altında incelenmesi gerekir.⁷²⁶

Bir şeyin bir konuda veya konudan değil, kendi başına var olan bir şeyin daha önceden var olmaması mümkün değildir. Mümkünün var olabilmesi onun bir konuya

⁷²⁵ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, I, 377-381.; İbn Sînâ, *‘Uyûnu’l-Hikme*, s.47.

⁷²⁶ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, I, 390-391.

ilişmesi ile. Cismin heyülâ ve suretten meydana gelmesi bu şekildedir. Mevzuda bulunmayan her cevher bir mahaldedir veya değildir. O bir mahalde bulunmazsa ya da kendisinde herhangi bir bizatihi biri mahal olursa o mutlak heyülâdır.⁷²⁷ Kimi şeyler kendi başına var olan ancak başkasından veya başkasının varlığı ile birlikte var olur. Bedenin meydana gelmesi ile birlikte onda oluşan düşünen nefis bu şekildedir.⁷²⁸ Nefis bedensel bir konunun bulunmasıyla meydana gelir. Nefsin var olma imkânı suret ve heyülânın birlikteliğinden meydana gelen şeydir. Yani o cisme tahsis edilmiştir. Nefis bu şekilde var olmamış iken varlığı imkân halindedir.⁷²⁹

Doğal cismin yani tesadüfi veya bir başka şeyin zorlaması ile meydana gelmemiş olanın kendine özgü bir kuvvesi vardır. Cismin sahip fiiller cisimdeki heyülâdan gelen kuvvelerdir. Yani her cismin kendine özgü işi gerçekleştirebilmesi için kendine özgü maddesinin olması gerekir. Çünkü fiilin gerçekleşmesini sağlayan suret fiili gerçekleştireceği kuvveyi ancak o şeyin maddesinde var ise meydana çıkarabilir.⁷³⁰

Her oluşanın maddi bir ilkesi olmak durumundadır. Çünkü fiziksel alanda yok iken var olan her şeyin mutlaka bir maddesi olması gerekir. Fiziksel alanda var olmayan şey imkân dahilinde var olmadıkça fiziksel alanda varlık sahasına çıkma şansı yoktur. Aksi halde o varlığı kendisinde imkânsız olan olurdu ki bu durumda hiçbir şekilde fiziksel sahada var olması düşünülemezdi. Burada kast edilen Zorunlu Varlığın o şeyi var etmeye güç yetirememesi değil, gücün konu olacağı bir imkânın olmayışıdır.⁷³¹ Yani zorunlu

⁷²⁷ İbn Sînâ, “En-Necât”, s. 181.; İbn Sînâ, ‘Uyûnu’l-*Hikme*, s.48.

⁷²⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, I, 393.

⁷²⁹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, I, 394.

⁷³⁰ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, I, 395.

⁷³¹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, I, 399.

varlığın haricindeki her şey ya mümkündür ya da imkânsızdır. Mümkün varlığının imkânınca öncelediği şeydir. Yani imkân bir konuda bulunan bir anlam olmakla birlikte o konuya ilişmiştir. Onun iliştiği bu konu ise heyülâdır. Her fiziksel alanda sonradan meydana gelen şey madde tarafından öncelenmiştir.⁷³²

Maddenin öncelemesinden kasıt fiziksel alandaki tikel cisim için geçerlidir. Yani cisimsel madde söz konusu olduğunda kuvve fiilden öncedir. Fakat tümel anlamda yani gerçek anlamda fiil kuvveden öncedir.⁷³³

3.2.4. Heyülâ Bağlamında İletlerin Analizi

İletler ve maluller mevcuda mevcut olması bakımından ilişen şeylerdir. Bunlar Suri, Maddi, Fâil ve Gayi olmak üzere temelde dört kısımda incelenmektedir.⁷³⁴ Suri illet şeyin varlığının parçası olan ve şeyi bilfiil o şey yapandır. Maddi (unsuri) illet, aynı şekilde şeyin bir parçası olan ve şeyi bilkuvve yapan, şeyin varlığının bilkuvve kendisine yerleştiğidir. Şeyin bilfiil var olması bir zorunluluk değildir. Şeyin zihindeki varlığı kuvve halindeki varlıktır. Bilfiil var olabilmek için ise surete ihtiyaç duyar. Bunlar nedeninin zatı içinde olan nedenlerdir.⁷³⁵ Fâil illet, kendi zatından farklı bir varlık

⁷³² İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, I, 401.; İbn Sînâ'nın metinde madde kavramını kullanması oldukça yerindedir. Çünkü hâdis söz konusu olduğunda, fizik âlemdeki oluştan bahsedildiği vurgulanmıştır.

⁷³³ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, I, 407.

⁷³⁴ İbn Sînâ illetlerin beş tane olduğunu ancak beşinci illet olarak saydığı “mevzu”nun şeyin meydana gelmesinde maddi illet ile müşterek kullanıldığını ifade eder. Bu sebeple biz, illetleri dört kısımda incelemeyi tercih ettik. Bkz: İbn Sînâ, *‘Uyūnu’l-Ḥikme*, s.52.

⁷³⁵ İbn Sînâ, *Dānişnâme-i Alâi*, 50.

verendir. Gayi illeti ise, kendisinden ayrı olan bir şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği şeydir. Şeyin kendisinden dolayı olduğu gayi illet mahiyeti ve anlamıyla fâil nedenin nedenselliğinin illeti ve kendi varlığında onun nedenlisidir. Bir anlamda fâil illet ğāi illetin varlığının bir tür nedenidir.⁷³⁶

Heyūlā şeyin varlığının bir parçası olmakla birlikte bilfiil olmayan ki -şeyin parçası her zaman bilfiil olmak durumunda değildir- yalnızca bilkuvve olandır. Şeyin parçasının bilkuvve olması ise onun suretinin kast edildiği durumdur. Heyūlā ve suret şeyin varlığının sebeplerindedir. Şayet sebep, o şeyin varlığının bir parçası değilse, ya kendisi için olunan olur ki bu, gâyedir. Ya da kendisi için olunan değildir ki bu da, fâildir. Bu durumda o şeyin varlığı fâil sebepte bilaraz olarak bulunur. Bunların dışında bir sebep daha eklenir. Maddi neden olarak isimlendirilen bu neden, şeyin parçası olarak kabul edilen illeti, suretin bileşiğinin ilkesi olarak ele alınmalıdır. Yani maddi neden cisimsel madde için heyūlā hükmünde olandır. Metafiziksel madde için ise heyūlā zatı bakımından bilkuvve olduğundan ilke konumunda değildir. Onun ilke olması ancak bilaraz olarak mümkündür.⁷³⁷

Suret malule bilfiil varlık vermesi bakımından yakın ilke konumundadır. Bu illetlik sadece suretin kendi başına yapmış olduğu bir iş değildir. Şayet bu şekilde olacak olursa, suret heyūlāyı kuvveden fiile geçiren bir sebep olmaktan ziyade heyūlānın fâil illeti konumunda olur. Bir bakıma suret fâil illetin bir parçası konumunda kabul edilmiş olur. Fakat cisimsel madde için ise suret gerçek anlamda suri illet konumundadır. Yani

⁷³⁶ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 522-523.; İbn Sīnā, *el-İşārāt ve't-Tenbīhāt*, Dördüncü Namat, 170-172.

⁷³⁷ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 524-525.; Metinde heyūlā kavramı kullanılmıştır.; İbn Sīnā, “En-Necāt”, s.191.

suret maddenin sureti olmakla birlikte heyūlānın suri illeti değildir. Cismanî suret ve onunla birlikte kaim olanlardan herhangi biri kesinlikle heyūlānın varlığının sebebi veya mutlak aracısı değildir.⁷³⁸ Heyūlā ve suretin zatı birbirine taalluk etmez. Aksi halde onlardan her biri diğerinin varlığını tamamlamak zorunda olurdu. Bu ise yanlış bir kanıdır.⁷³⁹

İbn Sīnā felsefesinde önemli iki kavram; varlık ve mahiyettir. İbn Sīnā'nın yaptığı bu ayrımın temellerinin Aristoteles'e dayandığını iddia edenlerin yanı sıra, ilk defa İbn Sīnā'nın sistematize ettiğini ifade edenler de vardır.⁷⁴⁰ Her mümkün için varlık ve mahiyetten söz etmek gerekir. Mahiyet mümkünün varlığının önce yok iken sonra olması bakımından değil o mahiyetin varlığı olması bakımından ele alınmalıdır. Mahiyet ve varlığın birlikteliği malulün kendisidir. Yani malul varlık veren şeye bizzat varlığın kendisi nedeniyle muhtaç konumdadır. Bu bakımdan malul varlık verene her şekilde muhtaçtır.⁷⁴¹

⁷³⁸ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 525. Suret vurgusunun yapıldığı bu bölümde madde ve konu kavramları aynı düzlemde kullanılmıştır.; İbn Sīnā, *el-İşārāt ve 't-Tenbīhāt*, Birinci Namat, 95. Metinde heyūlā kavramı kullanılmıştır. İbn Sīnā'nın *el-İlāhiyāt* kitabında madde kavramını heyūlā için sıklıkla kullanırken, *el-İşārāt* kitabında sıklıkla heyūlā kavramını tercih ettiğini tespit ettik.

⁷³⁹ İbn Sīnā, *el-İşārāt ve 't-Tenbīhāt*, Birinci Namat, 99-100.

⁷⁴⁰ Konu hakkındaki tartışmalar için bkz: Parviz Morewedge, "Felsefi Analizler ve İbn Sīnā'nın Varlık-Māhiyet Ayrımı", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 2016, ss. 167-84, ss. 168-170.

⁷⁴¹ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 534.

Fâilin etkide bulunması gereken bir maddeye ihtiyaç duyduğu açıktır. Her hadis madde ileldir. Fâilin maddeye etkisi bazen aniden, bazen hareket ettirme ile bazen de hareketin ilkesi olarak gerçekleştirir. Fâil kimi zaman zatıyla fâil olur. Örneğin sıcaklık şayet maddeden mufarık bir şekilde mevcut olur ve etkide bulunursa bu etki yalnızca onun sıcaklık olması bakımındadır. Fâil kimi zaman ise bir güç ile etkide bulunur. Bu durumda ise sıcaklık etki eden ateşin gücüyledir.⁷⁴² İletler kendi tarzlarında malule etki ettikleri gibi başka bir varlıkla malullerin illeti olabilirler. İletlerin kendi tarzında etki etmesi ateşin ısıtması iken başka varlıkla etki etmesi hareketin ısıtması şeklindedir.⁷⁴³ Tüm bu sözlerin ifade ettiği illetin malulden daha gerçek bir hakikatinin olduğudur. Başkasına varlık veren ilke varlığı alan malulden daha gerçektir.⁷⁴⁴

Bir şey başka bir şeye şu tarzlarda maddi illet konumunda olabilir:

- a) Bazen şey kendisine ilişen şeyi kendisinde bir değişiklik olmaksızın ve kendisinde herhangi bir şey ortadan kalkmaksızın kabule hazır olmasıdır. Yazıya kıyasla levhanın durumu bu şekildedir.
- b) Bazen şey kendisine ilişen şeyi hareket dışında mekân ve nicelik gibi herhangi bir şeyi değiştirmeksizin kabule hazır olmasıdır. Adama nispetle çocuğun durumu bu şekildedir.
- c) Bazen odunun divana nispetle durumu gibidir. Divanı oluşturmak için odunun yontulması onun cevherinde bir eksikliği meydana getirmez.

⁷⁴² İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 549. Maddeden ayrık olduğunun vurgulanması için sıcaklık örneği verilmiştir.

⁷⁴³ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 551.

⁷⁴⁴ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 567.

- d) Bazen siyahın beyaza nispetle durumu gibidir. Siyahın cevheri bozulmadan başka bir hale geçerek niteliğini kaybetmesi söz konusudur.
- e) Bazen havaya nispetle suyun durumu gibidir. Suyun bozuluşa tabi olmasından hava meydana gelir.
- f) Bazen spermanın canlıya nispetle durumu gibidir. Meninin canlılık suretini kabule hazır hale gelmesi için kendi suretlerinden defalarca sıyrılması gerekir.
- g) Bazen ilk maddenin surete nispeti gibidir.⁷⁴⁵ Madde sureti kabul hazır olması bakımından suretle bilfiildir.
- h) Bazen helile ağacının macuna nispeti gibidir. Macunun meydana gelmesi yalnızca helile ağacından değil, onunla birlikte başka şeylerdendir.
- i) Bazen odun ve taşın eve nispeti gibidir. Bu bir bakıma helile ağacının macuna nispeti gibi olmakla birlikte aradaki fark, macunun hal değiştirmesidir.⁷⁴⁶

Maddi illetin tahakkuk ettiği alanlar bu şekilde incelendiğinde, kuvvenin tek başına veya başka şeylerle birlikte taşındığı ortaya çıkmıştır. Kuvve tek başına taşınan bir şey olduğunda kendisinden olan şeyde yalnızca bilfiil o şey olma durumu ortaya çıkar. Bu şey bilfiil var olmak durumundadır. Çünkü o şeyin varlığı olmadığında kendisinde meydana geleni kabule hazır olmadığı sonucu ortaya çıkar. Şeyin sahip olduğu kuvvenin yerine başka bir suretin gelişi şayet onu ortadan kaldırıyorsa bu sefer o şey hal değişimine

⁷⁴⁵ İbn Sīnā metinde “İlk Madde” kavramını kullanmaktadır. Buradaki kastın heyūlā olduğu açık olmakla birlikte İlk Madde kavramının heyūlā kavramı yerine de kullanıldığı tespit edilmiştir. İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 568.

⁷⁴⁶ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 568.

uğramış olur.⁷⁴⁷ Kuvveyi başka şeylerle birlikte taşıma durumu incelendiğinde, o şeyde terkip ve birleşim söz konusudur. Bu durumda ortada ya toplanmaya bağlı bir terkip ya da bir çeşit niteliksel dönüşümden söz edilmelidir. Kendisinden oluşun terkip ile gerçekleştiği ve kendisi de kendisinden oluşan şeyde bulunana uskutus denilmektedir. Yani uskutus şeyin en son çözülmeye uğradığı şeydir. Uskutus aynı zamanda suretlere bölünemeyen şeydir.⁷⁴⁸

Unsur tıpkı heyulâda olduğu gibi kabule hazır bir varlıktır. Onun kabul ettiği şey ise surettir. Fakat ona suretin yerleşmesi kendisinden değil başka bir sebepten kaynaklanmaktadır. Unsurdaki hareketin ilkesi onun zatı ise, bu onun doğası gereği olan bir şeydir. Ancak unsura hareket dışarıdan geliyorsa bu durumda onun hareketi doğal olmayan harekettir.⁷⁴⁹

3.2.5. Zorunlu Varlık, Akılların ve Âlemin Sudûru Bağlamında Heyulâ'nın Varlıksal Konumu

İlk'e⁷⁵⁰ yalın anlamıyla Akıl denilmesi, O'nda nefsteki gibi düzenlenmiş ve farklı suretlerin farklılığının olmadığı vurgulamasıdır. Bu açıdan İlk şeyleri bir defada bilir. Şeyleri bilmesi onun cevherinde herhangi bir çokluğu beraberinde getirmez. Şeylerin

⁷⁴⁷ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, II, 569.

⁷⁴⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, II, 570.

⁷⁴⁹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, II, 572.

⁷⁵⁰ Plotinus'un sudûr nazariyesindeki Bir ile İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesindeki İlk, birçok açıdan aynı şeyi ifade etmekle birlikte aralarındaki temel fark; Plotinus'un Bir'i varlıktan üstün olan bir çeşit gerçeklik olarak görmesi; İbn Sînâ'nın ise, İlk'i Zorunlu Varlık olarak kabul etmesidir. Bkz: Nabi, "Plotinus ve İbn Sînâ'nın Felsefi Sistemlerinde Sudûr Nazariyesi", s. 160.

sureti ise, İlk'ten akledilirler olarak sudür eder.⁷⁵¹ O her şeyin ilkesidir. O zatını akleder.⁷⁵²

⁷⁵¹ İbn Sīnā Sudür Nazariyesini kabul etmekle birlikte, Fārābī gibi Platonyen gelenekten etkilenerek konuyu ele almıştır. Ancak Plotinus'un sudür nazariyesinden farklı yönü ise İbn Sīnā'nın daha çok akıl vurgusu yapıyor olmasıdır. Bkz: Mehmet Ata Az, "Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında İbn Sīnā'nın Sudür Nazariyesinin Değerlendirilmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 56, 2, ss. 77-102, s. 79.; İbn Sīnā'nın sudür nazariyesini Plotinus dışında Zerdüştlük'ün Zurvanizm (Zoroastrian-Zurvanism) mezhebinden aldığı yönünde fikirler de vardır. Zurvanizm mezhebine göre, Zurvan (ezelî zaman) düşünme yoluyla kendinden bazı varlıklar sudür etmiştir. Detaylı bilgi için bkz: Morewedge, "The Logic of Emanationism and Şūfism in the Philosophy of Ibn Sīnā (Avicenna), Part I", s.10; Robert C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, New York, G. P. Putnam's Sons, 1961,. Parviz Morewedge'nin, İbn Sīnā'nın sudür nazariyesini Zerdüşť mezhebinden aldığını savunmasını eleştirenler, bu fikrin bir yanılgıdan ibaret olduğunu ve O'nun sudürü Aristotelyen ve Neo-Platonyen bir kurgu üzerine inşa ettiğini savunurlar. Bkz: Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sīnā'da Sudürün Mantığı: Sebeplilik – Sudür İlişkisi Hakkında Bir İnceleme", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi*, 9, 2, 2017, ss. 1057-73, s. 1058.; Bir başka açıdan ise sudür nazariyesi yoktan yaratma algısı ile cem edilerek; İbn Sīnā'nın var olan tüm varlıkları varlığın kaynağı olandan kategorik olarak ayırmak için ve Aristotelyen ezeli heyulâ anlayışına alternatif, İslam metafiziğine uygun bir yaratma anlayışı geliştirme kaygısıyla sudür nazariyesini yeniden yorumladığı düşünülmektedir. Kanaatimizce İbn Sīnā'nın âlemin mahiyeti noktasında böyle bir çabası bulunmamaktadır. Bkz: S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine*, Cambridge, Harvard University Press, 1964, s.214.; Morewedge, "The Logic of Emanationism and Sufism in the Philosophy of

Akıl etmek bazen bir şeyin mevcudiyetine nispetle olurken bazen de mevcudiyeti olmaksızın olur. Örneğin bir binanın inşasından önce o binanın suretini zihnimizde aklederiz. Devamında ise bu aklediş bizim harekete geçmemizi sağlar ve neticede binayı inşa ederiz. Bizim binayı akletmemiz onun varlığından öncedir. Her şeyin zorunlu olan İlk Akıl'a nispeti bu şekildedir.⁷⁵³ İlk; zatını ve zatının gerektirdiği şeyi akleder. Mevcutların sureti de onun katındaki makul düzen doğrultusunda onun akledilir suretini takip eder. Akledilir suret mevcudun suretine tabi değildir. Onun zatını akletmesi zatından sonraki şeyleri akletmesinin illetidir. Bir başka deyişle O'nun zatından sonraki şeyleri akletmesi zatını akletmesinin malulüdür. Zorunlu Varlık akledilirlere yalnızca ilke olmaklık yönünden izafeti vardır. Akledilirler bu ilkede değil bu ilkeden varlık kazanırlar.⁷⁵⁴ Onun zatının mevcudata izafeti mevcutların dışta var olması bakımından değil akledilir olmaları bakımındandır. Akledilirler İlk zatının parçaları değildir. Şayet bu şekilde bir kabul ortaya atılırsa ortaya çokluk meydana gelir. Yanı sıra Akledilirler, O'nun eklentileri de değildirler. İlk'in zatı hiçbir şekilde çoğalmayacağı açık olandır. İbn Sīnā "Bir'den bir çıkar." ilkesini benimsediği için, İlk'in çokluğundan bahsedilemeyeceği gibi O'ndan da tek bir şey neşet ettiğini kabul eder. Şayet O'ndan iki farklı şey neşet etmiş olsaydı; o şeyin özünde ikiliğin var olduğu düşünülürdü ki bu imkânsızdır.⁷⁵⁵ Bu bakımdan O'ndan sudür eden şey, heyulā ve sûret düalizminden beri, saf bir cevher,

Ibn Sīnā, Part II", s.2.; David B Burrell, "Creation or Emanation: Two Paradigms of Reason" (paper presented at the God and Creation: An Ecumenical Symposium, Notre Dame, 1990). s.35.

⁷⁵² İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 744.

⁷⁵³ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 745.

⁷⁵⁴ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 747; İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, 405.

⁷⁵⁵ İbn Sīnā, *Risāletu 'l-Arşīyye*, s. 652.

tabiatı gereği mümkün, varlığının kaynağı açısından zorunlu olan ‘Akıl’ olmak zorundadır.⁷⁵⁶ İlk’ten neşet eden İlk Varlık ve O’ndan da neşet eden diğer varlıklar birbirinin aynı değildir. Çünkü İbn Sīnā’ya göre, varlık aktaran fâil sebebin varlık aktardığı sebepliden, varlık bakımından daha öncelikli ve güçlü olması gerekir. Bir’den Bir çıkması; ontolojik olarak aynı kategoride bir varlığın çıkması değil; Bir’in fiiliyatının sayıca bir olmasını ifade eder.⁷⁵⁷ İlk kendi zatını akledilir her şeyin malul bir akledilir olmak bakımından taşmasının ilkesi olarak akletmektedir. Kast edilen malul mevcut olmak bakımından her varlığın taşmasının ilkesidir.⁷⁵⁸

İlk’ten meydana gelende İlk’in herhangi bir amacından söz etmek mümkün değildir. Onun akletmesi zati gereği sırf aklediştir. Hiçbir sebebe veya amaca dayandırılmaz. O her şeyin sebebidir. Çünkü İlk’in idrak ettiği şey İlk’in fiilinin ilkesidir. İlk’in fiili de yaratmadır.⁷⁵⁹ Mevcudatın varlığı zorunlu bir ilkesi olmak durumundadır. O zorunlu ilke herhangi bir cinsin altında incelenemeyen, nicelik, nitelik,

⁷⁵⁶ İbn Sīnā, *El-Mebde ve'l-Me'ād*, s.78.; Az, “Aquinas’ın Eleştirileri Bağlamında İbn Sīnā’nın Sudūr Nazariyesinin Değerlendirilmesi”, s. 80., Burada İbn Sīnā; O’ndan neşet eden şeyin cisim olmaması gerektiğinin vurgusunu yaparak, İlk’in kesinlikle maddi olanla herhangi bir doğrudan ilişkisinin olamayacağını belirtir. İbn Sīnā, *Risāletu'l-Arşīyye*, s. 652.; Yanı sıra İbn Sīnā, O’ndan neşet eden ilk şeyin akıl olduğuna yönelik düşüncesini; *Risāletu'l-Arşīyye*’de Kur’an-ı Kerim’den ayetlerle delillendirmiştir. İbn Sīnā, *Risāletu'l-Arşīyye*, s. 652.

⁷⁵⁷ Kılıç, İbn Sīnā’da Sudürün Mantığı: Sebeplilik – Sudür İlişkisi Hakkında Bir İnceleme”, s. 1063.

⁷⁵⁸ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 752.

⁷⁵⁹ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 753.

mekân, mahiyet, zaman ve hareketten münezzehtir. Onun dengi ortağı veya zıddı yoktur. Onun birliği tüm yönlerdendir.⁷⁶⁰

Cisimsel ve sonlu olmayan bir güç ilk hareketin ilkesidir. Dairesel hareket ise zamansal olarak meydana gelmiş bir hareket tarzı değildir. İletin zatı gereği malulü gerektirdiği için illetin sürekliliği de malulün sürekliliğini gerekli kılar. Bir şeyin önceden yok, sonradan var olması konusunda öncelikle bilinmesi gereken şey her cismin bir maddesinin bulunması zorunluluğudur. Şayet bir şey önceden yok sonra varsa, o şeyin kabul edici gücüne ilişkin illetin önceden yok sonradan var olması nedeniyle değil; illetlerin ona olan yakınlığı ve uzaklığı sebebiyledir. Yani tüm mevcudat imkan halinde mevcuttur.⁷⁶¹ Oluşun ilkeleri illetlerin yakınlık ve uzaklıklarına dayanmaktadır. Bu ise harekete bağlı olarak belirlenir. Yani tüm hareketlerin öncesinde ilk hareket vardır ve o hareket illetleri diğer hareketlere ulaştırmıştır.⁷⁶²

İlk hareket zamanda başlangıcı olmayan bir harekettir. Hareketin başlangıcı yaratan yönündedir ve bu göksel harekettir. Bu vesileyle hareketin yakın illeti Akıl değil Nefs'tir. Bu nedenle de göğün canlı olduğu bilinir.⁷⁶³ Felek nefis vasıtasıyla hareket eder ve nefis bu anlamda onun yakın ilkesi olur. Nefs feleğin cisminin ve suretinin yetkinliğini ifade eder. Şayet feleğin varlığı bu şekilde değil de kendi başına olsaydı ve bilkuvve olan heyülânın kendisine katışmadığı şey olsaydı o zaman felek sırf akıl olurdu. Ancak feleğin yakın illeti akıl olmamakla birlikte onda bir aklın bulunması da gerekir. Bu akıl feleğin

⁷⁶⁰ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, II, 762.

⁷⁶¹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, II, 764.; Kanaatimizce mevcudatın imkan kavramı ile nitelenmesi, her mevcudun ki buradaki kastımız alemdir, meydana gelmek için maddeye ihtiyaç duyar. Bu bakımdan imkan bu bağlamda heyülâyı kast etmektedir.

⁷⁶² İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, II, 766.

⁷⁶³ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, II, 783.

hareketini önceleyen sebeptir. Dolayısıyla bu hareket maddeden mufarık hiçbir suretle hareket etmeyen bir güce muhtaçtır.⁷⁶⁴

Hareket ettirici nefis ise, cisimsel olan, başkalaşan ve dönüşen olması bakımından maddeden mufarık olmayandır. Bir anlamda o maddeye karışık olarak akletme gücüne sahiptir. Yani felek idrakini cisimle gerçekleştirmekle birlikte onun ilk hareket ettiricisi hiçbir yönden maddi değildir.⁷⁶⁵ Feleğin cisimsel nefesine ait gücü sonlu olmakla birlikte, onun İlk'i düşünmesi ve İlk'inde ona varlık vermesi bakımından bu güç adeta sonsuz bir güç hükmünü alır. Feleğin konumu, yeri veya bu ikisinin varlığını izleyen durumlarda bilkuvvelik söz konusudur. Feleğin cevherine, konumu veya yeri bakımından bilkuvve olan şey ilişmiştir.⁷⁶⁶ Feleğin bilfiil olması bakımından İlk'e benzemesi arzusundan ondan hareket sudür eder. Feleğin İlk'e benzeme çabası onu akletmesi yönündedir. Tüm felekler ve hareketler İlk'e arzu duymada ortak olmaları bakımından hareketin devamı noktasında da ortaktırlar. Ancak hareket tarzları, yönü, hızı ve yavaşlıkları farklıdır.⁷⁶⁷ Aynı şekilde göksel cisimler maşuku yani zorunlu varlığı arzulanması itibariyle dairesel hareket bağlamında ortaktırlar. Onlardaki farklılık ise, arzu duyulan ilkelerin İlk'ten sonra farklılaşmalarıdır.⁷⁶⁸ Genel anlamda İbn Sīnā, Tanrı'nın birliğini ve basitliğini muhafaza etmek için Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi akıllar ve nefisler üzerinden kurmuştur.⁷⁶⁹ Tanrı'dan başlayan ve maddeye kadar ilerleyen taşma süreci, kozmolojik düzenden

⁷⁶⁴ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 796.

⁷⁶⁵ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 797.

⁷⁶⁶ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 802.

⁷⁶⁷ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 811.

⁷⁶⁸ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 825.

⁷⁶⁹ Az, "Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında İbn Sīnā'nın Sudür Nazariyesinin Değerlendirilmesi", s. 79.

âlemin yapısına ve insana kadar birbirlerine te'sir eden güçlü bir bağın olduğunu ve bu bağın da kendi içinde tutarlı, insicamlı olduğunu görmekteyiz.⁷⁷⁰

İbn Sînâ Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi tasarlarlarken, *İbdâ* kavramını ön plana çıkarmaktadır. İbdâ en genel tarifi ile benzersiz ilk yaratmadır.⁷⁷¹ Bu benzersiz yaratma olayında Tanrı ile âlem arasında yalnızca varlık açısından ontolojik bir fark bulunmakta; Tanrı'nın yaratma fiilinden önce her hangi bir zamansal alan bulunmamaktadır. Yani yaratma bir anlamda zamansal olarak Tanrı ile birlikte ezeli konumdadır. İbn Sînâ'nın böylesi bir yaratma teorisi, gerçek anlamda bir meydana gelişir.⁷⁷² Burada belirtilmesi gereken bir husus da; İbn Sînâ, her ne kadar Zorunlu ve Mümkün Varlık ayrımını Aristotelyen gelenekten almış da olsa aralarında çok kritik bir fark bulunmaktadır. İbn Sînâ âlemin ezeliğini savunmakla birlikte, varlık verme bakımından Tanrı'yı her an varlık verme sürecine dâhil eder. Çünkü İbn Sînâ'nın Tanrısı, kendi kendisini akletmekle başlattığı sudur sürecinde, âlemi Faal Akıl'ı var etmekle her an fiile çıkaran bir hareketi

⁷⁷⁰ Gürbüz Deniz, "İbn Sînâ'da Hürriyet," *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu (Bildiriler)*, editör. Mehmet Mazak & Nevzat Özkaya, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009. s.326, 1. Dipnot.

⁷⁷¹ İbn Sînâ Tanrıyı hem hareketi başlatan hem de varlığı benzersiz şekilde yaratan olarak nitelendirmektedir. Bkz: Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, s. 245. Benzersiz yaratma bir şeyden başkası için sadece onunla ilgili olan bir varlığın madde, araç veya zaman gibi araçlar olmadan meydana gelmesidir. Benzersiz yaratma, oluştan veya sonradan meydana getirmeden merteye bakımından daha üstündür. Bkz: İbn Sînâ, *el-İşārāt ve't-Tenbīhāt*, Beşinci Namat, 203.

⁷⁷² Jon McGinnis, bu eşsiz yaratmanın Aristoteles'in madde ve formun birleşimini gerektiren yani var oluşu yalnızca madde ve form birlikteliğine dayandıran şeklinden oldukça farklı olduğunu belirtir. Bkz: McGinnis, *Avicenna*, s. 182.

doğrudan gerçekleştirir. Aristoteles'in kurgusunda ise; Tanrı İlk Hareket Ettirici'dir. Yani ezeli olan âleme ilk hareketi; ilk nedeni vererek nedensellik zincirini başlatarak hareketin devamlılığını sağlar.⁷⁷³ İbn Sînâ da nedensellik zincirine oldukça bağlıdır. Çünkü her şey var olabilmek adına bir nedene ihtiyaç duyar. Nedenlilerin de nedensiz bir nedende son bulması gerekir. Vurgulamak gerekir ki; bu açıdan İbn Sînâ'nın Tanrı'sı İlk Neden'dir.⁷⁷⁴ Ancak İbn Sînâ'nın tanrısının bu şekilde betimlenmesi, O'nun madde ile doğrudan bir ilişki kurduğu sonucunu doğurmaz. Çünkü Tanrı'nın kendisini akletmesinden İlk Akıl ve ondan da diğer Akıllar meydana gelir. Tanrı'nın her an akletmesi ise, bu varlık verme

⁷⁷³ Irvy, "Fārābī ve İbn-i Sînâ'nın Metafiziğindeki Yeni-Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi", s. 169.; Aristoteles'in İlk Hareket Ettiricisi, İlk hareketi vermekle hareket silsilesini başlatır ve tüm herşey varlık kazanır. İbn Sînâ ise bu noktada ciddi bir eleştiri ortaya koyarak, İlk Neden'nin neden zincirini başlatmasını kabul etmekle birlikte İlk Neden'in şeylerin varlıksal nedeni olmayacağını ifade etmektedir. Davidson, *Proofs for eternity, creation, and the existence of God in medieval Islamic and Jewish philosophy*, s.283.; Richard Sorabji'ye göre Aristoteles'in İlk Hareket Ettirici'nin Tanrı olduğunu vurgulaması onun hareketsizliğini kanıtlama çabasıdır. Richard Sorabji, *Matter, Space and Motion*, New York, Duckback Publishing, 1988, s. 223. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz: Zev Bechler, *Aristotle's Theory of Actuality*, New York, State University of New York Press, 1995, ss.28-38.; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâi Gelenekteki Yeri*, s. 245.

⁷⁷⁴ İbn Sînâ İlk Neden'in diğer nedenler gibi fiziğin konusu değil metafiziğin konusu olduğuna vurgu yapar. Bunun en büyük nedeni de İlk Neden'in doğrudan madde veya maddesel bir şey ile irtibat kurmuyor olmasıdır. Bkz: Davidson, *Proofs For Eternity, Creation and The Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, ss. 283-285.

sürecini her an gerçekleştirmiş olmasıdır. Bu açıdan madde yani heyūlā, varlığın imkânının somutlaşması için bir ilke konumunda ezeli olarak mevcuttur. İbn Sīnā'nın kurduğu bu sistemde, Tanrı her an akletmesi açısından varlık vermeyi sürekli gerçekleştirmekle âleme her an müdahalesi olmakla birlikte, maddeye nüfuz edenin formlar olması, yani bunu tesis edenin Faal akıl olmasından dolayı da, madde ile doğrudan bir ilişkisinden söz edilemez.⁷⁷⁵

Feleklerin amacı madde ve nefis gibi cevherlerinden başka bir şeye benzeme isteğidir. Benzemek istedikleri şey unsur veya onlardan meydana gelen şeyler değil, kendilerine özgü ayrık akıllardır. Bu bakımdan her feleğin kendisine özgü hareket ettiricisi vardır. Son tahlilde feleğin iyiliği akleden hareket ettirici bir nefsi ve cisim nedeniyle bir tahayyülü yani tikelleri tasavvuru vardır. Her feleğin sahip olduğu ayrık aklı ve bu aklın feleğin nefsine nispeti Falla Aklın bizlerin nefsine nispeti gibidir.⁷⁷⁶

Ayrık akılların ilki kendisi hareket etmeyen fakat hareket ettirendir. O en uzak göksel cismi hareket ettirir. Bu süreç bir sonrakine geçerek âlemin aklı olan son akılda yani Faal akılda son bulur.⁷⁷⁷

Zorunlu Varlık, Mümkün Varlık'ı meydana getirmede ona yönelik bir amaç beslemez. Amacın olması, yönün olmasıdır ki, bu durumda Zorunlu Varlık'ın bir yöne

⁷⁷⁵ Bkz: Irvy, "Fārābī ve İbn-i Sīnā'nın Metafizikindeki Yeni-Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi", ss. 172.; Bu ifade ile, daha önce de hakkında bilgi verdiğimiz gibi Aristoteles'in Tanrı'yı ontolojik olarak mümkün varlıklarla bir ilişkidenden kurtarmak adına fâilliği Tanrı'ya atfetmemesini doğru bulmadığımızı vurgulamak isteriz. İbn Sīnā'nın kurduğu sistemde Tanrı'nın fâilliğinin mümkün âlemlerle ilişkisi Akıllar üzerinden gerçekleşen bir ilişki olarak gözlemlenmektedir.

⁷⁷⁶ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 829.

⁷⁷⁷ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 830.

yönelmesi gerekli olur. Böylesi bir durum ise Zorunlu Varlık açısından imkânsızdır. Bu yönelme Zorunlu Varlık'ın zatında bir çeşit çoğalmayı da beraberinde getirir. Bu ise Zorunlu Varlık için imkânsızdır. Zorunlu Varlık doğrudan doğruya zatına ait ilk fiili yani kendi zatını akletmektedir. Bu akletme kuvveden fiile çıkan veya bir akledilirden diğerine geçen bir akletme değil, tek bir akledıştır. Bunun nedeni Zorunlu Varlık'ın zatının her anlamda bilkuvve olandan münezzehe olmasıdır.⁷⁷⁸ Onun akletmesi hem aklettiği tarzda varlığının hem de varlığın gereği ve ona tabi olarak kendisinden meydana gelen şeyin illetidir. Onun varlığının amacı kendisinden başkasına varlık vermek cihetinde değildir.⁷⁷⁹

Zorunlu Varlık'tan yani İlk'ten varlığa gelen şeyin sayıca bir olması gerekir. Onun zatı ve mahiyeti maddede bulunmaksızın birdir. Bu anlamda ilk malul sırf akıldır. O maddeden mufarık olan ilk akıldır. Bu da en uzak göksel cismi hareket ettiren ilkedir.⁷⁸⁰ İlkten meydana gelen mevcutlar içerisinde akılların yanı sıra cisimlerinde olduğu bilinir. Cisimler mümkün varlıklardır ve başkası nedeniyle de zorunludurlar. Fakat cisimler daha öncede belirttiğimiz gibi, İlk'ten herhangi bir aracı olmaksızın meydana gelemezler. Akıllardaki çokluk ise, onların aklediş türlerinden kaynaklanmaktadır. Akıllar kendi zatlarını ve ilki aklederler. Kendisini akletmesi de üç türdendir. Birincisi kendi zatının mümkün olduğunu ikincisi varlığının zorunluluğunun İlk'ten geldiğini üçüncüsü de İlk'i akletmesidir. Akıllardaki bu çokluk ise âlemdeki çokluğun illetidir. Şayet onlarda tek tarz

⁷⁷⁸ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 832. Zorunlu Varlık'ın bilkuvvelikten her manada uzak olması, kanaatimizce bilkuvvenin heyūlāyı ve imkanı ifade etmesindedir.

⁷⁷⁹ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 832.

⁷⁸⁰ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 833.

bir aklediş olsaydı çokluğu meydana getirecek illetin yokluğu malulünde yokluğu gerekli kılardı.⁷⁸¹

Akılların altında heyulā ve suretten⁷⁸² teşekkül etmiş bir cisim vardır. Yanı sıra kendisinden İlk'e olan yakınlık açısından daha uzak olan bir başka akıl vardır. Akılların İlk'i akletmesinden onun altındaki bir diğer akıl, zatını akletmesiyle feleğin heyulāsı ve sureti yani Nefs'i, kendisi için meydana gelen ve zatını aklemesinde içerilmiş olan varlık imkânın doğasıyla da, yani kendisinin mümkün olduğunu düşünmesiyle de feleğin cisimliği meydana gelir.⁷⁸³ Bu açıdan her göksel cismin illeti kendisine âşık olduğu akıldır. Bir göksel cismin diğer bir göksel cisme illetliği yoktur. Her feleğin nefsi onun heyulā ve sureti olmakla birlikte bu ayırık bir cevher değildir. Ayırık olmamasının sebebi ise, onun ayırık durumda olması akıl olmasını gerekli kıldığı içindir.⁷⁸⁴

Akıllar ve onların feleklerinin oluşumu daha önce bahsedilen yetkinlik seviyelerine göre âlemin oluşumuna kadar devam eder. Ay altı âlemde ise, önce unsurlar ve ustukuslar oluşur. Bunların bir araya gelmesinden veya başkalaşmalarından ise cisimler meydana gelir. Unsurların ortak bir maddesi yani heyulāsı ve kendi aralarındaki farklılığı sağlayan suretlerinin olması gerekir. Onların suretlerindeki farklılık ise feleklerin suretlerindeki farklılıktan kaynaklanmakla birlikte, onların ortak heyulāya

⁷⁸¹ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 836.; Akıllarını (Sevānī) İlk Malul'den suduru hakkında detaylı bilgi için bkz: İbn Sīnā, *El-Mebde ve'l-Me'ād*, ss.78-82.

⁷⁸² İbn Sīnā akılların altında bulunan madde ve suret ilişkisinden meydana gelen feleğe nefis der.

⁷⁸³ Heyulānın oluşumu aklın kendi zatını akletmesi, feleğin cismaniliği alması ise, aklın mümkün varlık olduğunu düşünmesinden kaynaklıdır.

⁷⁸⁴ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 838.

sahip olması da feleklerin ortak hareketi sonucundadır.⁷⁸⁵ Bu ortak hareket ise dairesel harekettir. Unsurların suretlerinin farklılığı ise, feleklerin hallerindeki farklılıktan meydana gelir.⁷⁸⁶

Maddenin özelleştiricileri onun hazırlayıcılarıdır. Bu noktada madde ona etki edenlerin farklılaşmalarını sağlayan bir hal konumundadır. Bu anlamda madde için yalnızca yetkin hazırlanmadan bahsedilebilir. Yetkin hazırlanma, istidatlı olduğu şeyin bizzat kendisiyle tam bir münasebetinden ibarettir. Su örneğinde olduğu gibi: su yüksek derecede ısıtıldığında sıcaklık ile suyun sureti birleşir. Sıcaklık doğası gereği ateş suretiyle yakın su suretiyle uzak konumdadır. Suyun daha yüksek derecelere ulaşması ve kaynaması ile bahsedilen münasebet artar. Sonuçta istidat güçlenerek ateş sureti suyun suretini ortadan kaldırır.⁷⁸⁷

Heyülāya göksel cisimlerden dört unsurun ya da dört unsura indirgenebilen her bir cismin hepsinden yalın bir cismin suretine hazır şeyler akar. Bu istidatlı hale geldiğinde ise, yani heyülā sureti kabule hazır hale geldiğinde ise, Faal akıldan⁷⁸⁸ ona

⁷⁸⁵ İbn Sīnā, *el-Mebde ve'l-Meād* eserinde *heyülā* yerine *ustukus* ve *madde* kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Bu bağlamda metinde geçen *ustukus* kavramı yerine *heyülā* kullanmayı tercih ediyoruz. Filozofun kavram seçimi *ustukus* kavramının *heyülā* yerine kullanıldığının bir göstergesi niteliğindedir. Bkz: İbn Sīnā, *El-Mebde ve'l-Me'ād*, s.83.; Yanı sıra aynı eserde *heyülā* kavramını yalnızca *Heyülānī Akıl*'dan bahsederken kullanmaktadır. *Heyülā*, suretleri kabul eden olarak tarfi edilmiştir. Bkz: İbn Sīnā, *El-Mebde ve'l-Me'ād*, s.97.;

⁷⁸⁶ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 846.

⁷⁸⁷ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 848.

⁷⁸⁸ Faal Akıl suret verici olması bakımından *Vahibus Suver* olarak nitelendirilmektedir.

Tüm suretler Faal Akıl'da bulunur ve Faal Akıl sureti kabul edebilecek istidattaki

suret ilişir. Yani bir cisim bir başka cisme dönüşümünde diğer bir cismin suretini kabul edecek istidada geldiğinde sureti ona verilerek yeni bir şey ortaya çıkar.⁷⁸⁹ Cismi oluşturan heyülāya ilişen suretler yalnızca onların boyutlarından ibaret şeyler değildir. Cisimlerin sahip oldukları diğer nicelikler vardır. Bunlar o cismin doğası gereği sıcak, soğuk, hafif ve ağır olmasıdır.⁷⁹⁰

İbn Sīnā'nın varlık hakkındaki görüşlerini incelediğimiz bu bölümde, özellikle heyülānın varlık mertebesi açısından konumu ve diğer varlıklarla ilişkisini tespit etmeye gayret ettik. Ulaşılan sonuçta heyülā, göksel akılların kendi zatları gereği mümkün olduklarını düşünmelerinden dolayı meydana gelen, maddesel kaynağı olmayan ve suretle birleşmeden fiziksel âlemde herhangi bir varlığı olamayan şey olarak tarif edilmiştir. Yani sıra heyülāyı oluşturan şeylerin göksel cisimlerin ortak doğası olduğu, aralarındaki hareket tarzlarının farklılığından ise, heyülāda zıt suretlerinde meydana geldiği vurgulanmıştır. Ayaltı âlem açısından ise, heyülānın suretten beri kalamayacağı, suret ve heyülā arasındaki ayrımın ancak zihinde gerçekleşen bir durum olduğu da tespit edilmiştir.⁷⁹¹ Ayaltı âlemin suretsiz heyülāsı bize metafizik heyülāyı ifade ederken, suretle birleşerek unsur, ustukus, madde, birleşik ve cismi oluşturan heyülā bize fiziksel heyülāyı ifade etmektedir.

maddeye suretini verir. Bkz: Davidson, *Al-Fārābī, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 78.

⁷⁸⁹ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 851.

⁷⁹⁰ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 852.

⁷⁹¹ Suret ve Heyülā ayaltı âlemdeki mümkün varlıklar söz konusu olduğunda, biri diğerini gerektiren ve aralarındaki birlikteliğin devamlı olduğu bir hal üzeredirler. Bkz: İbn Sīnā, *el-Mubāhasāt*, 721.

Son olarak metafizik anlamda heyūlānın somut bir karşılığı olmamakla birlikte, âlemin ilk maddesi olması bakımından, imkân kategorisinde değerlendirilmiş ve âlemin ezeliliğini vurgulayan bir kavram olarak ele alınmıştır.



III. BÖLÜM: HEYŪLĀ’NIN ANTİK DÖNEM FELSEFESİ İLE KLASİK İSLAM FELSEFESİ BAĞLAMINDA ANALİZİ

1. HeyŪlĀ’nın Fiziksel Zeminde Değerlendirilmesi

Doğa filozoflarının varlık algısı fiziksel boyutla sınırlı kalmakla birlikte, özellikle Aristoteles ve sonrasındaki filozoflarda bu algı daha çok metafiziksel boyutta ele alınmıştır. Bu bağlamda Aristoteles ve sonrası dönemde fizik; oluş ve bozuluşun hâkim olduğu ve ilkelerini metafiziksel alandan alan bir takım değişim ve dönüşüm süreçleri olarak gözlemlenmektedir. Bu bakımdan HeyŪlĀ kavramına yönelik çıkarımlarda öncelikle fiziksel zemini analiz etmek ve kavramın yol aldığı süreci bu açıdan incelemek yerinde olacaktır.

1.1. İlk Dönem Doğa Filozoflarında Ana Madde’nin Kavramsal Gelişimi

Doğa filozoflarının ilki kabul edilen Thales, varlık arayışında önemli bir noktada bulunmaktadır. Onun her şeyin özünde bulunan ve her şeyin ondan meydana geldiği gerçeklik algısında, maddi bir zeminde hareket ettiği açıkça gözlemlenmektedir. Thales’e göre her şeyin ana maddesi, ilkesi, özdeksel nedeni ve cevheri su olmalıdır.⁷⁹² Suyun bu belirleyici yapısı evrendeki şeylerin özünde suyun merkezi bir konumda kabul edilmesinden kaynaklanır. Ancak Thales ana maddeyi su olarak betimlerken öğrencisi Anaksimandros bu seçimin yetersiz olduğunu ve suyun yerine geçmesi gereken ögenin Aperion olduğunu ifade eder. Aperion gibi bir kavramın ana madde olarak seçilmesindeki en önemli sebep, değişimin altındaki değişmeyen su gibi basit öge olarak değil tüm bunların dışında, ayrı ve sonsuz bir öge olmasının gerekli görülmesidir. Filozof her oluş

⁷⁹² Aristotle, "The Complete Works of Aristotle", ss. 555-556.

ve yok oluşun Aperion’da gerçekleştiğini ifade ederken oluş ve bozuluşu sağlayan zıtların olması gerektiğini vurgulayarak her şeyin aslının bir çeşit belirsizlik olduğunu savunur.⁷⁹³

Ana madde hakkındaki serüven Anaksimandros’un açıklamalarında oluşu izah eden bir ilke olması bakımından farklı zeminde ilerlediği düşünülmeyle birlikte, kendisinden sonra gelen Anaksimenes’in bu yolcuğu tekrar başa döndürdüğü iddia edilebilir. Çünkü Anaksimenes, Thales’in suyu tercih etmesi gibi ana madde olarak havayı belirlemiştir. Bu seçimin en önemli nedeni, evrenin oluşumunda havanın sudan çok daha belirgin bir yapısının olmasıdır. Yani ana madde, daha temel bir öge olması gerektiğinden sudan daha üstün; belirleyici olması bakımından da Aperion gibi belirsizliği bünyesinde barındıran bir şeyden daha niteliklidir.⁷⁹⁴

Anaksimenes’ten sonra gelen Pythagorasçılar ana maddenin yaptığı bu yolculukta onu farklı bir zemine çekerek, bu ilkenin matematiksel bir takım şeylerde aranması gerektiğini ifade ederler. Bu bakımdan matematiğin temeli olan sayıların evrendeki her şeyin temeli olduğu kanısı onlarda güçlenmiş olur. Bu bakımdan ana madde sayılarla özdeş kabul edilmiştir.⁷⁹⁵ Ana maddeyi işaret eden ayrı öğelerin en önemli ortak noktası şüphesiz her bir öğenin somut bir şeyi kast ediyor olmasıdır.⁷⁹⁶ Ana maddenin yeni bir tanımlaması olan ateş, Herakleitos tarafından bu serüvene dâhil edilmiştir. Herakleitos ile birlikte ana madde algısı somut olmak özelliğini korumakla birlikte oluşu izah eden bir güç olarak tanımlanmıştır. Bu bir bakıma kendisinden önceki filozofların her şeyin kendisinden türediği ana madde algısını değişenin altında değişmeden kalan ana madde

⁷⁹³ Rovelli, *Milletli Anaksimandros Ya Da Bilimsel Düşüncenin Doğuşu*, s.52.

⁷⁹⁴ Aristoteles, *Metaphysics*, (985 a4-5.); Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.60.

⁷⁹⁵ Marti-Ibanez, *Felsefe Öyküleri*, s.27.

⁷⁹⁶ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.79.

algısıyla birleştirme çabası olarak gözlemlenmektedir.⁷⁹⁷ Yanı sıra Herakleitos ana maddeye yön veren ve tüm değişimleri yöneten bir varlığın bulunması gerektiğini ve bunun da Logos olduğunu ifade eder. Ana madde yani ateş Logos sayesinde değişimi gerçekleştirir. Varlık analizi bağlamında Herakleitos'un yanılığı içerisinde olduğunu düşünen Parmenides, varlığın olmaması düşünölemeyen şey olduğunu iddia ederken bu gerçekliği maddi bir zeminde değerlendirir. Parmenides'in ana madde algısında varlığın önceden yok olması ve sonradan meydana gelmesi düşünölemez. Bu nedenle ana madde zorunlu olarak vardır.⁷⁹⁸ Yanı sıra filozofun tasarladığı ana madde, her hangi bir hareketi ve bölünmeyi kabul etmeyendir. Ancak ana madde algısı somut bir şey olarak algılanması bakımından Parmenides'te de statüsünü korumaktadır.

Ana maddenin Empedokles'e kadar kat ettiği süreçte ortak olan şey maddenin şekli, konumu ve cinsi ne olursa olsun tek bir maddeye işaret etmesidir. Ancak Empedokles konuyu daha farklı bir açıdan ele alarak ana madde olarak kabul edilen şeyin birden fazla maddeye karşılık geldiğini ifade eder. Parmenides ile ortak olduğu yer ise, maddenin yokluğa gidemeyeceği ve her an var olacağını bu nedenle de ezeli-ebedi bir durumda olduğunu ifade etmesidir.⁷⁹⁹ Empedokles'in ana maddeyi birden fazla kabul etmesi oluşu gerçekleştirilmesi bakımından oldukça önemlidir. Bu veçheden ana maddenin oluşu ne şekilde gerçekleştirdiğine dair önemli bir yol kat edildiği gözlemlenmektedir.

⁷⁹⁷ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, s.190.

⁷⁹⁸ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.132.

⁷⁹⁹ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.155.

Oluşa imkân tanınması için ana maddenin toprak, hava, su ve ateş olmak üzere bir takım unsurlardan oluşması gerekir.⁸⁰⁰

Empedokles'ten sonra ana maddenin serüveni kendisiyle aynı düzlemde oluşu savunan Anaksagoras'ın düşünceleriyle devam eder. Ancak Anaksagoras ana maddenin her oluşan cisme yönelik belirli oranlarda bir arada bulunduğunu ve her cismin ana maddesinin özünde o cismi oluşturan unsurların birleşiminden meydana geldiğini ifade ederek, ana maddenin aslında farklı çeşitlerde karışımlardan oluştuğunu savunur.⁸⁰¹ Anaksagoras'ın doğa filozoflarından ayrıldığı diğer bir nokta ise, ana maddenin oluşu sağlarken ona hareket veren ve onu yöneten gücün yani Nous'un ana maddenin bünyesinde değil, dışarıdan bir etki ile bunu gerçekleştiriyor olmasıdır. Ancak Aristoteles'in de eleştirmesine neden olan yönü, Nous her ne kadar karışımın içerisinde dâhil olmamakla birlikte onun dışında bulunan bir güç olsa da, maddi bir yapıda algılanıyor olmasıdır.⁸⁰²

Ana maddenin doğa filozofları nazarındaki yolculuğun son durağı sayılabilecek diğer bir akım ise, Atomculuk'tur. Atomcular maddenin sonsuz bölünmesine karşı çıkarak bu bölünmenin son bulduğu bir takım parçacıklardan bahsederler. Atom ismini verdikleri bu parçacıklar ana maddenin bütünüdür. Atomların diğer maddeleri meydana getirmesi ise, sahip oldukları şekil ve diğer özellikler ile mümkündür.⁸⁰³

⁸⁰⁰ Burada oluştan kast edilen fiziksel zeminde bir takım maddelerin (unsurların) farklı fiziksel maddeleri meydana getirmesidir. Bkz: Kenny, *Ancient Philosophy*, s. 23.

⁸⁰¹ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, ss.92-193.

⁸⁰² Aristotele, *Metaphysics*. (985 a18-20).

⁸⁰³ Aristotele, *Metaphysics*, (985 b19-20).; Aristoteles, *On The Heavens*, 300, b- 8-11.; Aristotele, *Physics*, (252 a35).

Doğa filozoflarının ana maddenin somut olması yönünde ortak bir zeminde ilerledikleri gözlemlenmektedir. Aralarındaki temel farklılık ana madde olarak seçtikleri maddelerin birbirinden farklı sayılarda ve niteliklerde olmasıdır. Ana maddenin değişimi gerçekleştiren ve değişmeden kalan güç olması algısında da ortak bir tavır sergilenen bu dönemde, değişimin ana madde açısından üstlenici rolü farklılıkları beraberinde getirmektedir. Ancak her ne kadar değişimi yöneten ana madde veya içeriden-dışarıdan bir güç ile de olsa; tüm bunların somut bir zeminde ele alınıyor olması diğer filozoflarla aynı düzlemde olduklarının göstergesidir.

1.2. Doğa Filozofları Sonrası ve Klasik İslam Dönemi Heyulâ Algısı

Ana madde algısında doğa filozoflarının kat ettiği yolun sonucunda elimizde kalan somut bir maddenin varlığı olmuştur. Platon bu algıyı derinden sarsacak bir fikir ileri sürerek ana maddenin gerçekliği karşılamadığını asıl olanın İdealar olduğunu vurgular. Platon'un kendisinden önceki filozoflara yönelik en önemli eleştirisi, onların gerçeklik arayışında akli olan zemini terk ederek konuyu sırf maddi zeminde tartışmış olmalarıdır.⁸⁰⁴ Platon'un geliştirdiği ve felsefe tarihine kazandırdığı İdea kavramı ana maddenin gerçeklik arayışındaki konumunu sarsar niteliktedir. Çünkü gerçek olan yalnızca akli olan İdealardır. Madde ancak bu İdeaların bir çeşit yansıması hükmündedir.⁸⁰⁵ Platon doğa filozoflarından Ankasagoras'ın Nous algısının aslında önemli bir buluş olduğunu belirtmesi, konunun fiziki âlemden akli âleme taşındığını göstermesi bakımındandır. Ancak bu buluşun en önemli eksik tarafı, Nosu'nun maddi zeminde değerlendirilmiş olmasıdır.⁸⁰⁶ İdea yani akli âlem fizik âlemdeki tüm nesnelere

⁸⁰⁴ Üsülücyâ, Birinci Mimer, p.18.

⁸⁰⁵ Platon, *Phaidon*, s.147.

⁸⁰⁶ Platon, *Phaidon*, s. 148.

gerçekliğini verendir. Yani fiziki âlemin izahında aranan gerçeklik akli âlemdeki verilerde kendisini bulmaktadır.⁸⁰⁷

Platon'un varlık arayışı Doğa filozofları gibi, tüm şeylerin kaynağı olanı bulmak açısından ortak olmakla birlikte, kaynak olarak kabul edilen şeyin değişime açık olmaması bakımından diğerlerinden farklıdır.⁸⁰⁸ Platon evrenin ana maddesinin dört unsurdan oluştuğunu ifade eder. Ancak burada kast edilen ana madde, Doğa filozoflarının algısındaki temel öğeyi değil, fizik âlemdeki nesnelere oluşumunu sağlayan ve akli âlemdekiler gibi gerçekliği olmayan şeyleri kast eder.⁸⁰⁹ Yani bu dört unsurun belirli oranlarda bir araya gelmesini sağlayan bir ilkenin varlığını zorunlu görür. Ana madde filozofun algısında, tüm şeyleri kapsayan bir nitelikte olmasından dolayı, toprak, su, hava ve ateş gibi tek bir niteliği resmeden şeylerden daha kapsayıcı bir şekilde olmalıdır. Bu ise ana maddenin, her şeyi kapsayan, şekilsiz, içine alan ve görülmeyen bir yapıda olmasını zorunlu kılar.⁸¹⁰ Platon'un ana madde hakkında yürüttüğü bu akılsal çıkarım sayesinde ulaştığı şey, kap veya yer kavramıdır. Kap; fiziksel dünyadaki değişimin kendi üzerinde gerçekleştiği, değişimin öznesi ve dayanağıdır. Kap olarak kast edilen ancak akli olarak kavranılabilen bir şeydir.⁸¹¹ Platon'un ana madde algısını bu yönde farklı bir

⁸⁰⁷ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, c.2, s.235., Üsülüyâ, Birinci Mimer, p. 19.

⁸⁰⁸ Platon, *Timaios*, s.29.

⁸⁰⁹ Platon, *Timaios*, s. 32-41.

⁸¹⁰ Platon, *Timaios*, s. 62-63.

⁸¹¹ Kap terosini Hypodoke olarak da isimlendirilmektedir. Bkz: Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, c.2, ss.351-352. Platon, *Timaios*, (50.51.52.).

zemine çektiği şüphesizdir. Ancak ana madde hakkında bize çok net bir veri sunmadığı gerçeğini göz ardı etmememiz gerekir.

Platon'dan sonra ana madde kavramının gerçek manada seyrinin değiştiği ve kavramın hem fiziksel hem de metafiziksel zeminde tartışıldığı kişi Aristoteles'tir. Aristoteles'e göre madde, "Şeyleri oluşturan", "Tikel şeyleri tikel yapan", "Değişim sürecinde devam eden", "Ölanak halinde olan" gibi anlamları barındıran bir yapıya sahiptir.⁸¹² Aristoteles'in ana madde algısında kendisinden önceki filozofların yaptığından farklı olarak ana maddeye bir takım nitelikler yüklediği gözlemlenmektedir. Özellikle oluş bağlamında konu ele alındığında ana maddenin oluşa imkân tanıyan bir ilke konumunda olması diğerlerinden farklı bir bakış açısında olduğunu resmeder. Aristoteles özellikle kendisinden önceki filozofların ana madde tespitinde düştükleri yanılgıları tespit ederek, onların gerçeklik arayışında yeterli veriler ortaya koyamadıklarını ifade eder.

Ana madde Aristoteles'e göre; değişenin altında değişmeden kalan, değişimin kendisinde gerçekleştiği ve değişime imkân tanıyan bir niteliktedir.⁸¹³ Aristoteles ana madde için heyulā kavramını kullanmayı tercih etmekle birlikte kavram, felsefe tarihinde ilk defa Aristoteles tarafından kullanılmıştır. Heyulā filozofun sisteminde yapı malzemesi konumunda olan, nesnelere meydana gelmesini sağlayan veya nesnelere diğer nesnelere oluşturan maddi ilke konumdadır. Unsurları oluşturan şey olması bakımından

⁸¹² Kavramın kullanımları hakkında bkz: Aristotle, *Physics I & II*, terc. W. Carlton, (Oxford: Clarendon Press, 2006).; Thomas Aquinas, *On Being and Essence, (Chapter II)*, terc. J. Bobik, (Indiana: University of Notre Dame Press, 1988).; G.E.M. Anscombe, *From Parmenides to Wittgenstein*. ss. 3-5.

⁸¹³ Aristotle, *Physics*, 192 a 31.

ise heyūlā, maddesi ve sureti olmayan bir yapıdadır. Bu madde zihinsel olan yani metafiziksel heyūlāyı ifade eder. Unsurların birleşiminden oluşan diğer nesnelere için ise heyūlā, fiziksel bir madde olarak karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles'in ana madde hakkında verdiği bu açıklama metafizik ile fiziğin bir anlamda ilişkisini ortaya koyar. Metafiziksel heyūlā yani değişmeyen ilke, fizik alandaki nesnelere oluşuna zemin hazırlayandır. Fiziksel heyūlā ise, bir bakıma metafiziksel heyūlānın görevini üstlenirken, diğer taraftan oluş ve bozuluşun izahında maddenin gerekliliğine vurgu yapar. İlerleyen bölümlerde Aristoteles'in ana madde fikri fizik ve metafizik bağlamda ele alınacaktır.

Ana madde arayışında Aristoteles'ten sonra çalışmamız Plotinus düzleminde devam eder. Plotinus ana madde algısını Tanrı evren ilişkisi bağlamında ele alınan bir konu olarak karşımıza çıkar. Plotinus maddeyi; doğa bilimcinin ilgilendiği şey, gerçek bir varlığı olmayan şey ve ahlaki boyutu olan şey olarak üç aşamada ele alır.⁸¹⁴ Temelde heyūlā yani metafizik anlamdaki ana madde, kendisini meydana getiren Akli ilke tarafından varlık alanına çıkarılmamış formsuz maddedir. Bu bakımdan o tektir, basittir, niceliği ve niteliği olmayandır.⁸¹⁵ Plotinus'un ifadelerinden çıkarılan sonuç, ana maddenin iki farklı düzlemde ele alınmış olmasıdır. Bu açıdan madde gerçek bir varlığa sahip olmamakla birlikte, varlığını Bir'den almasından dolayı çok düşük seviyede bir varlık seviyesinde olan şeydir. Plotinus'un ana madde algısı Aristoteles'e benzerlik göstermekle birlikte, aralarında çok temel bir farklılık bulunur. Aristoteles metafizik anlamdaki maddeye ilke olması bakımından bir hüviyet verirken, filozofun işaret ettiği

⁸¹⁴ Bkz: Denis O'Brien, "Plotinus on Matter and Evil", Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, (New York: Cambridge University Press, 1996) içinde, ss. 171-195.

⁸¹⁵ Plotinus, *The Enneads*, II, 6, 8.

asıl madde, heyūlā ve formun birleştiği maddedir. Plotinus işaret ettiği ana madde ise, tümüyle belirsiz olan ve herhangi bir uzamı olmayan maddedir.⁸¹⁶

Antik Dönem filozoflarının ana madde algısında kat ettiği bu aşama hiç şüphesiz kendilerinden sonraki felsefeyi büyük ölçüde etkilemiştir. Klasik İslam filozofları da bu etkilenmenin içerisinde yerini almışlardır. Ancak İslam filozoflarının algısındaki ana madde her ne kadar Antik dönemdeki teorilerle yakınlık gösterse de önemli farklılıkları da içerisinde barındırmaktadır.

Klasik Dönem İslam filozoflarının ilki olan Kindī, ana madde hakkındaki görüşlerini oluştururken doğa filozoflarının konu hakkındaki çıkarımlarını yetersiz bulur. Ona göre ana madde, şeylerin kendisinden oluştuğu ancak kendisini de yöneten bir ilke sayesinde bunu gerçekleştirebildiği bir yapıda ele alınmıştır. Ana madde, Aristoteles ve Plotinus'da olduğu gibi, Kindī için de metafiziksel zeminde ele alınan bir konudur. Bu açıdan Kindī'ye göre metafiziksel heyūlā, çeşitli suretleri kabul eden pasif güç olarak tarif edilmiştir.⁸¹⁷ Heyūlā bu bakımdan cevher konumunda olup, kesin bir tarifinin yapılması mümkün değildir.⁸¹⁸

Çalışmamızda Kindī'den sonra incelemeye dâhil ettiğimiz Fārābī, ana maddenin varlık hiyerarşisi bağlamında tespitini yaparak konuyu varlıksal mertbeler bağlamında değerlendirir. Kendi sahip olduğu mertebesi bakımından ana maddenin cisimsel bir nitelikte olmayacağını, ilkesel boyutta ele alınması gerektiğini vurgular.⁸¹⁹ Fārābī, fiziksel heyūlā olarak, ayaltı âlemdeki en basit olan unsurları işaret etmektedir. Bunlar

⁸¹⁶ Plotinus, *The Enneads*, II, 5, 7-8.

⁸¹⁷ Kindī, “*Risāle fī hudūdi 'l-eşyā ve rusūmiḥā*”, s. 166.

⁸¹⁸ Kindī, “*Kitābu 'l-Cevāhiri 'l-Ḥamse*”, s. 18.

⁸¹⁹ Fārābī, *Kitāb 'ü Kitābu ' es-Siyāsetu 'l-Medeniyye*, s.31.

toprak, hava, su ve ateştir. Bu tanımlama her ne kadar Doğa filozoflarının ana madde tanımını karşılıyor gözükse de, Fārābī, doğa filozoflarının aksine unsurların ancak fiziksel anlamda heyūlā olduklarını vurgulayarak onlardan çok farklı bir zeminde konuyu değerlendirir.⁸²⁰ Metafizik düzlemdeki ana madde ise ki, biz bunu *metafiziksel heyūlā* şeklinde kavramsallaştırdık, maddesi ve sureti olmayan anlamdaki maddedir. Heyūlā bu anlamda, tüm nesnelere maddesel varlıklarını veren bir ilke konumundadır. Ancak onun ilkeliliği kendi zatından kaynaklı bir yapı değildir. Cisim, heyūlā ve suretten teşekkül etmesi olması bakımından, heyūlā cismin maddi ilkesidir. Doğa filozoflarında olduğu gibi cismi her veçheden oluşturan bir ilke değildir. Yanı sıra heyūlā tabiatta suretinden sıyrılmış olarak bulunmaz. Fizik âlem söz konusu olduğunda o ancak sureti ile birlikte olmak durumundadır.⁸²¹

Fārābī'den sonra ele aldığımız Klasik İslam dönemi filozoflarının en önemlisi İbn Sīnā'dır. Ana madde algısı İbn Sīnā'da tıpkı Fārābī'de olduğu gibi resmedilmektedir. İbn Sīnā'nın Fārābī'den ayrılan belki de en önemli noktası, filozofun sisteminde varlıkların Zorunlu ve Mümkün olarak iki kısımda incelenmesidir. Bu ayrım her ne kadar Fārābī'nin sisteminde de varsa, İbn Sīnā bu durumu çok daha açık ve detaylı bir şekilde ele almıştır. Bu bakımdan heyūlā ki burada kastımız metafiziksel heyūlādır, imkân ve eys kavramları bağlamında değerlendirilmiştir.⁸²² Heyūlā bir eşit imkânı ifade eder. Çünkü ana madde

⁸²⁰ Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fādıleh*, s.64.

⁸²¹ Fārābī, *Kitāb'ü Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.36.

⁸²² Bkz: İbn Sīnā, *el-İşārāt ve't-Tenbīhāt*, Birinci Namat, 91.; Erdem, Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazāde'nin “Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risāle”si, s.89.

olan heyulā nesnelere var olmalarını sağlayan maddi sebep olarak tarif edilmiştir. Yani fiziksel anlamdaki mümkün varlığın fiziki âlemdeki varlığı ancak madde ile mümkündür.

1.2.1. İletler Bağlamında Heyulā Algısı

Felsefe Tarihinde varlık arayışı bir çeşit ana madde veya ana maddeyi var eden, şekillendiren, yöneten bir ilkenin arayışı olarak karşımıza çıkar. Doğa filozoflarının ana madde algısında fiziksel vurgu oldukça sık yapılmakla birlikte, sonraki dönem filozoflarda bu algı ikili bir düzleme çekilmiştir. Bunun sonucu olarak konu, metafizik düzlemde tartışılmaya başlanmıştır. Her iki arayışta da temel olan bir şeyden diğer şeylerin nasıl meydana geldiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu açıdan meydana gelmede, bazı illetlerin varlığı kabul edilmiştir. Konumuz açısından bu illetlerin filozofların algısındaki süreç detaylıca ele alınmıştır. Bu nedenle çalışmamıza ayırdığımız bu bölümde illetlerin kabulü ve illetlere yüklenen anlamların analizi yapılmaya çalışılacaktır.

1.2.1.1. Maddi İlet

Nesnelerin oluşundaki illetlerden olan maddi illet, oluşan nesneye yapı malzemesi sağlayan, onun oluşması için gerekli malzemeyi temin eden illettir. Doğa filozoflarının hemen hepsinin varlığın meydana gelme sürecinde ilke olarak kabul ettikleri illet budur. Onlar tek bir maddenin diğer tüm maddeleri meydana getirdiğini ve bunun somut bir ilke olduğunu ifade ederek, varlığın yalnızca maddi boyutunu ele almışlardır. Bu yöndeki eğilim Aristoteles başta olmak üzere birçok filozof tarafından eleştirilmekle birlikte, günümüz bilimi açısından da yeterli bir açıklama olma durumundan uzaktır.⁸²³ Özellikle Doğa filozoflarının diğer illetleri mevzu bahis etmemeleri, onların varlığı metafizik ve fizik anlamında ikili bir yapıda düşünmemelerinden kaynaklanmaktadır.

⁸²³ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi I*, s.126.; Kenny, *Ancient Philosophy*, s.2.

Aristoteles, Plotinus, Kindī, Fārābī ve İbn Sīnā oluş hadisesinde maddi illeti kabul etmekle birlikte oluşu gerçekleştirenin yalnız maddi illet değil başka illetlerin de birlikteliği ile mümkün olduğu kanısındadırlar.⁸²⁴ Maddi illet oluş hadisesini açıkladığı için Doğa filozoflarındaki gibi, fiziksel olanın gerçekleşme sürecini açıklamak için kullanılan bir terimdir. Ancak Doğa filozoflarında bu illet somut bir varlığa karşılık gelirken, diğer filozoflar için, metafiziksel ve fiziksel olmak üzere iki boyutlu bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda, metafiziksel maddi illet metafiziksel heyülâyı ifade ederken, fiziksel anlamdaki maddi illetin karşılığı fiziksel heyülâdır.

1.2.1.2. Suri İlet

Oluşu sağlayan illetlerin bir diğeri de suri (formel) illettir. Suri illet, ilk kez Aristoteles'in illetler sınıflamasında karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles'e göre suret şeyin niteliksel ve niceliksel özelliklerini belirleyen şeydir. Heyülâ ile suret birbiri ile kaçınılmaz ilişki içerisinde olan, birbirlerinin varlık sebebi olmamakla beraber zihinde varlıklardır. Cisimler ise heyülâ ve suretten müteşekkil bir yapıda olmakla birlikte ancak fiziksel alanda varlık gösterebilirler.⁸²⁵ Aristoteles'in felsefesinde oldukça önemli bir yeri olan suri illetin, Doğa filozoflarında ve Platon felsefesinde karşılığı bulunmamaktadır. Aristoteles sonrası dönemde çalışmamızda konu edindiğimiz filozoflar ise suri illeti kabul etmekle birlikte oluşun gerçekleşmesinde önemli bir rolü olduğunu savunmuşlardır.

Suri illet yani suret, heyülâyâ şeklini veren ve bu birliktelik sayesinde fiziksel alanda birbirlerinin varlık kazanmasını sağlayan illettir. Aristoteles heyülânın sureti kabul edecek istidada geldiğinde suretin kendisine gelerek cismi meydana getirdiğini ifade eder.

⁸²⁴ Aristotle, *Physics*, II. 3; Kindī, “*Risāle fī'l-ibāne 'an sucūdi'l-cirmi'l-aksā ve tā'atihī li'llāhi Teālā*”, ss.247-249.; Fārābī, *İhşāu'l-Ulūm*, s. 95.; İbn Sīnā, “*el-İlāhiyāt*”, s.544.

⁸²⁵ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi II*, s.304.

Bu ifade Aristoteles'e göre mekanik bir evren algısının kabulü olarak algılanmalıdır. Evren algısının mekanik bir şekilde algılanması ise, heyülā ve suretin birlikteliğini kendilerinden kaynaklanan bir şey olarak görmesi ile sonuçlanır. Plotinus suri illeti kabul etmekle birlikte, suretin heyülāya birleşmesini sağlayan gücün akli ilk olduğu kanısındandır.⁸²⁶ Fārābī ve İbn Sīnā ise, suretin heyülā verilmesinde suret verici Faal akıl teorisini vurgular.⁸²⁷ Aristoteles'in makenaik evren algısı bu şekilde Tanrı'nın sürekli müdahalesinin bulunduğu bir yapıya büründürülmüştür.

1.2.1.3. Fâil İlet

Fâil, tıpkı suri illet gibi doğa filozofları için konuşulması mümkün olmayan bir illet konumundadır. Aristoteles ise, fâil illetin özellikle fiziksel cisimlerin oluşunda geçerli olan illetler arasında zikretmiştir. Fâil, şeyi o şey yapandır. Tıpkı bir evin inşasındaki ustanın rolüdür.⁸²⁸ Ancak metafiziki düzlemde heyülā ve suretin birleşmesi olayında etken bir fâilden söz etmek mümkün değildir. Kanaatimizce Aristoteles evrendeki fiziki yasaların çeşitli nedenlere tabi olduklarını ve bu nedenlerin her zaman aynı sonucu doğuracağını vurgulamak ister. Plotinus, Fārābī ve İbn Sīnā her ne kadar fiziki düzlemde Aristoteles'in bu düşüncesine katılsa da metafiziki düzlemde ciddi bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Çünkü varlık hiyerarşisinde Plotinus'un Akli ilkesi ve Fārābī ve İbn Sīnā'nın son akıl olarak nitelendirdikleri Faal Akıl, fâil illettir. Yani heyülā ve suretin bir araya gelmesini sağlayan, maddenin sahip olduğu istidat değil; bu istidada gelen heyülāya suretin verilmesini sağlayan Faal Akıl'dır. Özellikle Aristoteles ve İbn

⁸²⁶ Plotinus, *The Enneads*, II, 6, 8.

⁸²⁷ Fārābī, *Kitāb 'ü Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.52.; Davidson, *Alfaarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 78.

⁸²⁸ Aristoteles, *Metaphysics*, 1045a 20-33.; Aristotle, *Physics*, 194 b30.

Sīnā'nın ayrıştığı bu noktada, Aristoteles deist bir evren algısıyla karşımıza çıkarken, İbn Sīnā'da bu algı teist bir yapıya bürünmektedir.⁸²⁹

1.2.1.4. Gaye İleti

Gaye illeti ise, Aristoteles'in zikrettiği son illettir. Her oluşun bir amaç için gerçekleştiği ifade edilerek, bu amacı sağlayanın da gaye illeti olduğu betimlenmiştir. Diğer illetlerde olduğu gibi Doğa filozofları açısından gaye illetin varlığından söz etmek mümkün gözükmemektedir. Aristoteles sonrası filozoflar ise gaye illeti aynı düzlemde tanımlamışlardır.⁸³⁰ İbn Sīnā Aristoteles'ten farklı olarak fâil nedeni gâi nedenin varlığının bir tür nedeni olarak kabul eder.⁸³¹

1.2.2. Hareket, Oluş – Bozuluş, Mekân ve Boşluk Bağlamında Heyülâ Algısı

Felsefi literatürde hareket, oluş-bozuluş, mekân ve boşluk kavramları birbiri ile sıkı bir bağ içerisinde ele alınmıştır. Çalışmamızın konusu olan heyülâ açısından ele aldığımız bu kavramlar, hiç şüphesiz maddenin varlığı ile konu edinilebilen yapıdadır. Çünkü fiziki âlemde hareketten bahsedilmek ancak maddesi olan şeyler için geçerlidir. Oluş-bozuluş maddeyi gerektirmesi bakımından hareketin bir türü olarak ele alınmalıdır. Her türlü hareketin mekân ile ilişkisi ise, hareketin mekân içi olması bakımından önemlidir. Boşluk gerek varlığının kabulü veya reddi bakımından felsefe tarihinde sıkça tartışılmalı bir yapıyı içerisinde barındırmaktadır.

⁸²⁹ İbn Sīnā, “el-İlāhiyāt”, s.544.; Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sīnā'nın Metafizik Delili*, s.245.; Deniz, “Fārābī'nin Tanrısı,” s.3

⁸³⁰ Aristotle, *Physics*, II. 3.; Kindī, *Kitāb fi'l-İbāne 'ani'l- 'ileti'l-fā'ileti'l-ḳarībe li'l-kevn ve'l-fesād* s. 217-218.; Fārābī, *İḥṣāu'l-Ulūm*, s. 95.;

⁸³¹ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 522-523.; İbn Sīnā, *el-İṣārāt ve't-Tenbīhāt*, Dördüncü Namat, 170-172.

1.2.2.1. Hareket

Hareket algısı felsefenin ilk başladığı dönemden itibaren, kendisinin sürekli tartışıldığı bir zeminde bulmuştur. Hareketin doğa filozoflarınca ilk defa gündeme getirilmesi Anaksimenes sayesinde. Anaksimenes ana madde olarak belirlediği havanın hareketli ve canlı bir yapıda olduğunu ifade eder.⁸³² Havanın canlı ve hareketli olarak resmedilmesi, havadan diğer oluşan şeylerin meydana gelmesinin ilk şartı olarak kabul edilmiştir. Hareleitos'un da ana maddesi olan ateş aynı şekilde hareketli ve canlı bir yapıya sahiptir. Ateşin hareketli ve canlı oluşu diğer tüm değişenlerin yanı sıra, ateşin kendi yapısını koruması olarak betimlenmiştir. Çünkü Herakleitos'un zihninde ateşin tanımı varlık olmaktan ziyade hareket ve süreci ifade eder.⁸³³

Hareket Doğa filozoflarında en önemli değerini Anaksagoras sayesinde kazanmıştır. Çünkü onun belirlediği ana madde tasavvurunda, evrenin tüm yapısını barındıran karışımın Nous sayesinde harekete geçerek diğer tüm oluşu gerçekleştirdiğini ifade eder. Ancak Anaksagoras'ın hareket ile anlatmak istediği, ana maddenin kendisinin sahip olduğu bir güç değil; ana maddeyi harekete geçiren harici olmakla birlikte somut bir gücü ifade eder.⁸³⁴ Atomcular ise, hareketi iki açıdan değerlendirmişlerdir. Onların ana madde olarak belirledikleri atomların kendi içerisinde herhangi bir hareketten bahsedilemezken, atomların birbirleri arasında faal bir hareket tasavvurundan söz edilebilmektedir. Yanı sıra Atomcuların öne sürdüğü hareket tarzında Anaksagoras gibi, hareketi ana maddenin dışında herhangi bir şeye atfedilmeyerek, hareketin atomların kendisinden olduğu fikri benimsenmiştir. Bu bağlamda iki hareket tarzı meydana gelir.

⁸³² Russel, *History of Western Philosophy*, s. 47.; Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, c.1, s.118.

⁸³³ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.103.; 22. Fragman.

⁸³⁴ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.193.; 12-14. Fragman

Birincisi atomların evreni oluşturmada önceki kendi hallerindeki hareketidir. İkincisi ise, varlıkların atomlar tarafından meydana gelmesi sonucu gerçekleşen çarpma veya vurma hareketidir.⁸³⁵

Platon tıpkı Anaksimenes ve Herakleitos gibi hareketi canlılık olarak ifade eder. Ancak Platon'un tasarladığı evren algısında hareket evrenin bir noktadan başka bir noktaya doğru hareketi şeklinde değil, kendi içerisindeki dairesel hareketi olarak anlaşılmıştır. Evrenin bir noktadan diğer bir noktaya hareket etmemesi ise, Platon'un kap teorisi ile yakından ilişkilidir. Şayet evren bir noktadan diğerine hareket edecek olsaydı, bunu gerçekleştirecek farklı bir mekân, boşluk veya unsurların olması gerekirdi. Ancak Platon'un evren algısında böylesi bir farklı mekân veya unsur söz konusu değildir.⁸³⁶

Aristoteles hareket kavramını büyük ölçüde felsefesinde ele almış ve ona yüksek bir değer atfetmiştir. Hareketi hem fizik hem de metafizik anlamda ele alan Aristoteles'e göre hareket en genel anlamda kuvve halde olanın bilfiil hale geçmesidir. Bu bağlamda öğrenme, tedavi olma, dönme, sıçrama, olgunlaşma, büyüme, yaşlanma, hepsi birer harekettir. Örneğin bir evin inşasında kullanılacak olan malzemelerin tümü eve göre kuvve konumunda iken, ev bu malzemelere göre fiil konumundadır. Hareket tüm bu malzemelerin bir araya getirilerek evi oluşturma sürecini temsil eder. Yani hareketin asıl anlamı kuvve halindeki şeyin bilfiil hale gelme sürecidir.⁸³⁷ Aristoteles'e göre kendisinden önceki filozofların asıl yanılgısı bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü onlar

⁸³⁵ Aristo, *Metaphysics*, (985 b19-20).; Aristoteles, *On The Heavens*, 300, b- 8-11.; Aristotle, *Physics*, (252 a35).

⁸³⁶ Platon, *Timaios*, s.34.; ss.42-43.

⁸³⁷ Aristotle, *Physics*, III.1.; Ross, *Aristoteles*, s.114.; Admiel Kosman, "Aristotle's Definition of Motion", *Phronesis*, 1969, vol.14, s.40

hareketi ya tam kuvve konumundaki şey olarak ya da fiil konumundaki şey olarak algılamışlardır.

Klasik İslam filozoflarından Kindī hareketin fiziki âlemin en temel unsuru olduğu düşüncesindedir. Ona göre fiziki âlemdeki hareket; Yer Değiştirme, Artma, Eksilme, Dönüşüm ve Oluş ve Bozuluş Hareketi olmak üzere beş kısımdan oluşmakla birlikte en temel hareket tarzı oluş-bozuluş hareketidir. Kindī’de hareket aynı zamanda canlılığı ifade eden bir süreç olarak karşımıza çıkar. Madde ise fizik âlemindeki hareketi sağlayan ve olmazsa olmaz şeydir.⁸³⁸ Fārābī de hareketi maddeden bağımsız bir yapıda ele almaz. Hareketin gerçekleşmesi için maddenin bulunmasının zorunluluğu birçok şeyde dile getirir.⁸³⁹ İbn Sīnā ise Aristoteles’in hareket tanımına oldukça benzer bir şekilde teorilerini ortaya koymaktadır. Hareket doğa bağlamında ele alındığında sükûnetin ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁴⁰ Bu bakımdan cisimlerin bazıları hareketli bazıları ise sükûnet halinde bulunmaktadır. Sükûnet halinde cismin hareket etmesi ise ancak dışarıdan bir hareket ettirici tarafından mümkündür. Yanı sıra hareketli kabul edilen cisimlerin de hareketi kendisinden değil, başka bir hareket ettirici nedeniyledir.⁸⁴¹ İbn Sīnā’ya göre özellikle Doğa filozofları doğayı hareket olarak tanımlamışlardır. Bu görüş İbn Sīnā nazarında, harekete heyūlā ve sureti dâhil etmemek bakımından eksik kabul edilmiştir. Hareket İbn Sīnā’ya Aristoteles’te olduğu gibi kuvvenin fiil hale geçmesi olarak tanımlanır. Bu geçişi sağlayan ise, cismin veya kuvvenin kendisi değil, onu

⁸³⁸ Kindī, “*Kitāb fi ’l-İbāne ‘ani’l- ‘illeti’l-fā’ileti’l-ḳarībe li’l-kevn ve’l-fesād*”, s.216

⁸³⁹ Fārābī’de hareket sınıflamaları için bkz: Fārābī, *Kitābu’ Ārā’i Ehli’l-Medīnetu’l-Fāḍileh*, s. 71.

⁸⁴⁰ İbn Sīnā, *es-Simā ‘u’ṭ-Ṭabī’i*, I, 48.

⁸⁴¹ İbn Sīnā, “En-Necāt”, s. 90.

dışarıdan fiil konumuna geçirecek bir ilke ile mümkündür.⁸⁴² Ancak İbn Sīnā'nın metafizik ve fizik bağlamda ele aldığı hareketi sağlayan bu etki, Aristoteles'ten önemli ölçüde ayrıldığı noktalardan birisidir. Aristoteles hareket ettirici ilkeyi İlk Hareket Ettirici olarak betimlemekte ve diğer her türlü hareketi cisimlerin birbirini hareket ettirmesi açısından mekanik bir düzleme çekmektedir.⁸⁴³ İbn Sīnā bu etkinin Faal Akıl olduğunu belirterek, her hareketin fâil nedeninin ilahi bir boyutta değerlendirilmesi gerektiğini bu vesile ile de etken bir Tanrı algısını savunmaktadır. Bu savununun sonucu olarak Fâil'in heyülâya etkisi bazen onu hareket ettirme bazen de hareketin ilkesi olma noktasında ele alınır.⁸⁴⁴

Aristoteles ve Klasik İslam filozofları hareketi iki düzlemde ele almışlardır. Bunlar doğrusal ve dairesel hareket tarzlarıdır. Doğrusal hareket en genel anlamda fiziksel alanda gerçekleşen hareket türü olarak ifade edilir. Doğrusal hareket ise, ay üstü âleme has kılınmış ve hareket tarzları arasında en mükemmel kabul edilen bir mertebede tutulmuştur.

1.2.2.1.1. Doğrusal Hareket

Doğrusal hareket fiziki âleme has kılınmış olan hareket türüdür. Genel olarak, yer değiştirme, artma-eksilme hareketi, dönüşüm ve oluş-bozuluş hareketi olarak sınıflandırılmıştır. Doğrusal hareket dairesel veya konumsal harekete göre eksik kabul edilen bir harekettir. Bir nesnenin bir yeden diğer bir yere olan hareketi yer değiştirme, nesnenin miktarındaki fazlalaşma artma, nesnenin miktarındaki azalma da eksilme hareketi olarak tanımlanmıştır. Doğrusal hareket içerisinde ele alınan en temel hareket

⁸⁴² İbn Sīnā, *es-Simā 'u't-Ṭabī'i*, I, 133.

⁸⁴³ Aristotle, *Physics*, VIII. 5.

⁸⁴⁴ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 830-832.

tarzları dönüşüm ve değişim hareketidir. Dönüşüm bir nesnenin geçirdiği fiziksel değişiklikleri tanımlar. Örneğin, suyun katı, sıvı ve gaz halleri arasındaki bir takım değişimleri ifade eder. Bu tip harekette gözlenen şey, heyülânın sabit kalmakla birlikte, ısı ve basınç farkına bağlı olarak hacimsel alanının değişmesidir. Ancak suyu oluşturan suyun heyülâsı ve suluk sureti herhangi bir kayba ve değişime uğramamaktadır.

Değişim ise, bir nesnenin kendisini oluşturan suretinin yerini farklı bir surete bırakmasıdır. Heyülâ açısından konu değerlendirildiğinde değişimde heyülâ sabit kalırken heyülânın kabul ettiği ve sahip olduğu suretin başkalaşmasından söz edilmektedir. Bu bağlamda her değişim bir çeşit dönüşümü beraberinde getirmekle birlikte, her dönüşüm değişimi gerekli kılmaz. Doğrusal hareket tarzlarının her birinin gerçekleşmesi için gerekli olan en önemli şey maddedir. Maddenin olmadığı bir yerde herhangi bir doğrusal hareketten söz etmek mümkün değildir. Hareketin kuvveden fiile geçmesi bağlamında konu değerlendirildiğinde, doğrusal hareket de bir çeşit kuvve fiil ilişkisi içerisinde incelenmelidir. Çünkü t1 zamanında hareketsiz olan şeyin t2 zamanında hareket kazanması, kendisinde hareketin kuvvesi bulunan şeyin bilfiil hareketli olması demektir. Doğrusal hareket bu bağlamda dairesel harekete kıyasla daha eksik ve tam anlamıyla fiziki zeminde değerlendirilen bir hareket türüdür.

1.2.2.1.2. Dairesel (Devrî) Hareket

Dairesel hareket ilk olarak Platon'un evren algısında karımıza çıkmaktadır. Ancak onun resmettiği dairesel hareket ile Aristoteles ve sonrasındaki filozofların yaptığı sınıflama birbirinden oldukça farklıdır. Platon evrenin bir yerden bir yere bir bütün olarak hareket etmediğini varsayarak, evrendeki hareketin doğrusal değil dairesel olduğunu vurgular.⁸⁴⁵ Aristoteles ve sonrasındaki filozoflar için ise, dairesel hareket en mükemmel

⁸⁴⁵ Platon, *Timaios*, s.34.; Burnetss.42-43.

hareket tarzıdır.⁸⁴⁶ Ay üstü âlemdeki göksel cisimlerin hareketleri dairesel hareket olarak ele alınmıştır. Her ne kadar dairesel hareket, ay üstü âlemdeki göksel cisimlere ait olsa da, heyulā ile ilişkili bir hareket tarzıdır. Göksel cisimlerin dairesel hareketi gerçekleştirmesi, onların sahip oldukları heyulā ve suretin değişken olmaması bakımındandır. Fiziksel heyulānın maruz kaldığı zıt suretlerin oluş ve bozuluşu gerçekleştirebilir bir nitelikte olması, göksel cisimlerin tek tip bir surete sahip olması bakımından dairesel hareketi zorunlu kılmıştır. Yanı sıra evrenin ilk cisimleri kabul edilen unsurlarında tek tip surete sahip olmaları onların dairesel hareketi gerçekleştirdiğini ve bu nedenle de şekillerinin küp olarak resmedildiği bir algıyı beraberinde getirir.

1.2.1.2. Oluş – Bozuluş

Değişim olarak da ele alınan oluş ve bozuluş hareketi evrenin meydana gelme ve sürekliliğini sağlama sürecinde en önemli ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Yanı sıra heyulānın en çok ilişkili olduğu hareket türü olarak da önemini korumaktadır. Oluş her zaman harekete bağlı bir olgu olarak düşünülmemiştir. Özellikle Doğa filozoflarından oluşu savunanlar ana maddeden diğer maddelerin oluşunu hareket açısından değil, varlık veren bir ilke olması bakımından ele almıştır. Aristoteles ise oluşu bozuluş ile birlikte gerçekleşen bir süreç olarak tanımlar. Tanrı – Âlem ilişkisinde, Tanrının âleme hareketini vererek onu bir oluş ve bozuluş sürecine dâhil ettiğini ifade eder. Klasik Dönem İslam filozofları ise aynı şekilde oluş ve bozuluşu âlemin vazgeçilmez ögesi olarak düşünmekle birlikte, bu sürecin Faal Aklın etkisi ile yönetildiğini vurgular.

Platon oluşa zemin hazırlayan en önemli şeyin unsurlar olduğu vurgusunu yaparak, unsurların oluşunun bir ilkenin sayesinde gerçekleştirdiğini ifade eder.

⁸⁴⁶ Aristotile, *Physics*, VIII. 7.-9.; Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, s. 71.; İbn Sīnā, *es-Semāu ve'l-Ālem*, 15.

Platon'un kap teorisi oluşa imkân tanıyan ve oluşun kendi içerisinde gerçekleştiği bir ilke konumundadır. Tüm nesnelere gerçekliğini İdealardan alarak bu kap içerisinde oluşumlarını gerçekleştirirler. Platon oluş-bozuluş hadisesini gerçek manada meydana getiren kuramın İdealar kuramı olduğu vurgusunu sürekli yapar.⁸⁴⁷ Çünkü onun felsefesinde duyulur olan her şey tüm gerçekliğini İdealardan almaktadır. Oluş bir bakıma duyulur nesnelere İdeaları taklidinden öte bir mana taşımamaktadır.

Aristoteles, felsefesinde oluş-bozuluş teorisini oldukça merkezi bir konuma getirmiştir. Hareketin bir çeşidi olarak karşımıza çıkan oluş-bozuluş hadisesi heyülâ ile olmazsa olmaz bir ilişki içerisinde. Aristoteles'in madde için "şeyleri oluşturan" tanımlaması da bu ilişkinin önemine vurgu yapar. Filozof öncelikle Doğa filozoflarının oluşu açıklamak için yalnızca maddi nedene vurgu yapmalarını yetersiz bir çıkarım olarak görür. Daha önce de belirttiğimiz gibi, her cismin oluşumunun arka planında bu oluşu gerçekleştirecek nedenlerin hepsi birlikte düşünülmesi gerekir. Aristoteles'e göre oluşun iki farklı zeminde değerlendirilmesi gerekir. Oluş, ya bir nesneden diğer bir nesnenin meydana gelmesi, ya da farklı türdeki nesnelere bir araya gelerek diğer bir nesneyi meydana getirmesi şeklindedir. Her iki oluş türünde de filozof taşıyıcı özellikte bir heyülâyı oluş açısından en önemli olması gereken unsur olarak görür.⁸⁴⁸

Oluş ve bozuluş hadisesinde taşıyıcı konumdaki heyülâ her oluşta ve her bozulanda varlığını devam ettirmekle birlikte, suretini devam ettiremez.⁸⁴⁹ Oluş ilk etapta metafiziksel heyülânın ki bu heyülâ madde ve sureti olmayan zihinsel bir yapıdadır, sureti

⁸⁴⁷ Platon, *Timaios*, s.34.; ss.42-43.

⁸⁴⁸ Aristotele, *Physics*, I. 7.

⁸⁴⁹ Aristotele, *Physics*, (192 a29-33).; Aristotele, *Metaphysics*,1032a 15-25.; Code, "The Persistence of Aristotelian Matter," s. 358.

kabul etmesi ile birlikte başlar. Bu noktada dikkati çeken iki kavram kuvve ve fiildir. Her oluş kuvveden fiile geçme sürecini temsil eder. Oluşa imkân tanıyan heyûlânın yanı sıra oluşu gerçekleştiren diğer bir unsur da surettir. Suret heyûlâya bitişerek bir şeyi oluşturur. Ancak fiziksel anlamdaki oluş ile kimyasal niteliği olan oluş birbirinden ayrılmak durumundadır. Sedirin ağaçtan oluşması ağacın suretinin değişmesi ile gerçekleşirken, bu suretsel değişim ancak en, boy ve uzunluk açısından bir değişimi ifade etmektedir. Kast edilen bu oluş tarzında, ağacın ağaçlık sureti kendisinden alınmamıştır. Yani sedirde ağaçlık özelliği halen devam etmektedir. Fiziksel oluşun karşılığı bu şekilde ele alınmıştır. Ancak sirkenin şaraba dönüşmesi veya yanma olayında olduğu gibi, baştaki malzemenin oluş ve bozuluşunda sahip olduğu sirkelik ve yanma olayından önceki sureti tamamıyla değişikliğe uğrayarak bambaşka bir maddeyi meydana getirmiştir. Kimyasal oluş olarak nitelendirdiğimiz bu değişim türünde; metafizik anlamda heyûlâ korunmakla birlikte, oluş ve bozuluş sürecinde bu heyûlâ farklı zıt suretleri kabul ve terk etmiştir.

Aristoteles'in oluş ve bozuluş teorisini benimseyen Plotinus, oluş ve bozuluşu gerçekleştiren ilkenin varlık hiyerarşisindeki Nefs olduğu vurgusunu yapar. Nefs tabiata inerek tüm oluş ve bozuluşu takip eder ve yönetir.⁸⁵⁰ Kindî de Aristoteles gibi oluş hadisesinin vazgeçilmez ögesi olarak maddeye işaret eder. Oluşun gerçekleşmesi ancak maddenin varlığı ile mümkündür. Diğer bir taraftan ise Kindî, oluşun bir çeşit cevhersel nitelik taşıdığını belirtir. Oluşun cevhersel dönüşümünden kastı bizce kimyasal oluşa karşılık gelmektedir. Yanı sıra kuvve fiil bağlamında da oluşun zıt suretler arasında karşılıklı bir değişim sürecini temsil ettiği görüşündedir. Bu açıdan Aristoteles çizgisinde ilerleyen Kindî, oluş ve bozuluşu yalnızca ay altı âleme yönelik bir fiiliyat olarak görür. Çünkü ay üstünde bulunan göksel cisimlerin sahip oldukları suretler karşıtları bünyesinde

⁸⁵⁰ Plotinus, *The Enneads*, V, II, 1.; Plotinus, *The Enneads*, III, 8, 4.; *Usûlücyâ*, Birinci Mimer, p.6.

barındırmayan bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla onlarda oluş veya bozulmuş durumundan bahsedilemez.⁸⁵¹ Ancak Aristoteles ile ayrıldıkları en önemli nokta bizce, heyūlāya yükledikleri anlam bakımından, Aristoteles maddenin şeyleri oluşturucu özelliğine vurgu yaparak, göksel cisimlerin kuvve halinden fiil hale geçmesini de bir çeşit oluş olarak öne sürerken Kindī’de bu ayrım net değildir. Çünkü Kindī oluşu cisimleşmiş heyūlā algısı üzerinden gerçekleştirmektedir.⁸⁵²

Fārābī ise oluş hadisesini izah ederken, tıpkı Aristoteles gibi Antik Doğa filozoflarının konu hakkındaki yanlışlarından bahseder. Ancak Fārābī’nin bu itirazı mantık düzeyinde ilerler. Ona göre Doğa filozofları mevcut ve ğayr-ı mevcut kavramlarının izahında yaşadıkları problemlerden ötürü oluşu kabul etmeyerek ezeli ve ebedi bir maddenin varlığını kabul etme algısına yönelmişlerdir. Kanaatimizce buradaki kasıt Doğa filozoflarının yalnızca fiziksel olanı gerçeklik olarak görmeleri ve metafiziksel anlamda bir ilerleme kaydetmemiş olmalarını kast ediyor olmasıdır.⁸⁵³ Aristoteles çizgisinde ilerleyen Fārābī oluşun zıt suretler sayesinde gerçekleştiğini vurgular. Tek tip surete sahip olan basit cisimler yani unsurlar heyūlā ve suret birlikteliği sayesinde oluşan yani kuvveden fiile geçen ilk cisimlerdir. Aristoteles çizgisinin bir devamı niteliğinde olan, Fārābī’nin her oluşu nedenlere bağlaması da dikkat çekici bir özelliktir. Ancak kuvve bağlamında Plotinus’tan ayrıldığı nokta ise, Fārābī’nin Plotinus’un aksine oluşacak malzemeye ait kuvvenin ayrı ayrı olarak ele alınmış olmasıdır. Plotinus tek bir kuvveden bahseder ve bu kuvve tüm oluşan şeylerde ortak bir yapıdadır.⁸⁵⁴ Ancak Fārābī’nin kuvve algısı her oluşan nesneye yönelik bir özelliği barındırması ile mümkündür. Buradaki

⁸⁵¹ Kindī, *Kitāb fi’l-İbāne ‘ani’l- ‘illeti’l-fā’ileti’l-ḳarībe li’l-kevn ve’l-fesād* s. 217-218.

⁸⁵² Kindī, “*Kitāb fi’l-İbāne ‘ani’l- ‘illeti’l-fā’ileti’l-ḳarībe li’l-kevn ve’l-fesād*”, s. 220.

⁸⁵³ Fārābī, *Kitābu’l-Hurūf*, 97, s. 136.

⁸⁵⁴ Fārābī, *Kitāb’ü Kitābu’ es-Siyāsetu’l-Medeniyye*, s.39.

kuvveden kasıt kanaatimizce fiziksel nesnelere diğer fiziksel nesnelere oluşunu izah yönündedir. Frb tpk Kind’de olduğu gibi asıl anlamda oluşu fiziksel cisimler için geçerli kılmıştır. Ayüstü lemdeki göksel cisimler tek tip surete sahip olduklarından onlarda oluş hadisesinden bahsetmek mümkün değildir. Ancak belirtmek gerekir ki, buradaki oluştan kasıt göksel cisimlerin cisim olarak meydana geldikten sonraki, oluşudur. Yani bir Göksel cisim herhangi suretsel değişim neticesinde başka bir göksel cisim veya kendi içerisinde herhangi farklı sureti taşıyan bir cisme dnşemiyor olmasıdır.⁸⁵⁵ Yanı sıra daha önce zikrettiğimiz fiziksel ve kimyasal oluş Frb için de geçerlidir. Bu ikisi arasındaki ayırım hiç şüphesiz heylnn sabit kaldığı ve suretin oluştaki rolüne göre farklılık arz eder. Frb felsefesine ayaltı lemdeki oluşu geerleştiren ilkenin Ayüstü cisimler tarafından verildiğini de ihmal etmez. Ona göre göksel cisimlerin ortak tabiat ayaltı lemin değişmez heylsn oluştururken, bu cisimlerin hareket tarzlarının farklılıkları ise, ayaltı lemdeki oluşun ve bozululşun geek sebebi sayılmaktadır.⁸⁵⁶

İbn Sn’nin oluşu izahında kullandığı deliller büyük ölçüde Frb ile benzerlik göstermektedir. Temel olarak İbn Sn oluşu üç farklı çerçevede ele alır. O’na göre oluş; her hangi iki farklı cisimden oluşmayan tek bir cisimdir. Bu cismin tek bir kuvvesi bulunur. İkinisi ise tek bir cisimden oluşan ancak iki farklı kuvveyi bünyesinde

⁸⁵⁵ Frb, *Kitbu’ r’i Ehli’l-Mednetu’l-Fdleh*, 69-70.

⁸⁵⁶ Yaşar Aydnlı, *Frb’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), s. 69.; Yaşar Aydnlı, “Frb: İslam Felsefesinin Kurucu Filozofu”, Gürbüz Deniz (ed.), *el-Muallimu’s-Sn* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), s. 23.

barındıran cisimdir. Üçüncüsü ise, karışımdır. Karışım farklı cisimlerin bir araya gelmesiyle oluşan ve bünyesinde farklı kuvveleri barındıran bir yapıdır.⁸⁵⁷

İbn Sīnā oluş ve bozuluşu dairesel ve doğrusal hareket düzleminde değerlendirir.⁸⁵⁸ Bu bakımdan oluş ancak doğrusal harekete sahip olan cisimler için geçerli bir olgudur.⁸⁵⁹ Aslında İbn Sīnā'nın bu çıkarımı, daha önceki filozofların oluşu fiziksel âleme has kılmaları ile aynı anlamı ifade eder. Çünkü İbn Sīnā doğrusal hareketi ancak ayaltı âleme has kılmıştır. Aynı zamanda doğrusal harekete sahip cisimlerin doğasında zıt suretler bulunmaktadır. Dolayısıyla diğer filozoflarda olduğu gibi, oluş zıt suretlerin varlığını zorunlu kılar. Belki de diğer filozoflardan ayrılan en belirgin yanı ise, dairesel harekete sahip göksel cisimlerin meydana gelmesini bir çeşit oluş değil olgunlaşma süreci olarak görmesidir. İbn Sīnā'nın bu açıklaması her ne kadar oluşun fiziki bir zemini gerekli kıldığını ifade etmesinin yanı sıra, kuvvenin fiile geçme sürecini de içermesi bakımından önemli bir sınıflamadır. Metafiziksel heyülânın tek tip sureti kabul ederek göksel cisimleri oluşturması, fiziki oluştan farklılığını ifade etmek bakımından bir olgunlaşma süreci olarak tanımlanmıştır.

İbn Sīnā, değişim ve dönüşüm açısından konuyu ele alırken oluşun fiziksel ve kimyasal zeminine vurgu yapar.⁸⁶⁰ Ancak filozofa göre asıl manada oluş kimyasal olan alana devredilmiştir. Büyüme, küçülme, eksilme ve artma gibi eylemler oluştan ziyade dönüşüm olarak ele alınır. Gerçek manada oluşun kimyevi alana hasredilmesi ise,

⁸⁵⁷ İbn Sīnā, *es-Semāu ve'l-Ālem*, terc. Harun Kuşlu – Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 1.

⁸⁵⁸ İbn Sīnā, *Dānişnâme-i Alāī*, 105.

⁸⁵⁹ İbn Sīnā, *es-Simā 'u't-Ṭabī'i*, I, 17-18.

⁸⁶⁰ İbn Sīnā, "En-Necāt" s. 91.

kimyasal olaylardaki oluş ve bozuluş hadisesi sürecinde cisimlerin suretlerinden sıyrılarak farklı suretleri kabul etmesi olarak algılanmalıdır. Bu tip oluş ve bozuluş olayında, heyülâ sabit kalarak yerini farklı suretlere vermiştir. Sabit kalan, değişmeyen ve değişime maddi dayanak sunan heyula, metafiziksel anlamdaki heyülâdır. Bu açıdan oluşta metafiziki bir fail etkiden söz etmek gerekir. Tıpkı sirkeden şarabın oluşması gibi, sirkeyi oluşturan suretin tam anlamıyla sirkenin heyülâsından sıyrılarak şarabın suretine yerini bırakması neticesinde, şarap meydana gelir. Yani mutlak anlamdaki oluş cevhersel oluş yani değişim, mukayyet anlamdaki oluş ise dönüşümü açıklar.⁸⁶¹

Bu açıklamalar eşliğinde İbn Sînâ oluşun gerçekleşmesini sağlayan en temel ilkelerden birisini heyülâ olarak betimlemiştir. Göksel cisimlerin oluşumunda ve ayaltı âlemin oluşunda heyülânın varlığı kaçınılmazdır.

1.2.1.3. Mekân ve Boşluk

1.2.1.3.1. Mekân

Mekânın var olup olmadığı konusunda başlayan ilk ayrım kimilerinde mekânın varlığına kimilerinde ise yokluğuna giden bir süreç olarak karşımıza çıkar. Doğa filozoflarının mekân hakkında çok fazla bir şey söylemedikleri gözlemlenmiştir. Mekân kavramı en belirgin şekilde Platon'un eserlerinde karşımıza çıkar. Onun evrenin ana maddesi olarak belirlediği Kap teorisi bir çeşit mekân algısını bize hatırlatmaktadır.⁸⁶² Platon öncelikle evrenin tüm mekânı kapsadığını ifade ederek, onun haricinde bir yerden bahsedilmeyeceği vurgusunu yapar. Yani evren yeri kapsamaktadır. Bu tanım

⁸⁶¹ İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-Fesâd*, 108.; İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-Fesâd*, 111-112.; İbn Sînâ, *es-Semâu ve'l-Âlem*, 64.; İbn Sînâ, *Dānişnâme-i Alâi*, 115.

⁸⁶² Platon, *Timaios*, (50.51.52.).

Aristoteles'in yer algısından oldukça uzaktır. Platon'un mekân tarifi temelde varlığın oluşumuna zemin hazırlayan bir şey olarak karşımıza çıkar.

Aristoteles, mekân kavramını öncelikle hareketin gerçekleşmesi için gerekli bir unsur olarak karşımıza çıkartmaktadır. En temel hareket tarzlarından biri olan yer değiştirme hareketinin gerçekleşebilmesi mekânın varlığını zorunlu olarak kabul etmeye yönlendirmektedir.⁸⁶³ Aristoteles'e göre mekân, yer değişiminin ona doğru ve ondan olduğu her iki nesneden değişik bir yapıda olduğudur. Yani oluşu gerçekleştiren cisimlerin bu oluşu bir mekânda gerçekleştirmesi onların mekân olması değildir. bu açıdan cisimlerin oluşuna zemin hazırlayan mekânın ne olduğunun belirlenmesi gerekir. Mekân suret de değildir. Çünkü suret bir nesneyi o şey yapan ilke iken, mekân bir cismi kaplayan şeyin sınırı olmak zorundadır.⁸⁶⁴ Mekânın heyülâ olarak kabul edilmemesi ise, heyülâ cisimden ayrılabilen bir şey değilken, mekânın cisimden ayrılabilen bir yapıdadır.⁸⁶⁵ Tüm bu çıkarımlar sonucunda Aristoteles, mekânı kapsayan cismin sınırı olarak tarif edilmiştir. Bir başka ifade ile de, kapsayanın ilk hareketsiz sınırı olarak tanımlanmıştır.⁸⁶⁶ Bu aşamada Aristoteles'e göre belirlenmesi gereken ana şey, yerin heyülâ olmadığını tespitidir.

⁸⁶³ Aristotle, *Physics*, IV. 1.

⁸⁶⁴ Friedrich Solmsen, *Aristotle's System of The Physical World: A Comparison With His Predecessors*, (New York: Cornell University Press, 1960), s.126.

⁸⁶⁵ Aristotle, *Physics*, IV. 2.

⁸⁶⁶ Aristotle, *Physics*, IV. 4., Konu hakkındaki tartışmalar için bkz: David Bostock, "A Note on Aristotle's Account of Place", *Space, Time, Matter and Form: Essays on Aristotle's Physics*, (Oxford: Clarendon Press, 2006), s.128.; Leclerc, "The Nature Of

Kindī ise mekân konusunda, mekânı cisim kabul edenler ve etmeyenler noktasında bir ayırımla izahına başlar. Bu bakımdan mekânı cisim olarak kabul edeni Platon olarak işaret eder. Platon'un bu tespitinin yanlış olduğunu mekânın cisim olmamakla birlikte var olduğunu kabul etmekle Aristotelyen bir çizgide olduğu kanısındayız. Kindī'nin mekân tanımını aslında mekânın varlığının bir ispatı niteliğindedir. Ona göre mekân, artan ve eksilen cismi kuşatan şeydir. Bir başka deyişle oluş ve bozuluşa imkân tanıyan ancak kendisi değişmeyen şeydir.⁸⁶⁷ Yanı sıra Aristoteles gibi mekânı kuşatanla kuşatılan cismin son sınırının karşılaşması olarak tanımlar.⁸⁶⁸ Kindī mekânı heyülâ bağlamında ele alırken, kanaatimizce yanlış bir kıyaslama içerisine düşmüştür. Ona göre heyülâ en, boy ve derinlik gibi şeylerle vasıflandırıldığında o artık heyülâ değil cisim olmuştur. Bu bakımdan mekânı boyu ve eni bulunan heyülâ olarak tarif eder. Ancak bu tanımlama her ne kadar mekânı cisim olmaktan ayrı kılssa da yapılan karşılaştırma heyülâ açısından makul gözükmemektedir.

Aristotelyen çizgide anlamını devam ettiren heyula, Fārābī'nin zihninde boşluk kavramı ile birlikte incelenmesi gereken bir yapıya sahiptir. Aynı şekilde mekân maddenin olduğu durumlarda konu edinilmesi gereken bir yapıya sahiptir. Fārābī'ye göre mekân kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyidir. Bu açıklama Aristoteles'in mekân kavramına yüklediği anlamın aynısıdır. Yanı sıra doğal mekân teorisine göre her cismin kendisine özgü bir mekânı olduğunu ifade eder.⁸⁶⁹ Her unsur kendisine özgü bir mekânda bulunur. Unsurların birbiri arasındaki mekânsal farklılıkları

Pyhsical Existence”, s.154.; Ross, *Aristoteles*, s.144., Benjamin Morison, *On Location: Aristotle's Concept of Place*, (Oxford: Clarendon Press, 2002), s.17-19

⁸⁶⁷ Kindī, “*Kitābu'l-Cevāhiri'l-Ḥamse*”, s.28-30.

⁸⁶⁸ Kindī, “*Risāle fī ḥudūdi'l-eşyā ve rusūmiḥā*”, s. 167.

⁸⁶⁹ Fārābī, *Ebü Nasr el-Fārābī'nin Ḥalā Üzerine Makalesi*, s.4.

ise onların suretlerinin farklı olması ile izah edilir. Fārābī âlemin bir mekânda bulunmayışını ise, âlemin dışında herhangi bir maddi yapıdan bahsedilemeyeceği fikrini kanıt göstererek ispatlar. Bu algı Platon'un evrenin bir mekânda olmayışı fikrini akıllara getirirse de iki filozofun evren algısı oldukça farklıdır. Çünkü Fārābī bu tezi ileri sürerken âlemin herhangi bir mekânda olamayacağını fikrini savunur. Ancak Platon'un evreni mekândadır.

İbn Sīnā büyük ölçüde Fārābī ile aynı mekân fikrine sahip olmakla birlikte, o genel olarak mekânı doğrusal hareket bağlamında gerekli görmüştür.⁸⁷⁰ Daha öncede belirttiğimiz gibi doğrusal hareketin olması maddenin varlığını gerekli kılan bir unsurdur. Dairesel hareket ise İbn Sīnā'ya göre mekânsal değil konumsal bir yapıya sahiptir.⁸⁷¹ İbn Sīnā, Aristoteles ve sonrasındaki diğer filozoflar gibi mekânın varlığı noktasında herhangi bir şüphe duymaz.⁸⁷² Bununla birlikte mekânın olmadığını ileri süren teorilere de cevap verir. Mekânın varlığını savunmakla birlikte onu heyūlā ve suret olarak nitelendirenleri hareketin yapısı bakımından eleştirir. Çünkü hareket söz konusu olduğunda heyūlā ve suretin birlikteliği bozulmuş değildir. Yani hareketten kasıt o şeydeki heyūlā ve suretin bizatihi hareketi değil; birlikte oluşturdukları cismin gerçekleştirdiği hareket kast edilir. Bir kısım düşünürlerin heyūlāyı mekân olarak kabul etmesindeki en önemli neden, heyūlānın suretleri art arda kabul edebilme özelliğinin olmasıdır.⁸⁷³ Ancak bu İbn Sīnā'ya göre kabul edilebilir bir çıkarım değildir.⁸⁷⁴ Tüm bu çıkarımların

⁸⁷⁰ McGinnis, *Great Medieval Thinkers – Avicenna*, s. 64-65.

⁸⁷¹ İbn Sīnā, *Dānišnāme-i Alāī*, 95.

⁸⁷² İbn Sīnā, *es-Simā 'u't-Ṭabī'i*, I, 163.

⁸⁷³ İbn Sīnā, *es-Simā 'u't-Ṭabī'i*, I, 167., Mekânın heyūlā olduğunu düşünenlerin nedeni, heyūlānın art arda olmayı kabul edici bir niteliğinin olmasıdır.

⁸⁷⁴ İbn Sīnā, *Dānišnāme-i Alāī*, 98.

neticesinde sonuç olarak İbn Sīnā'ya göre mekân, ne heyūlā, ne suret, ne mesafe ne de boşluktur. Mekân cismin kendisiyle kuşattığı kenarlarıdır. Yani cismin dış yüzeyleri (en, boy, derinlik) ve cismi kuşatanın kesiştiği şeydir.⁸⁷⁵

1.2.1.3.2. Boşluk

Felsefe tarihinde hareket ve mekân ile ilişkili olarak boşluğun var olup olamayacağı noktasında fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Boşluğun varlığını savunan ilk görüş Pythagorasçılara aittir. Onların evrenin ana maddesi olan sayıların sınırlandırıldığı şey olarak kabul ettikleri boşluk fikri kendilerinden sonraki dönemlerde boşluğun kabulü noktasında ilham kaynağı, boşluğun reddi noktasında bir örnek olarak geçerliliğini korumaktadır.⁸⁷⁶ Pythagorasçıların boşluğun kabulü fikrine ilk kez karşı çıkacak olan filozof Parmenides'tir. Çünkü Parmenides'in varlık algısında var olmayan düşünülemeyeceği için ve var olmayan boşluk olarak nitelendirildiği için boşluğun varlığı düşünülemez.⁸⁷⁷ Parmenides'in bu eleştirisi açık bir şekilde boşluğu reddederken, Atomcular boşluğu kabul ederek ona yeni bir statü vermişlerdir. Onlara göre boşluk atomların içerisinde olan bir şey değil atomların arasında bulunan bir şeydir. Onların atomların arasında boşluğu kabul etmemeleri tüm bölünmelerin sonunda geriye kalan ana maddenin atomlar olduğu düşüncesidir.⁸⁷⁸ Atomlar bölünemez olduğundan içerisinde boşluğun olmasına da imkân tanımamaktadırlar. Ancak Atomcuların boşluğu adeta

⁸⁷⁵ İbn Sīnā Aristoteles'in mekân hakkındaki tarifinin en doğru tarif olduğunu ifade eder. İbn Sīnā, *Dānišnāme-i Alāī*, 103.; Konu Aristoteles'in *Fizik* kitabının dördüncü bölümünde ele alınmıştır. Aristotle, *Physics*, IV.

⁸⁷⁶ Aristotle, *Aristotle's Physics*, terc. W. David Ross (London: Oxford University Press, 1936), (213, b21-27).

⁸⁷⁷ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.132.; Fragman 8.

⁸⁷⁸ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, c.1, s.317.

fiziksel bir şey olarak betimlemeleri bizde, onların boşluktan kastının hava gibi bir cisim olduğu fikrini doğurmaktadır. Kanaatimizce bu fikir boşluğun fiziksel olarak var olan veya olabilecek bir şey olmaması açısından kabul edilebilir değildir. Platon'un boşluğu kabul etmemesi ise, onun tasarladığı evren algısında boşluğa veya evren dışındaki bir yere imkân tanıyacak bir şeyin bulunmayışıdır. Çünkü evren her yeri içerisinde hiçbir boşluk bırakmayacak ve arta kalan bir malzeme kalmayacak şekilde kapsamaktadır.⁸⁷⁹

Aristoteles boşluğun olmayacağını mantıksal ve fiziksel boyutlarda ispat etmeye çalışır.⁸⁸⁰ Yanı sıra boşluğu kabul edenlerin ise, onu bir çeşit yer veya kap olarak şekillendirdiği düşüncesindedir. Bu bakımdan boşluğu savunanlar onun içerisinde bir kütle olduğunda ona dolu, kütle kaldırıldığında ise boş ifadesini kullanırlar. Ancak boşluk ne bir cisimdir ne de cismin olmadığı zaman arta kalan mekândır. Boşluk atomların veya nesnelerin arasındaki seyrelme ve yoğunlaşma farkına dayalı bir şey de değildir. Neticede Aristoteles boşluğun olmadığını açık bir şekilde kabul eder.⁸⁸¹

Klasik İslam filozoflarından Fārābī ise boşluğun olmadığını ispatı noktasında önemli bir eser kaleme almıştır.⁸⁸² O, boşluğun yokluğunu ispat noktasında, boşluk kavramının hareket, mekân ve heyülâ açısından analize ihtiyacı olduğunu vurgular. Bu bakımdan boşluğun iptalinde boşluğu savunanların öne sürdüğü örnekleri iptal ederek konuyu netleştirir.⁸⁸³ Fārābī'ye göre boşluğu savunanlar genel olarak havayı boşluk olarak kabul etmişlerdir. Homojen karışımlarda boşluğu savunamayanlar, heterojen

⁸⁷⁹ Platon, *Timaios*, s.34.; ss.42-43.

⁸⁸⁰ Aristotele, *Physics*, III.1.

⁸⁸¹ Aristotele, *Physics*, IV. 8.

⁸⁸² Bu eser hala risalesidir.

⁸⁸³ Fārābī, *Ebū Nasr el-Fārābī'nin Halâ Üzerine Makalesi*, s.4.

karışımlarda bir çeşit boşluk fikrini öne sürmüşlerdir. Ancak heterojen karışımlarda boşluk olarak algılanan aslında havanın ta kendisidir. Örneğin su gibi bir maddenin seyrelme ve yoğunlaşma neticesinde hacimsel oranının değişmesini sağlayan şeyin de boşluk olduğunu düşünenlere, seyrelmeyi ve yoğunlaşmayı gerçekleştiren ana şeyin basınç ve ısı farkına dayalı hacimsel değişiklikler olduğunu belirterek karşı çıkmıştır. Yanı sıra boşluğun herhangi bir ağırlığı ve kapladığı yer olabilmesi için onun heyulâ ve suretten teşekkül bir cisim olması gerekliliğinin de altını çizen Fârâbî, heyulâ ve suret birlikteliğinin boşluğu değil herhangi bir cismi meydana getireceği noktasında bir şüphesi de bulunmaz.

Fârâbî'den sonra İbn Sînâ'da Aristoteles çizgisinde konuyu ele alarak, boşluğun olmadığını net bir şekilde ifade etmiştir. İbn Sînâ tıpkı Aristoteles gibi, mekân ve boyut kavramları üzerinden boşluğu savunanları eleştirir. Boşluk herhangi bir şey olmadığı gibi, sonsuz bir cisimle sınırlandırılan bir şey de değildir. Çünkü sonsuzluk ve cisim kavramları birbiri ile bir araya gelemeyecek derece anlamsal farklılıkları barındırmaktadır. Mekânın boşluk olarak algılanmaması ise, hareket ve durağanlığın boşluk ile ilişkilendirilememesindedir.⁸⁸⁴ Fârâbî gibi İbn Sînâ'da boşluğun fiziki âlemde var olabilmesi için heyulâ ve suretten teşekkül bir yapıdaki cisim olması gerektiğinin altını çizer.⁸⁸⁵ Ancak boşluğun böylesi bir heyulâ ve suret bileşkesinden uzak olacağından, fiziksel âlemde de boşluğun varlığı savunulamaz.

⁸⁸⁴ İbn Sînâ, *es-Simâ 'u't-Tabî'i*, I, 187-189.; İbn Sînâ, *Dānişnâme-i Alâi*, 99-100.

⁸⁸⁵ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz: McGinnis, *Great Medieval Thinkers – Avicenna*, s. 69-70.

2. Heyūlā'nın Metafiziksel Zeminde Değerlendirilmesi

Heyūlā'nın metafiziksel zeminde tartışılması, kavramın yalnızca fiziki boyutta değil metafiziksel boyutta da anlam kazanması neticesine ulaşmıştır. Çünkü heyūlā birçok filozof tarafından yalnızca cisim için değil, cismin ötesinde onu oluşturan bir ilke olarak ele alınır. Çalışmamızın bu bölümü daha çok Doğa sonrası filozofların varlıklarını birbirleri arasındaki ilişkisi bakımından heyūlā kavramının rolünün tespiti bağlamında ilerleyecektir. Bu bakımdan cevher, kuvve, fiil ve suret gibi kavramların heyūlā ile ilişkisi ve heyūlā kavramının varlıksal konumu değerlendirilmeye çalışılacaktır.

2.1. Cevher Olması Bakımından Heyūlā Algısı

Cevher Antik Dönem Doğa filozoflarından günümüze kadar kullanılan ve felsefe tarihinde merkezi bir konumu olan bir kavramdır. Belirtmemiz gerekir ki, cevher Antik Dönem Doğa filozoflarınca somut bir şeyi temsil ederken, Aristoteles ve sonrasındaki filozoflar açısından hem metafiziksel zeminde hem de fiziksel zeminde karşılık bulmuştur. Thales'in suyu, Anaksimandros'un Apeiron'u, Anaksimenes'in havayı, Pythagorasçıların sayıları, Herakleitos'un ateşi, Anaksagoras'ın Nous'u ve Atomcuların da atomu cevher olarak kabulü soyut bir ilke olması bakımından değil, somut tüm şeylere ilke olması bakımından cisimsel bir olanı karşılamaktadır.

Aristoteles cevher hakkında fikirlerini bize aktarırken öncelikle cevherin karşıtlar olmayacağını ifade ederek konuyu fiziksel bir zeminde tartışır. Cevherin karşıtlar olmaması ise, cevherin cins açısından bir farklılığı değil, öncelik ve sonralık açısından bir farklılığı ifade etmesindedir.⁸⁸⁶ Ayrıca cevher için hareketin de mümkün olmayacağını, bu nedenle cevherin harekete tabi olan veya kendi içerisinde hareketli olan bir şey olamayacağını altını çizer. Aristoteles'e göre cevher metafiziğin temel konusu

⁸⁸⁶ Ross, *Aristoteles*, s.113.; Aristotle, *Physics*, I. 6.

olduğundan kendisi hakkında yapılacak asıl araştırma metafizik alanda olmalıdır. Filozofa göre cevher hakkında yapılan inceleme cevherin ilkelerini, unsurlarını kapsayan nitelikte bir araştırmadır.⁸⁸⁷ Bu bağlamda ilke, şeyde ve şeyin dışında mevcut olana; illet, fâil ve gaye başta olmak üzere dört illete; unsur da şeyde mevcut olan illetlere verilen isimdir.⁸⁸⁸

Aristoteles değişimi izah ederken nitelik ve cevher arasında net bir ayrıma gitmektedir. Değişim açısından cevher, değişime imkân tanıyan ancak kendisi değişenin altında değişmeden kalandır.⁸⁸⁹ Nitelik de cevher gibi değişmeden kalan, değişme esnasında yerini başka bir niteliğin alması sonucu değişimden etkilenmeyendir. Aristoteles, Platon'un varlık algısına cevher bağlamında bir eleştiri yönelterek O'un varlık açısından İdeaları temel aldığı, duyuşal âlemdeki şeylerin varlık olmayacağını, varlığı tek anlamlı bir veçheden kabul ettiğini ifade eder. Aristoteles varlığı çok anlamlı bir ifade olarak kabul ettiğinden Platon'un bu düşüncesine karşı çıkar. Bu bakımdan cevherler birinci ve ikinci dereceden cevherler olarak ele alınmalıdır.⁸⁹⁰ Aristoteles'e göre

⁸⁸⁷ Aristotle, *Metaphysics*, (1042 a5-6).

⁸⁸⁸ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi II*, s.538.

⁸⁸⁹ Cevher tüm arazların ve yüklemelerin dayandığı şeydir. (Substratum). Bkz: Ülken, *Varlık ve Oluş*, s.87.

⁸⁹⁰ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, c.3, s.125.

cevher birçok anlamı ifade etmekle birlikte temelde öz (mahiyet), tümel, cins ve özne (İlk Mevzu/Taşıyıcı)⁸⁹¹ olarak ele tanımlanmaktadır.⁸⁹²

Aristoteles'e göre heyülânın cevher olarak değerlendirilmesi ise, bir şeyden tüm niteliklerin sıyrıldığı noktada onda kalan tek şeyin heyülâ olmasıdır. Aristoteles'in burada heyülâdan kast ettiği şey ise; nitelik, nicelik ve bunların dışındaki kategorilerin diğer mevcutları olmaksızın bizatihi mevcut olan şeydir. Bu durumda madde bütün şeylerin yani on kategorinin bil kuvve mevcudu şeklinde tarif edilir. Bu tarif maddenin salt kuvve niteliğinde olduğunun delilidir.⁸⁹³

Plotinus cevherin tek ve bir olduğunu delil göstererek, Bir'den başka herhangi bir şeyin cevher olamayacağını ifade ederken, aslında Platon'un Tanrının dışında olan kap teorisini eleştirmektedir. Plotinus'un Tanrı algısına göre, Tanrı madde olarak taşmaz veya Platon'un Demiorgos'u gibi kendisinden farklı bir maddeye etki ederek fiziksel dünyayı meydana getirmez. Bununla beraber Plotinus maddeyi tam bir varlık olarak ele almaz. Çünkü O'na göre asıl varlık Bir'dir. Maddeyi ancak kötü ile eşdeğer görmesinden dolayı,

⁸⁹¹ Aristoteles'e göre doğa bilimci heyülâyı değişimin ilkesi olması bakımından metafizik bilimci ise; onu bilkuvve cevher olması bakımından incelemeye alır. Bkz: İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi II*, s.142.

⁸⁹² Ahmet Arslan bu sınıflamaya dair verdiği açıklamada, öz kavramını mahiyet olarak ele almıştır. Bkz: Aristoteles, *Metafizik* terc. Ahmet Arslan, s.346; İbn Rüşd, özne yerine İlk Mevzu/Taşıyıcı kavramını seçmiştir. Bkz: İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi II*, s.120.

⁸⁹³ Aristotle, *Metaphysics*, (1029 a20-25).; İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi II*, s.134., Bkz: Askı 380, 33.; Yukarıda sayılan olgulardan ötürü madde kavramı türetilmiştir. Bkz: Kenny, *Ancient Philosophy*, s.192.

kötünün cevhersel bir varlığa sahip olması nedeniyle de, maddenin her ne kadar varlığını inkâr etse de ona cevhersel bir varlık vermek durumunda kalmıştır. Bu noktada belirtmek gerekir ki, Plotinus maddeye tam bir varlık alanı vermemekle birlikte, kanaatimizce onu yarı varlıksal bir alan olarak tanımlayarak kendi içerisine düştüğü ikilemi ortadan kaldırmak ister. Plotinus'un yalnızca varlığı Bir'e has kılması, Bir'in haricindeki şeylerin varlıksal konumunu izahta bir takım zorlukları beraberinde getirmiştir.

Klasik Dönem İslam Filozofları ise, cevheri fizik ve metafizik zeminde sistematik bir şekilde ele almaktadır. Kindî cevheri basit ve birleşik olmak üzere iki kısımda inceler. Cisim fizik âlemdeki cevher olarak nitelendirilmiştir. Basit cevher Kindî'nin felsefesinde kendisini madde ve form olarak karşılık bulurken; birleşik cevher ise bu ikisinin birleşiminden meydana gelen cisim olarak algılanır. Metafizik bağlamda ise Kindî Aristoteles çizgisinde kendisini göstererek nitelik ve cevher ayrımını kabul eder. bu bakımdan kendisinde hiçbir niteliğin bulunmadığı heyülâ cevher olarak isimlendirilir. Heyülâ'nın suretin koruyucusu konumunda olması ise kendisinin korunmasına gerek duyulmayan bir yapıda olduğunu ifade eder. Bu açıklama onun cevher olduğunun kanıtıdır.⁸⁹⁴ Fārābî ise, cevherin cismani ve metafiziki olması bakımından Kindî'yi desteklemekle birlikte, cevheri kuvve ve fiil bağlamında değerlendirmesi açısından bir konuyu Kindî'den daha ileri bir boyuta taşır. O'na göre cismani cevher olan fiziksel anlamdaki heyülâ bil kuvve cevher iken, kendisine suretin ilişmesi ile bilfiil cevher konuma gelmiş olur. Bu bakımdan ağaç bil kuvve cevher iken, sedir bilfiil cevher olmuştur. Fārābî'nin ifade ettiği cisimsel cevher ise, Kindî'nin birleşik cevherini karşılamaktadır. Fiziksel alanı ifade eden ayaltındaki tüm cevherlerin niteliklerden sıyrıldığında geriye kalan şeyin madde olması bakımından Fārābî, Aritotelelyen bir

⁸⁹⁴ Kaya, *Kindî Felsefi Risaleler*, s. 32.; Sunar, *İslam Meşşai Felsefesinde İlk Adım (El-Kindî)*, s. 38.

kurgudur. Ancak, Fārābī'ye göre ayaltı âlemdeki tüm varlıklara öncelikle yalnızca heyülā verildiğinden, Aristoteles'ten daha açık bir şekilde heyülānın bil kuvve ayaltı cevherlerin bütünü olduğunu kabul eder.⁸⁹⁵ İbn Sīnā selefleri gibi öncelikle cevherin cisim olan ve cisim olmayan olarak iki kısımda inceler. Şayet cevher, cisim değilse cismin ilkesidir. Bu takdir de o varlığı bir hal ile tamamlanan heyülā-maddedir.⁸⁹⁶ Bu açıdan cevher cisim olmamakla birlikte cismin ilkesi konumdadır. Bunların dışında hem cisim olmayan hem de cismin ilkesi olmayan şeyi cevher olarak tanımlarsak o zaman bu tanımın karşılığı Nefs'tir. İbn Sīnā da Fārābī gibi cevheri kuvve ve fiil bağlamında ele alarak, heyülānın kuvve bakımından suretin ise fiil bakımından cismin cevheri olduğunu ifade eder. Heyülānın cevher olması onun bir konuda bulunmayan şey olmasıdır. Mevzuda bulunmayan her cevher bir mahalledir veya değildir. O bir mahalde bulunmazsa ya da kendisinde herhangi bir bizatihi biri mahal olursa o mutlak heyülādır.⁸⁹⁷

2.2. Kuvve, Fiil ve Suret Bağlamında Heyülā Algısı

Felsefe Tarihinde ilk defa Aristoteles ile tartışılmaya başlanan kuvve, fiil ve suret kavramları, oluşun izahında merkezi bir konumda olmakla birlikte tüm varlıkların meydana gelme sürecini ifade etmesi bakımından da oldukça önemlidir. Kuvve ve fiil felsefede heyülā ve sureti karşılamaktadır. Bu açıdan bu kavramlar heyülānın analizi açısından oldukça önemli bir konumdadır.

⁸⁹⁵ Metinde heyülā İlk Madde şeklinde kullanılmıştır. Fārābī, *Kitāb'ü Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.54.

⁸⁹⁶ İbn Sīnā, *Dānişnāme-i Alāī*, 38.; İbn Sīnā heyülā için *Dānişname-i Alāī* eserinde heyülā kavramı kullanırken *el-İlāhiyat* eserinde madde kavramını kullanmıştır.

⁸⁹⁷ İbn Sīnā, "En-Necāt", s. 181.

2.2.1. Kuvve

Kuvve potansiyeli karşılayan, güç olarak da nitelendirilen ve zıddının da yoksunluğu bünyesinde barındıran bir yapısı vardır. Kuvvenin zıddı olan yoksunluk ise mutlak ve mukayyet olmak üzere iki açıdan ele alınmalıdır. Görme fiili üzerinde örneklendirecek olursak, iyi görememek bir çeşit mukayyet yoksunluk hali iken, körlük mutlak bir yoksunluk halidir. Kuvve aynı zamanda imkân kavramını da ifade etmektedir. Fiziki âlemde bir şeyin eksik olması, o şeyde belirli bir gücün yokluğunu ifade eder. Ancak mutlak anlamdaki yokluk hiçbir imkânın yani kuvvenin bulunmaması halidir. Aristoteles böylesi bir şeyin varlık sahası içerisinde değerlendirilemeyeceğini ve bu durumun muhal bir hal taşıdığını belirtir.⁸⁹⁸ Kuvve, imkân kavramı ile iç içe olarak ele alınır. Tanrının dışındaki varlıkların tümünün mümkün varlıklar olarak betimlenmesi, şeylerin varlığa geçebilme imkânlarını ifade eder.⁸⁹⁹

Kuvve şeyin gücü iken şeyin kendisi bil kuvve olarak isimlendirilmiştir. Bu açıdan bil kuvve metafizik anlamda ele alındığında heyülâya karşılık gelirken, fiziki âlemdeki bil kuvve cisme işaret etmektedir. Heyülâ bu bakımdan salt bir kuvve durumundadır.⁹⁰⁰ Heyülâ ancak sureti sayesinde fiziki varlık sahasına çıkabilmektedir. Fiziki anlamda heyülâ ise varlık sahasında sureti ile birlikte bulunan bir cisimdir. Böylesi bir cismin kuvve durumunda olması diğer bir cisme göre sahip olduğu konum ile ilgilidir. Ağaçtan sedir oluşturulacağı zaman, ağaç heyülâ ve suretten müteşekkil bir cisim olması yönünden bilfiil olmakla birlikte, sedire malzeme açısından kaynaklık etme bakımından bil kuvve haldedir. Yani sedir ağaçta bil kuvve olarak bulunmaktadır.

⁸⁹⁸ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi II*, s.682.

⁸⁹⁹ Birinci Analitikler I, 13, 320a 18, Aristotle, *Metaphysics*, (1047 a23-25).

⁹⁰⁰ Aristotle, *Metaphysics*, (1050 b25-30).

Plotinus, Aristoteles'in kuvveye yüklediği anlamı kabul etmekle birlikte O'ndan bazı açılardan farklı düşündüğü gözlemlenmektedir. Bu farklılık temelde kuvvenin sahip olduğu özelliklerle ilgilidir. Aristoteles'in tarif ettiği kuvve kendisinden oluşacak olan maddeyi oluşturmaya yönelik bir amaç taşıırken, Plotinus'a göre kuvve tek bir bütün olarak algılanmalıdır. Kuvve tanımı açısından Aristoteles heyūlāyı bir bakıma görelilik olarak belirsiz bir şey olarak tanımlarken, Plotinus maddeyi mutlak anlamda belirsiz şey olarak ele almıştır. Bu bakımdan Plotinus'un kuvveden kastı hiçbir şekilde bir gücü olmayı ifade etmesidir.⁹⁰¹ Yani Plotinus'ta kuvve tek bir şey değil her şey olabilme imkânını bünyesinde barındırır. Bu bağlamda madde var olmak zorunda olan, olacak olan ve her şey olabilme kudretidir.⁹⁰²

Kindī kuvveyi metafizik alanda tartışılması gereken bir konu olarak ele alır. Bu bakımdan kuvve heyūlāya karşılık gelmekle birlikte, heyūlānın ancak bil kuvve olarak ezeli olacağını ifade etmiştir.⁹⁰³ Fārābī'nin kuvve hakkında söyledikleri büyük ölçüde Aristotelyen bir çizgiyi ifade etmekle birlikte O, kuvvenin fiile göre bir eksikliği ifade ettiğini belirtir. Yanı sıra aynı düzlemde mevcudatın bil kuvve veya bilfiil halde olduğunu ifade ederek, şeyin bil kuvve halinde bulunması durumuna mümkün önerme, bilfiil hale geçtiği duruma da vucudi önerme terimlerine karşılık geldiğini belirtir. Bu açıdan tıpkı Aristoteles gibi, kuvve ve imkân kavramını birbirini gerekli kılan iki kavram olarak kabul eder.⁹⁰⁴ Kuvvenin yoksunlukla ilişkisini ise Aristoteles'in düşüncesine paralel olmakla birlikte Aristoteles'e ek olarak yoksunluğun dilsel olarak tahlilini yapar. Yoksunluğun

⁹⁰¹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, c.5, s.107.

⁹⁰² Plotinus, *The Enneads*, II, 5, 7-8.

⁹⁰³ Kindī, “*Risāle fī hudūdi ve rusūmihā*”, Kindī Felsefî Risāleler içinde, thk. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), s. 181.

⁹⁰⁴ Fārābī, *Kitābu'l-Ḥurūf*, 93, s. 128-130.; Fārābī, *Kitābu'l-Ḥurūf*, 103, s.144.

mutlak ve mukayyet olarak iki kısımda incelenmesi gerektiğini düşünen Fārābī, fiziki âlemdeki şeyin yokluğunun “ğayr-ı mevcūd” olarak isimlendirilmesi gerektiğini düşünür. Çünkü bu ifade mutlak yokluğu değil kuvve yani imkân halinde olmakla birlikte fiziki varlık sahasında bulunmama durumunu ifade eder. Mutlak yokluk ise kuvve ve imkân dâhil hiçbir özelliği bulunmayan ve hiçbir şekilde kendisinde varlığın bahsedilemeyeceği şeydir.

Kanaatimizce, Fārābī'nin heyūlāyı ayaltı tüm varlıkların bil kuvve hali olarak betimlemesi, Platonyen kurgudan ziyade Aristotelyen bir kurgunun benimsendiğini gösterir. Plotinus'un aksine Fārābī'ye göre kuvve tek bir bütünü ifade etmekten ziyade, oluşacak olan şeyin oluşma amacını karşılayan yapıda birçok gücü bünyesinde barındırır.⁹⁰⁵

İbn Sīnā, kuvve konusunda Fārābī ile aynı düzlemde durarak, mevcudatın bil kuvve ve bilfiillerden oluştuğunu ifade eder.⁹⁰⁶ Cisimler için kuvve söz konusu olduğunda, onların bazılarının tek bir kuvveye bazılarının ise birden çok kuvveye sahip olduğunu belirtir. İbn Sīnā, Fārābī gibi varlık hiyerarşisinde mümkün varlığın varlığa geçmeden önceki halini imkân yani kuvve olarak betimlemiştir. Bu bakımdan ezililik düşüncesi şeyin kuvvesinin ezeli olmasını ifade eder. Kuvvenin zıddı zayıflık, kuvvenin gerekli olduğunda işlev görmesi kudret ve bunun zıddı da acizliktir. Yani kuvve varlığa gelme veya gelememe imkânıdır. Bu nedenle imkân “bil kuvve mevcut” olarak nitelendirilmektedir.⁹⁰⁷ Heyūlā şeyin varlığının bir parçası olmakla birlikte bilfiil olmayan ki, şeyin parçası her zaman bilfiil olmak durumunda değildir, yalnızca bil kuvve

⁹⁰⁵ Fārābī, *Kitāb 'ü Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.39.

⁹⁰⁶ İbn Sīnā, *es-Simā 'u't-Ṭabī'i*, I, 20-28.

⁹⁰⁷ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, I, 377-381.

olandır. Bu bakımdan heyulā madde ile ilişkisi olan her şeyin bilkuvve maddesi konumundadır.

2.2.2. Fiil – Suret

Kuvve ve fiil birbiri ile sıkı ilişki içerisinde olan ve varlık sahasına çıkan şeylerde biri diğerini gerekli kılan iki ilkedir. Bir şeyin potansiyelliği onun kuvvesi iken, kinetikliği onun fiilini temsil eder. Kâinatın oluşumunda ana madde olarak belirlenen şey, diğer mevcutları oluşturan ilke olarak belirlenmiştir. Bu açıdan bakıldığında ana madde kuvve halindeki şeyi cisimler de fiil halindeki şeyi kast eder. Antik Doğa filozoflarında kuvve ve fiil ayrımı yok denecek derecededir. Çünkü filozoflar hali hazırda var olan bir maddeden diğerlerinin meydana gelişini her zaman oluş çerçevesinde incelememiştir. Aristoteles felsefesinde kuvve ve fiil merkezi bir konumda bulunmakla birlikte mevcudatın meydana gelmesini sağlayan temel illetler arasında zikredilmiştir.⁹⁰⁸ Aristoteles kuvve haldeki şeyin bilfiil hale gelme sürecini fiil olarak isimlendirmiştir. Bu bağlamda suret, şeyin bilfiil hale gelmesini sağlayan ilkedir. Kuvveye suretin ilişmesi ile kuvve olan şey artık bilfiil olmuştur. Nesnelerin sahip oldukları kuvve ve fiil onlardan ayrılabilen bir özelliğe sahip değildir. Kuvve ve fiil zihinsel olarak ayrı kalabilmektedir. Fiziksel cisimler kuvve ve fiilin birlikteliğinden meydana gelmişlerdir. Bu bakımdan kuvve ve fiil birbirinden ayrı düşünülebilen bir yapıdadır. Metafiziksel anlamda ise heyulā salt kuvvedir. Çünkü onda fiil olmak yönünden hiçbir cihet bulunmaz. O ancak nesnelere fiilin taşıyıcısı hükmündedir. Yanı sıra kuvve konusunda belirttiğimiz gibi, nesnelere diğer nesnelere için kuvve veya fiil konumunda olabilir. Tahta, ağaca göre fiil konumundayken sedire göre kuvve konumundadır. Plotinus, Aristoteles'ten ayrı olarak fiil kavramına önemli bir yer ayırmıştır. Fiil, fiiliyat kavramı üzerinden izah edilmiş ve Plotinus felsefesinde önemli bir yere sahip olmuştur. Bu bakımdan her şeyin özü

⁹⁰⁸ Aristoteles, *Metaphysics*, 1045a 20-33

fiiliyattır. Fiiliyat, Bir için söz konusu olduğunda, diğer tüm fiiliyatlardan daha üstün bir konumda olmakla birlikte, bu fiiliyat Bir'in taşması sonucu diğer varlıkları meydana getirme sürecini ifade eder. Bir'in haricindeki diğer varlıkların fiiliyatı ise kendisine varlık vereni temaşa etmeleri yani O'nu düşünmeleridir.⁹⁰⁹ Bu açıdan heyülânın sahip olduğu kuvve, suret sayesinde fiile geçer. Heyülâ'nın fiiliyatı onun cisimleşmesi veya fiziki aleme geçişidir.

Kindî fiil konusunda varlıkların bazılarının sürekli bilfiil bazılarının ise sürekli olmamak kaydıyla bilfiil olacağı düşüncesindedir. O'na göre sürekli bilfiil, her türlü kuvveden uzak, yani kendisinde bilkuvvelik açısından hiçbir şey bulunmayandır. Fiilin karşılığı olan suret, Kindî'ye göre bir şeyi o şey yapandır. Yani şeyin tüm özelliklerini bünyesinde barındırandır.⁹¹⁰ Fārābî ve İbn Sīnā da aynı düzlemde düşünerek kuvve ve fiilin cisimde birlikte bulunan ilkeler olarak ele alırlar. Aristoteles'in işaret ettiği gibi nesnelere diğer nesnelere kuvve ve fiil konumunda bulunabilirler. İbn Sīnā'nın Aristoteles'ten farklı olarak işaret ettiği şey ise; kuvve ve suretin birlikteliğinin yanında, bu iki ilkenin birleşiminde meydana gelen Nefs teorisi. Bu bakımdan nesnelere kuvve ve fiilden meydana gelmekte birlikte onlarda Nefs de bulunur. İbn Sīnā'ya göre mevcutlar ya tüm açılardan bilfiil, ya bir açıdan bilfiil veya bil kuvve durumundadır. Bilfiil alana hiçbir şekilde çıkamayacak olanın bilkuvvesi de yoktur. Kuvve konusunda hareketten de söz etmenin gerekliliğine vurgu yapan İbn Sīnā, hareketi bilkuvvenin bilfiil çıkışı olarak tanımlar.⁹¹¹ Diğer bir ifade ile de hareket; bilkuvve olması bakımından bilkuvvenin ilk

⁹⁰⁹ Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s. 118.

⁹¹⁰ Kindî, “*Risāle fī'l-ibāne 'an sucūdi'l-cirmi'l-aksā ve tā'atihī li'llāhi Teālā*”, s. 253.

⁹¹¹ İbn Sīnā, *es-Simā 'u't-Ṭabī'i*, I, 124-125.

yetkinliğidir.⁹¹² Bu açıdan hareketin gerçekleşmesi kuvve durumundaki şeyin yani heyūlānın varlığı ile mümkündür.

2.3. Tanrı – Ālem Bağında Heyūlā'nın Varlıksal Konumu

Felsefe tarihindeki arayış varlık üzerine yoğunlaştığından, çalışmamızın konusu olan ana madde arayışı Antik dönemlerden günümüze kadar önemini korumuştur. Varlık arayışında Tanrı, birçok felsefi teoride kendisini varlığın en üst katmanı ve diğer tüm varlıkların meydana gelişini temsil eden bir mertebede konumlandırmıştır. Tanrının varlığı kimi felsefelerde kabul görememekle birlikte, kimi felsefelerde yaratıcı olarak kabul edilmiştir. Tanrının yaratıcı olması bazen yaratmanın ilk ilkesini veren ve sonrasında müdahale etmeyen bir yapıda algılanırken bazen hem yaratan hem de bu yaratma sürecine müdahil bir varlık olarak algılanmıştır. İslam kaynaklarında yaratıcı Tanrı algısı oldukça yaygın ve belirgindir. Ancak bu yaratmanın şekli ve yaratma fiilinin zamansal olup olmaması hususunda iki farklı görüş hakimdir. Tanrının varlığı veya Tanrı-Ālem arasındaki ilişki heyūlā kavramının tespiti ve bu kavrama yüklenen anlamlar açısından oldukça önemli bir yerde durmaktadır.

Antik Dönem Doğa filozoflarında belirgin bir Tanrı algısının olmayışı onların mevcudatın temelinde cisimsel bir ilkenin arayışı olarak düşünölmelidir. Tanrı varsa da o cisimsel ilkeye karşılık gelmektedir. Çünkü çalışmamızın konu ile ilgili incelemelerin bulunduğu bölümlerde, her ne kadar tanrısal bir cevher veya ilkeden bahsedilmeye

⁹¹² İbn Sīnā'ya göre hareket esas itibariyle yer değiştirme fiiline karşılık gelmekle birlikte, hareketi bilkuvveden bilfiile geçmek olarak yapılan tanım daha geniş çerçevede hareketi temsil etmektedir. İbn Sīnā, *Dānişnāme-i Alāī*, 93.; Bu ifadede Aristotelyen bir anlatım görölmektedir. McGinnis, *Great Medieval Thinkers – Avicenna*, s. 61.

çalışıldığı görülse de genel olarak o dönemdeki filozofların somutsal bir algının dışına çıkmadığını gözlemlemekteyiz. Örneğin, Thales'in her yer Tanrılarla doludur ifadesindeki Tanrı, somutun dışında soyut bir gerçeklik olarak ele alınmadığı bilinmektedir.⁹¹³ Aristoteles'in de belirttiği gibi bu algı, Doğa filozoflarının mevcudu açıklarken yalnızca maddi ilkeyi esas almalarıdır. Bir bakıma onlarda tanrı arayışı değil, ana madde arayışı söz konusudur.⁹¹⁴ Evrenin asıl gerçeklik olmadığını aksine bir yansıma olduğunu düşünen Platon'a göre de asıl olan idealardır. Ancak Platon, evrenin bir düzenleyicisinin olduğunu ifade ederek konuyu Tanrı'nın varlığını kabul düzeyine getirmiştir. Yani evren akıl ve ruh sahibi olup kendisini yaratan bir tanrısı vardır.⁹¹⁵

Aristoteles ve sonrasındaki filozoflarda Tanrı algısı oldukça belirgin bir düzeyde kendisini göstermekle birlikte evrenin meydana gelişi bağlamında Tanrı evren arasındaki bağın düzeyi ve şekli ana tartışma konularından olmuştur. Yani Doğa filozoflarının aksine Tanrı varlık mertebesinin en üst kısmında, madde veya somut ilkeler bu mertebenin en alt kısmında kabul edilmiştir. Tanrının âlemin meydana gelişindeki rolü ise Aristoteles ve sonrasındaki filozoflar için bir takım farklılıkları bünyesinde barındırmaktadır. Tanrının bu aşamadaki rolünün bizce en önemli kilit noktası heyülâ, suret, illet gibi kavramlara yüklenen anlamlarda kendisini bulmaktadır. Özellikle metafiziksel anlamdaki heyülânın varlığını kabul etmek ve heyülâyı varlık sahasına gelmesini sağlayan illetlerin işleyişine hâkim olmak savunulan Tanrı algısının nasıllığını bizlere anlatmaktadır.

Aristoteles, varlık arasında bir hiyerarşinin olduğunu ifade ederek, Tanrı'nın varlık veren ve âlemin meydana gelişini başlatan hareketin tek sahibi olduğunu belirterek

⁹¹³ Aristotle, *De Anima*, I, 411 a-7.

⁹¹⁴ Aristotle, *De Anima*, 411 a-7.

⁹¹⁵ Platon, *Timaios*, s.30.

konuyu incelemeye başlar. Bu bakımdan Tanrı, varlığı zorunlu olmakla birlikte, varlığı hiçbir şeye veya illete borçlu olmayandır.⁹¹⁶ Diğer varlıklar ise olmak ve olmamak açısından eşit mertebede bulunan ve onların olmaması Tanrı için herhangi bir değişikliği meydana getirmeyen bir olguyu niteler. Bu bakımdan Tanrı Zorunlu, diğer varlıklar ise mümkün kategorisindedir. Aristoteles varlıkların en üstünü olarak Tanrı'yı kabul etmekle birlikte ondan neşet eden ilk varlıksal statünün mümkün varlıkların en mükemmeli olan Akıllar olduğunu ifade eder. Akıllar sürekli bilfiil olmakla birlikte onlarda maddesel herhangi bir yapı da bulunmaz. Sonrasında madde ile ilk irtibatın başladığı göksel cisimler ve ayaltı âlem gelmektedir. Bu varlık kategorisindekiler heyulâ ve suretin birleşiminden meydana gelen varlıklardır. Aristoteles'in bu aşamaya kadar verdiği varlıksal kategoriler kendisinden sonraki filozoflarca da kabul edilir. Ancak heyulânın varlıksal konumu ve suret ile birleşerek âlemi meydana getirmesi hususunda bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Öncelikle heyulâyı salt kuvve olarak tanımlayan Aristoteles, heyulânın suretle olan birleşmesindeki etkiyi maddenin kendisine yüklemekle determinist bir Tanrı – Âlem ilişkisini tesis eder.⁹¹⁷ Çünkü Aristoteles'in Tanrısı, İlk Hareket Ettirici'dir. Tanrı, âleme ilk hareketi vermekle diğer tüm oluş ve bozuluşu meydana getirmiştir. Tanrının fâilliği ancak ilk hareket için geçerli olup diğer hareket tarzlarının hiçbirinde O'nun müdahalesini gerekli değildir. Çünkü Tanrısal düzen o kadar mükemmeldir ki, Tanrının dahi müdahalesine gerek kalmayacak şekilde tasarlanmıştır.⁹¹⁸ Fârâbî ve İbn Sînâ Aristoteles'in varlıksal kategori olarak belirlediği bu yapıyı kabul etmekle birlikte, Tanrının müdahalesi noktasında Aristotelyen çizgiden oldukça farklı bir

⁹¹⁶ Ross, *Aristoteles*, s.261.

⁹¹⁷ Aristotle, *Metaphysics*, (1029 a20-25).; İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi II*, s.134., Bkz: Askı 380, 33.

⁹¹⁸ Aristotle, *Physics*, VIII. 5.; Sorabji, *Matter, Space and Motion*, s. 223.

zeminde dururlar. Çünkü bu iki filozof heyülânın suret ile olan ilişkisi ve diğer her türlü oluş ve bozuluş hareketinde fâilliği, Tanrı adına Faal Akıl'a vererek, her manada Tanrısal bir faillik vurgusu yaparlar.⁹¹⁹ Plotinus ise varlıklar arasındaki hiyerarşiyi kabul etmekle birlikte Varlık olarak nitelendirilebilecek tek şeyin Bir olduğu kanısındadır. Bir gerçek manada varlık iken O'nun dışındakiler yarı varlıksal konumundadır. Plotinus'un böylesi bir varlık vurgusunu yapması Bir'in varlık konumunu diğerlerinden net bir şekilde ayırma çabası olarak gözlemlenmektedir. Bizce, Plotinus'un ortaya koyduğu bu esas Aristoteles ve diğer İslam filozofları içinde geçerlidir.⁹²⁰ Filozoflar, Tanrı ile Âlemi ontolojik olarak ayı kategoride görmezler. Plotinus yine de diğerlerine göre daha kesin bir şekilde Bir'in varlığını korumak adına diğer varlıklara tam manasıyla bir varlık denemeyeceğini ifade eder. Bu bağlamda Aristoteles heyülâyı yalnızca fiziksel alemde cisimde suretle birlikte bulunan bir ilke olarak kabul etmiştir. Plotinus ise heyülânın yarı varlıksal bir varlık olduğunu ifade etmek durumunda kalmıştır. Yanı sıra Aristoteles kuvve olması bakımından heyülânın oluşacak olan nesnenin amacına dair bünyesinde birçok farklı kuvveyi barındıran yapısını savunmasına karşın Plotinus, bu kuvvenin farklı kuvvelerden teşekkül bir kuvve değil, tek bir kuvve olduğu düşüncesindedir.

Klasik Dönem İslam filozoflarının hiçbiri Tanrının varlığı noktasında herhangi bir şüphe duymamakla birlikte O'nun varlıkların en yücesi olduğu noktasında da hem fikirdirler. İslam literatüründe asıl tartışma konusu ise, Tanrının âlem ile kurduğu ilişkinin ontolojik ve zamansal boyutudur. Temelde âlemin ezeli ve ebedi olduğunu savunan görüşün karşısında âlemin yoktan yaratıldığını savunan görüş kendisini göstermektedir. Çalışmamızın konusu olan heyülâ kavramı bizce bu tartışmada en kilit kavramlar arasındadır. Heyülânın varlıksal konumu ve kendisine yüklenen anlamlar Tanrı – Âlem

⁹¹⁹ Fārābī, *Kitābu' es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, s.55.; İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, II, 851.

⁹²⁰ Plotinus, *The Enneads*, III, 8, 10.; VI, 7.; V, 3, 15; III, 8, 10.

ilişkisi bağlamında belirleyici bir role sahiptir. Heyūlā hakkında filozofların eserleri incelendiğinde bu kavramın bazen fiziksel zemindeki maddeyi bazen metafiziksel zemindeki maddeyi ifade etmek için kullanıldığı gözlemlenmektedir. Belki de zihinlerdeki en büyük karışıklık kavramın tam anlamıyla kullanım alanlarının belirlenmemesidir.

Kindī birçok araştırmacı olarak yoktan yaratma fikrini savunan bir filozof olarak karşımıza çıkar. Ancak Kindī'nin heyūlāyı kabul ettiğini ve cisimlerin bir takım illetlerden meydana geldiğini savunduğunu bilmemiz, Kindī'nin maddenin metafiziksel boyutuna da vurgu yaptığını düşünmemize kapı aralamıştır. Bu bağlamda bizce Kindī âlemin yoktan yaratılmasındaki kastın hiçlikten meydana gelme açısından değil fiziksel olarak oluş sürecinden bahsetmesidir.⁹²¹ Metafiziksel heyūlā ezeli olmakla birlikte, fiziksel olarak meydana gelme zamanı gerektiren bir yapıdadır. Çünkü hareket ve zaman birbirini gerektiren iki kavramdır. Zaman hareketin sayımı olmakla birlikte, zamanın başlangıcı da hareketin başlangıcıdır. Bu bakımdan heyūlānın suret kazanması ile gerçekleşen oluş hareketi Kindī'nin zihninde yaratmayı karşılaması oldukça anlamlıdır. Ancak buradaki yaratma, var etme yönüyledir ki, var etme var olan ilkelerin bir araya gelmesini ifade etmesi ve bu ilkelerin de ezeli olması yönünden ezeli kabul edilmelidir. Kindī'nin heyūlā kavramı hakkında çok fazla açıklama yapmaması konu hakkındaki farklı fikirlerin canlılığını korumasına zemin hazırlasa da bizim kanaatimiz, Kindī'nin yoktan yaratılmadaki kastının, fiziki anlamdaki heyūlāyı ifade eden oluş ve bozuluş hadisesini açıklamak bağlamındadır. Biz, bu anlamdaki sonralığı kabul etmekle birlikte, Fārābī ve İbn Sīnā'nın da fiziksel anlamdaki oluş ve bozuluş sürecini zamansal bir sonralıkta düşündüğü kanaatindeyiz.

⁹²¹ Kindī, "Kitāb fi'l-Felsefeti'l-Ūlā", ss. 176-177.

Fārābī, Aristoteles gibi varlık hiyerarşisinde Tanrı'yı varlık veren ve tüm mevcudatın varlık kaynağı olarak nitelemiştir.⁹²² Fārābī'nin varlık hiyerarşisini oluşturan en önemli teori sudūr teorisi olarak karşımıza çıkar. Sudūr teorisi, Plotinus ve Aristoteles bağlamında Fārābī'ye yön vermiştir. Tanrının, Akıl olarak nitelendirilmesi ve bu akıldan ikinci akılların sudūru, daha sonrasında ise madde ile irtibatı olan duyulur âlemin çıkışı varlığın taşması olarak tanımlanmıştır. Fārābī, mevcūd ve ğayr-ı mevcūd olarak nitelendirdiği mümkün âlemi, varlığını Tanrıdan alan ve fiziki varlık alanında maddeye ihtiyaç duyan bir sistem olarak tasarlamıştır.⁹²³ Klasik yoktan yaratmacı zihniyetin Fārābī tarafından açık bir şekilde reddedilmesi, âlemin ezeli olduğu sonucunu beraberinde getirmektedir. Çünkü nesnelere meydana gelmesi heyūlā ve suretin birleşimidir. Heyūlā ve suret ise metafiziksel ilkeler olması bakımından sudūr çerçevesinde Akılların işlevi olarak görülmektedir. İkinci Akıllar, kendisine varlık vereni düşünmekle ki bu onların düşünme fiillerinin en mükemmelidir, diğer akıllı oluştururken, kendilerinin akılsal yönünü düşünmekle suretleri, kendilerinin mümkün varlık olmalarını düşünmekle de heyūlāyı meydana getirirler. Böylelikle heyūlānın kendisini ilk gösterdiği alan olan Göksel Cisimler meydana gelir. Ayaltı âlemde ise heyūlā ve suretin birleşmesi ile basit cisimler ve onların karışımları neticesinde birleşik cisimler meydana gelir.⁹²⁴ Aristotelyen çizgiden ayrılan en önemli nokta ise heyūlā ve suretin mekanik bir şekilde

⁹²² Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, ss.45-47.; Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, ss.57-58.

⁹²³ Fārābī, *Kitābu'l-Hurūf*, 96, ss.134-136.

⁹²⁴ Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, s.64. Fārābī, *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, s. 56.; Fārābī, *Fuṣūlu'l-Medenī*, s.58.

uygun ortamlarda bir araya gelmesi değil, bu iki ilkeyi bir araya getiren fâil bir illetin işin içerisinde müdahale edilmesidir.⁹²⁵

Fārābī, Aristoteles gibi kuvvenin oluşacak olan nesneye yönelik kuvveyi bünyesinde barındırması Plotinus'ta olduğu gibi heyūlânın tek bir kuvveden değil, mevcudatın hepsini oluşturacak birçok kuvveden meydana geldiği düşüncesini oluşturur. Aynı şekilde âlemin ezeli oluşu, Tanrı ve âlem arasında ontolojik olan farka işaret ederken, zamansal olarak bir farklılığın olmaması sonucu doğurur. Zamansal farkın olmaması Fārābī'nin tanrısının her şeyi bir anda meydana getirmesi iledir. Zaman anların birleşimi olduğundan, tek bir anda meydana gelme zamansal değildir. Çünkü sudūr sürecindeki her taşma sonucu varlık kazanması anlık bir durumu ifade eder. Yanı sıra Fārābī'nin Tanrısının her an bir fiili gerçekleştirmesi ise, sudūrun yani varlık verme sürecinin her an gerçekleşiyor olmasıdır. Sudūr sürecinin tek bir sefer değil her an gerçekleştiriliyor olması, Tanrının her an varlık verme sürecinde olmasını ifade eder. Tanrının varlık vermesi yönüyle diğer varlıklarla doğrudan bir ilişki içerisinde olmaması da, O'nun kendisinden daha aşağı mertebede bulunan varlıklarla bir ve aynı olmaması olgusunu açık bir şekilde ortaya koyar.

Sudūr sürecinde ontolojik olarak ilk varlık kazananlar heyūlā ve suret olması bakımından onlar cisimlerden öncedir. Tekrar belirtmek gerekir ki bu öncelik zamansal değil ontolojiktir. Bu ilkelerin varlığı aynı zamanda cismin de varlığını gerekli kılacağı için âlem ezeli olarak kabul edilmiştir. Heyūlā cisimlerin ezeliğinin kaynağıdır. Fiziksel anlamdaki oluş ve bozuluş ise zamansaldır. Ancak oluş ve bozuluşu gerçekleştiren ilkeler ezelidir.

⁹²⁵ McGinnis - Reisman, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, s. 66.;

Aydınlı, *Fārābī'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 69.

İbn Sīnā, Fārābī'nin gelmiş olduğu bu noktada, Aristoteles ve Plotinus'un varlık anlayışlarından da etkilenerek, konuyu daha sistematik bir konumda inceler. İbn Sīnā'nın Tanrı âlem ilişkisinde en temel ayrımı, bu ikisinin varlıksal konumlarıdır.⁹²⁶ O'na göre Tanrı Zorunlu Varlık, âlem ise Mümkün Varlık'tır. Tanrının Zorunlu Varlık olması, onda varlık ve mahiyet ayrımının düşünülememesi açısındandır.⁹²⁷ Tanrı, varlık verici olması bakımından, herhangi bir şeyden varlık almamış ve herhangi bir illeti de olmayandır. Aksine o her şeyin yegâne illeti konumundadır. Mümkün Varlıklar ise varlık alan konumunda olduklarından, varlığı başka şeye muhtaç bir konumdadır. Bu açıdan Zorunlu Varlık'a kıyasla eksik ve muhtaç haldedir.⁹²⁸ İbn Sīnā'nın Mümkün Varlıklar olarak belirlediği İkinci Akıllar ve maddesel varlıklar arasında da bir ayrım söz konusudur. Bunların ortak yönü varlık alan ve var olmaları için bir nedene ihtiyaç duymaları açısından olmakla birlikte, madde ile olan ilişkileri açısından, maddeden mufarik veya maddesel olması bakımından ayrılırlar. Tanrı ve tüm mevcudatın ontolojik olarak farkı Fārābī'nin resmettiği şekilde olmakla birlikte, zamansal algı da aynı şekilde kabul edilmiştir.

İbn Sīnā, heyūlāyı varlık olarak kabul etmekle birlikte, onun fiziksel alanda tek başına bulunamayacağını Aristoteles gibi ifade eder. Fizik alanına ait mümkün varlıklar, heyūlāya kayıtsız bir şekilde ihtiyaç duyarlar. Bu kategorideki mümkünlerin heyūlā olmaksızın fiziki varlık sahasına çıkmaları imkânsızdır.⁹²⁹ İmkân kavramının oldukça

⁹²⁶ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 304.; Netton, *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, ss. 162-163., Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, s.132.

⁹²⁷ İbn Sīnā, *Risāletu'l-Arşīyye*, s. 643.

⁹²⁸ İbn Sīnā, *el-İlāhiyāt*, I, 104.; İbn Sīnā, *el-İşārāt ve't-Tenbīhāt*, Dördüncü Namat, 174.

⁹²⁹ Davidson, *Al-Fārābī, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 78.

merkezi bir konuma alınması ise, fiziki alana çıkmayan şeylerin de ilkesel olarak varlıklarından bahsedilebilmesidir. Bizce fiziksel alandaki nesnelere bu anlamda imkânı heyülâ ve suret olarak karşılık görmektedir. Bu bakımdan mahiyet şeyin o şey olma özelliği iken, varlık ise o şeyi fizik alanına getiren ilkedir. Fizik âlemdeki her şeyin varlığa gelişi bu imkân sayesinde. İbn Sînâ konuyu daha açık bir şekilde ifade eden “eys” ve “leys” kavramlarını da imkânı açıklamak noktasında işin içerisinde dâhil etmiştir.⁹³⁰ Bizce heyülânın kuvve veya imkân olarak kabul edilmesi fiziksel varlıkları oluşturan ve olmazsa olmaz ilke olması bakımındandır. İbn Sînâ, heyülânın ezeli bir ilke olması ve âlemin tüm maddesel kaynağını bünyesinde barındırıyor olması bakımından, âlemin ezeli olduğunu ifade etmiştir. Aristoteles gibi asıl varlığı fiziksel maddeye değil, ilkesel olan heyülâyâ da atfetmekle heyülâyı gerçek bir varlık konumunda görmektedir. Bizce, İbn Sînâ’nın yapmış olduğu bu çıkarım Aristoteles’in heyülâsından ve Plotinus’un maddenin varlıksal izahında zorlandığı ve neticede yarı varlıksal bir statüde gördüğü heyülâ algısını, hem varlıksal konumu hem de gerçekliği açısından daha sağlam bir zemine oturttuğu düşünülmektedir. Bu sayede Aristoteles’in Tanrısının ve Plotinus’un Bir’inin ontolojik açıdan varlıksal konumu korunurken, Aristoteles’in maddenin fiziki yönüne yaptığı vurgu metafiziksel zemini açısından sağlamlaştırılmış ve aynı zamanda Plotinus’un maddenin yarı varlıksal olarak belirlendiği konumun çıkmazı aşılacak, maddenin sudür neticesinde sahip olduğu varlıksal gerçekliği daha açık bir şekilde ifade edilmiştir.

⁹³⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Birinci Namat, 91.; Erdem - Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle'si", s.89.; Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, s. 209.

SONUÇ

Bu araştırmada heyūlā kavramının felsefe literatüründeki anlamları ve kavramın yerine kullanılan diğer kavram ve terimlerin tespiti yapılmıştır. Heyūlā kavramı, Felsefe Tarihindeki ana tartışma konularından olan; varlık, varlığın meydana gelme süreci, ilke, cevher, suret, fiil, kuvve, Tanrı-ālem bağı, ālemin ezeliliği vb. alanlardaki rolü tespit edilmeye çalışılmıştır. Buradaki temel gaye; heyūlā kavramının eserlerdeki kullanımlarının doğru bir şekilde belirlenmesi ve bahsi geçen tartışma konularında heyūlā kavramının etkilerini ortaya koymaktır. Bu maksatla Antik Dönem Dođa filozoflarının kavramın meydana çıkışını sağlayan varlık arayışlarındaki ilkelerin tespiti, Antik Dönemde kavramın kullanım alanlarının belirlenmesi ve daha sonrasında Klasik Dönem İşlam filozoflarınca kavramın hangi aşamaya geldiği belirlenmeye çalışılmıştır.

Ālemi oluşturan ilk madde, ilke ve arkhe arayışı Antik Dönem Dođa filozofları tarafından başlatılmıştır. Bu bakımdan her biri ayrı bir řeyi ilke olarak kabul etmişlerdir. Aralarındaki ortak nokta, her birinin belirlemiş olduğu ilkenin, somut olan bir nesneye karşılık gelmekle birlikte tüm varlıkların kaynağı olarak kabul edilmesidir. Farklılık ise, bu ilkelerin hareketli olup olmaması, tek veya çok nesneden meydana gelmesi, kendisini yöneten bir gücün bulunması veya bulunmaması, oluşu kabul edip etmemesi yönündendir. Bu dönemde çalışmamızın konusu olan heyūlā kavramı kullanılmamakla birlikte, kast edilen ana madde, bizim kavramsallaştırdığımız fiziksel heyūlāya karşılık gelmektedir.

Antik Doğa filozoflarının sonrasında, Platon felsefesi açasından ulaştığımız sonuç; filozofun ālemi oluşturan ilke arayışını somut olandan soyut olan bir zemine çekmiş

olmakla birlikte, heyūlā veya ana madde kavramlarının izahının açık bir şekilde yapılamamış olmasıdır.

Aristoteles'in heyūlā kavramını kullanması âlemin ana maddesinin somut bir nesne değil soyut bir ilke olarak belirlenmesi sonucunu doğurmuştur. Heyūlā fizik ve metafizik zeminde tartışılmaya açılmıştır. Kavramın yerine madde, ana madde, ilk madde, kuvve gibi terimler kullanıldığı tespit edilmiştir. Aristoteles, heyūlā hakkında öncelikle fizik bağlamında konuyu incelemiş ve heyūlā'nın maddi nedene karşılık geldiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda heyūlā kavramının hareket, zaman ve mekânın vazgeçilmez bir ögesi olduğu sonucuna varmıştır. Metafizik alanında ise, heyūlā; salt kuvve, potansiyel olma, oluşu gerçekleştirme noktasında önemli bir kavram olarak ele alınmıştır. Aristoteles'in fikirleri bağlamında, heyūlā'nın hem fiziki hemde metafiziki bir kavram olarak kullanılması, kavramın önemini vurgulamıştır. Madde, Aristoteles'e göre metafizik anlamda bir karşılık bulmazken, fizikî alanda gösterilebilir niteliktedir. Diğer bir tespit ise, metafizik anlamdaki heyūlā'nın kuvveye karşılık gelmesi, fiziksel olan şeylerin maddesel ilkesi olmasındandır. Bu bölümde ulaşılan diğer bir sonuç ise, Aristoteles'in heyūlā'nın sureti kabulü noktasında, aktif rolü heyūlā ve surete vermesi açısından, Tanrı âlem ilişkisi düzleminde determinist bir algıyı benimsediğidir. Sonuç olarak Aristoteles fizik alanda maddenin gerçekliğinden bahsedebileceğini ancak, metafiziksel olarak maddesel bir gerçekliğin olmadığını ifade eder. Metafizik anlamdaki heyūlā belirsiz ve potansiyel kuvve durumunu ifade eder.

Plotinus'un fikirlerinin incelendiği bölümde ise, heyūlā'nın, sudūr nazariyesi bağlamında varlığı tartışılmıştır. Plotinus, heyūlā'nın varlığını ve maddesel kaynak olması bakımından metafizik bir ilke olmasını kabul etmekle birlikte, Bir'e hasrettiği varlıksal konumu yalnızca O'na vermesinden dolayı, heyūlā'nın varlık açısından izahını yapmakta zorluk yaşamıştır. Bu bakımdan heyūlā yarı varlıksal bir meretebede ele alınmıştır.

Klasik Dönem İslam felsefesinde kavram fizik ve metafizik alanlarında tartışılmıştır. Heyūlā kavramının yerine, cisim, cirm, ana madde, ilk madde ve madde kavramlarının kullanıldığı tespit edilmiştir. Kindī'nin heyūlā hakkında çok fazla bilgi vermemesi, kavramın tanımının yapılamaması bağlamında değerlendirilmiştir. Kavramla bağlantılı olarak âlemin mahiyeti probleminde Kindī'nin heyūlāya yüklediği anlam itibariyle, âlemin ezeli olduğu düşüncesinde olduğu sonucuna varılmıştır. Kindī'nin âlemin zamansal açıdan sonradan olduğunu kabul ettiğine yönelik çıkarımın ifade ettiği şey fiziksel heyūlā kavramı olduğu sonucuna varılmıştır.

Heyūlā kavramının Fārābī düzleminde ele alındığı bölümde, kavramın sudūr nazariyesi bağlamında, varlıksal bir mertebesinin olduğu tespit edilmiştir. Heyūlā'nın kabulü yokluğun reddi ve fiziksel âlemin maddesel ilkesi olarak belirlenmiştir. Fārābī, kavramı fiziksel yasalar çerçevesinde ele alarak boşluğun kabulünü açık bir şekilde reddetmiştir. Heyūlā'nın metafiziksel konumu ve sureti kabul eden kuvve olarak tanımlanması, âlemin ezeli olduğu düşüncesini teyit etmiştir.

Heyūlā kavramı, İbn Sīnā felsefesinde fizik ve metafizik düzlemde kabul görmüştür. İbn Sīnā'nın eserlerin bazılarında heyūlā yerine başka kavramların tercih edildiği tespit edilmiştir. Bu bakımdan filozofun kavramı tek bir anlamda kullanmadığı anlaşılmaktadır. Heyūlā'nın fiziksel alanda suretle birleşmiş cisme karşılık gelmesi, onun fizikî âlemde tek başına bulunamayacağının göstergesidir. Metafizik anlamda ise, kavram imkan konumunda değerlendirilmiş ve bu yönüyle varlıksal konumu sağlamlaştırılmıştır. İbn Sīnā heyūlā'nın suretle olan birleşimindeki yetkiyi, Aristoteles'ten farklı olarak Faal Akıl'a vererek, Tanrı âlem arasındaki ilişkiyi teist bir düzlemde değerlendirmiştir. Bu ve benzeri çıkarımlar İbn Sīnā'nın felsefesinin Aristoteles'in kopyası olduğu yönündeki algının yanlışlığını zihinlerimizde daha açık bir konuma getirmiştir.

Çalışmamızda heyūlānın fizik ve metafizik teorileri doğrudan etkilediği yönler tespit edilmiştir. Bu açıdan heyūlānın metafiziksel alanda kabulü, nesnelere ötesinde onları oluşturan soyut ilkelerin kabulünü beraberinde getirmiştir. Heyūlā temelde metafizik bir ilkeyi ifade eden, bilkuvve olan, fiile geçmeye imkan tanıyan, alemdeki cisimlerin maddesel kaynağı olan ve kendisine yüklenen anlamlar itibariyle felsefi birçok tartışmada etkin rol üstlenen bir kavram olduğu sonucuna varılmıştır. Soyut olan ile somutun ilişkisinde heyūlā kavramının oldukça önemli bir yerinin olmasından dolayı Tanrı âlem ilişkisinin incelendiği konular başta olmak üzere Felsefe Tarihindeki tartışmaların daha doğru sonuçlar vermesi bakımından heyūlā kavramına yönelik yaptığımız bu çalışmanın ve ulaştığımız sonuçların faydalı olacağı kanatindeyim.

BİBLİYOGRAFYA

Abraham, William E. "Substance and Attribute". *The Oxford Companion to Philosophy* içinde, editör Ted Honderich, New York, Oxford University Press, 2005, ss.901.

Adamson, Peter. *Al-Kindī*, New York, Oxford University Press, 2007.

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, İnkılap Yayınları, 1998.

Albayrak, Kadir. "Keldāniler." In *İslam Ansiklopedisi*, 208.

Altaş, Eşref, "'İbn Sīnā'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi Ve "Konumsal Hareket" Kavramının Tarihi", *Diyanet İlmî Dergi*, 50, 1, 2014, ss. 27-50.

Anscombe, G.E.M. *From Parmenides to Wittgenstein*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1981.

Aquinas, Thomas. *On Being and Essence*, çev. Armand Maurer, Toronto, The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1968.

Aristoteles. *Fizik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Yapı Kredi Yayınları, 2014.

———. *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara, Bilge Su Yayınları, 2013.

———. *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Divan Kitap, 2017.

———. *Oluş Ve Bozuluş Üzerine*, İstanbul, Ara Yayınları, 1990.

———. *Organon*, çev. H.R. Atademir, MEB, 1966.

Aristotle. *Aristotle's Physics*, çev. W. David Ross, London, Oxford University Press, 1936.

———. "The Complete Works of Aristotle". *Barnes, Jonathan*, New Jersey, Princeton University Press, 1985, ss.555-1556.

———. *De Anima*, çev. R.D. Hicks, Cambridge, Cambridge University Press, 1907.

———. *Metaphysics*, Edited and Translated by C.D.C. Reeve Cambridge, Hackett Publishing Company, 2016.

———. *On the Heavens*, çev. W.K.C. Guthrie, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

———. *Physics I & II*, çev. W. Carlton, Oxford, Clarendon Press, 2006.

———. *Posterior Analytics*, çev. J. Barnes, Oxford, Clarendon Press, 2002.

———. *Posterior Analytics*, çev. H. Tredennick, Harvard, Loeb Inc., 1960.

———. *Physics*, çev. P.H. Wicksteed & F.M. Cornford, Cornford, Loeb Classical Library, 1929.

Armstrong, A.H. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, cilt. 2, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

———. *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, cilt. 1, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

———. *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, cilt. 3, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

———. *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, cilt. 5, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

Atay, Hüseyin. *Fārābī Ve İbn Sīnā'ya Göre Yaratma*, Ankara, Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Aydın, İbrahim Hakkı, "Plotinos Ve İki İslam Mütefekkinde (Fārābī Ve İbn Sīnā) Sudür Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 14, 1, ss. 171-81.

———. "Yetkinlik Delili Ve Fārābī". *Uluslararası Fārābī Sempozyumu Bildirileri* içinde, editör Fehrullah Terkan & Şenol Korkut, Ankara, Elis Yayınları, 2004, ss.199-213.

Aydınlı, Yaşar. "Fārābī: İslam Felsefesinin Kurucu Filozofu". *El-Muallimu's-Sānī* içinde, editör Gürbüz Deniz, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017, ss.47-110.

———. *Fārābī'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2011.

Az, Mehmet Ata, "Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında İbn Sīnā'nın Sudür Nazariyesinin Değerlendirilmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 56, 2, ss. 77-102.

Barnes, Jonathan, "Aristotle's Introduction of Matter", *Philosophical Review* 83, 4, ss. 497-500.

Bayraktar, Mehmet, "Fārābī'de Tümelilerin Varlıkla Öncelik, Beraberlik Ve Sonralık İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, 52, 1, ss. 11-16.

———. *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Bechler, Zev. *Aristotle's Theory of Actuality*, New York, State University of New York Press, 1995.

Bianchi, E., "Receptacle/Chora: Figuring the Errant Feminine in Plato's Timaeus", *Hypatia*, 21, 4, 2006, ss.

Bostock, David. "Aristotle on the Principles of Change in Pyhsics I". *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy* içinde, editör Gwilym Ellis Lane Owen, Malcolm Schofield and Martha Craven Nussbaum, London, Cambridge University Press, 2006.

———. "A Note on Aristotle's Account of Place". *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to Gel Owen* içinde, editör Gwilym Ellis Lane Owen, Malcolm Schofield and Martha Craven Nussbaum, London, Cambridge University Press, 2006.

Bozkurt, Ömer. "Günümüz Örneklği Açısından Fārābī'nin Vizyonu". *El-Muallimu's-Sānī: Fārābī* içinde, editör Gürbüz Deniz, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017, ss.157-88.

Bozyiğit, Ahmet, "Fārābī'nin Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fādīleh Ve Kitābu' Es-Siyāsetu'l-Medeniyye (Mebādiü'l-Mevcūdat) Adlı Eserlerinin Karşılaştırılması", *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, 37, 2018, ss. 481-501.

Burnet, John. *Early Greek Philosophy*, London, Adam&Charles Black Press, 1892.

———. *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayıncılık, 2013.

Burrell, David B. "Creation or Emanation: Two Paradigms of Reason." Paper presented at the God and Creation: An Ecumenical Symposium, Notre Dame, 1990.

Bussanich, John. "Plotinus's Metaphysics of the One". *The Cambridge Companion to Plotinus* içinde, editör Lloyd P. Gerson, New York, Cambridge University Press, 1996.

Cerr, Halil, "Fārābī Fusus'ül-Hikem'in Yazarı Mıdır?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 1, 1972, ss. 153-61.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Say Yayınları, 2015.

- . *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2003.
- Charles, David. *Aristotle's Philosophy of Action*, London, Duckworth Press, 1984.
- Charlton, William. "Arkhe". *The Oxford Companion to Philosophy* içinde, editör Ted Honderich, New York, Oxford University Press, 2005.
- Cihāmī, Ceyrād. *Mevsū'ah Muştalaḥāt El-Kindī Ve'l Fārābī*, Beyrūt - Lubnān, Mektebetu Lubnān Nāşirīn, 2002.
- . *Mevsū'ah Muştalaḥāt İbn Sīnā*, Beyrūt - Lubnān, Mektebetu Lubnān Nāşirīn, 2004.
- . *Mevsū'a 'tu Muştalaḥāt El-Felsefeti 'indel-'arab*, Beyrūt, Mektebetu Lubnān Nāşirūn, 1998.
- Code, Alan, "The Persistence of Aristotelian Matter", *Philosophical Studies*, 29, 6, 1976, ss. 357-67.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.
- Croone, A.M., and P.L. Lloyd. *Lucifer's Reign & Satan's Fall: Genesis 1:1-2*, Indiana, Trafford Publishing, 2011.
- Curcānī, Muḥammed Şerīf. *Kitābu Et-Ta'rīfāt*, Beyrūt-Lubnān, Dār en-Nefāis, 2007.
- Davidson, Herbert A. *Al-Fārābī, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, New York, Oxford University Press, 1992.
- . *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1987.
- De Boer, T.J. *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara, Anka Yayınları, 1960.

Denis, O'Brien. "Plotinus on Matter and Evil". *The Cambridge Companion to Plotinus* içinde, editör Lloyd P. Gerson, New York, Cambridge University Press, 1996, ss.171-95.

Deniz, Gürbüz. "İbn Sīnā'da Hürriyet". *Uluslararası İbn Sīnā Sempozyumu (Bildiriler)* içinde, editör Mehmet Mazak & Nevzat Özkaya, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009, ss.325-31.

Denkel, Arda. *Düşünceler Ve Gereççeler: Felsefe Yazıları 2*, İstanbul, Göçebe Yayınları, 1997.

———. *İlkçağda Doğa Felsefeleri*, İstanbul, Doruk Yayıncılık, 2011.

Duart, Thérésé-Anne. "Al-Fārābī, Emanation and Metaphysics". *Neoplatonism and Islamic Philosophy* içinde, editör Parviz Morewedge, New York, Sunny Press, 1992, ss.127-48.

———. "Metafizik". *İslam Felsefesine Giriş* içinde, editör Peter Adamson and Richard.C. Taylor, İstanbul, Küre Yayınları, 2008, ss.359-82.

Encyclopedia Britannica. Boyle-Mariotte, 1773.

Erdem, Engin, "İbn Sīnā'nın Metafizik Delili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52, 1, 2011, ss. 97-119.

———. "İlâhi Ezelilik Ve Yaratma Sorunu." Ankara Üniveritesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

———. *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sīnā'nın Metafizik Delili*, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2016.

Erdem, Engin, and Necmettin Pehlivan, "Varlığın Ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazāde'nin Leys Ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle"Si", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 27, 2012, ss. 97-119.

Erdoğan, İsmail, "Kindî'ye Göre Varlığın Sebepliliği Meselesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 1, 2000, ss. 633-38.

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*, New York, Columbia University Press, 2004.

Fārābī. *Ebū Nasr El-Fārābī'nin Ḥalā Üzerine Makalesi*, çev. Necati Lugal ve Aydın Sayılı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1951.

———. "El-Fusūlu'l-Ḥamse", çev. R. El-Acem. *El-Mantık Inde'l-Fārābī I*, Beyrut, 1985.

———. *Fuṣūlu'l-Medenī*, çev. Hanifi Özcan, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.

———. *İḥṣāu'l-Ulūm*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Divan Kitap, 1985.

———. *İḥṣāu'l-Ulūm*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.

———. *Kitābu' Ārā'i Ehli'l-Medīnetu'l-Fāḍileh*, Edited by A. Nasri Nadir, Beyrut, Daru'l Maşrık, 1895.

———. *Kitābu' Es-Siyāsetu'l-Medeniyye*, Edited by Fevzi Mitri Neccār, Beyrut, Dāru'l Maşrık, 1971.

———. *Kitābu'l-Ḥurūf*, çev. Ömer Türker, İstanbul, TYEKB Yayınları, 2015.

———. *Soyut Varlıkların İspatı*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul, MEB Yayınları, 1990.

———. *Taḥṣīlu's-Sa'ādeh*, çev. Ahmet Arslan, Ankara, Divan Kitap, 2012.

Flew, Antony. "Matter". *A Dictionary of Philosophy*.

Gerson, Lloyd P. "Plotinus and Neoplatonism". *The Columbia History of Western Philosophy* içinde, editör Richard H. Popkin, New York, Columbia University Press, 1998, ss.102-11.

Graham, Daniel W., "Aristotle's Definition of Motion", 8, 2, 1988, ss. 209-15.

———, "Aristotle's Discovery of Matter", 66, 1, 1984, ss. 37-51.

Guthrie, W.K.C. *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Gündoğan Yayınları, 1975.

Hanoğlu, İsmail. "Ebū Nasr El-Fārābī'de Felsefi Antropolojinin Psiko-Metafizik Temelleri: Doğal Aklın Epistemik Anatomisine Giriş". *El- Muallimu's-Sānī* içinde, editör Gürbüz Deniz, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017, ss.267-96.

İbn Cülcül. *Ṭabaḳātu'l-Eṭṭibā' Ve'l-Hukemā*, Edited by Fuād Seyyid, Beyrūt, 1985.

İbn Nedīm. *El-Fihrist*, Edited by Gustaw Flügel, Beyrūt, 1964.

İbn Rüşd. *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit, cilt. 1, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2016.

———. *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit, cilt. 2, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2016.

İbn Sīnā. *Dānişnāme-I Alāī*, çev. Murat Demirkol, Alāī Hikmet Kitabı İstanbul, TYEKB Yayınları, 2013.

———. *El-İlāhiyāt*, çev. Ekrem Demirli and Ömer Türker, Metafizik-I, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2013.

———. *El-İşārāt Ve't-Tenbīhāt*, çev. Ali Durusoy, İşaretler Ve Tembihler, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.

———. *El-Kevn Ve'l-Fesād*, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2013.

———. *El-Mebde Ve'l-Me'ād*, Edited by 'Abdullah Nūrānī, Tehrān, 1984.

———. *El-Mubāhasāt*, Edited by Muḥsin Bīrāfer, Qum, 1413.

———. *En-Necāt*, çev. Kübra Şenel, Felsefenin Temel Konuları, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2013.

———. "Er-Risāletu'l-Ḥudūd". *Tis'u Resāil Fi'l-Ḥikme Ve't-Ṭabī'iyāt*, Mısır, 1989.

———. *Es-Semā 'U'ṭ-Ṭabī'ī*, çev. Muhittin Macit and Ferruh Özpilavcı, Fizik I, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014.

———. *Es-Semāu Ve'l-Ālem*, çev. Muhittin Macit and Harun Kuşlu, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2010.

———. *İhlās Suresi Tefsiri*, çev. Ahmed Hamdi Akseki, Ankara Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

———. "Risāletu'l-Arşīyye", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, 9, 2000, ss. 641-55.

———. *'Uyūnu'l-Ḥikme*, Edited by 'Abdurrahmān Bedevī, Beyrūt, Dār el'Kalem, 1980.

Irvy, Alfred R. "Fārābī Ve İbn-I Sīnā'nın Metafiziğindeki Yeni-Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi", çev. Ahmet Cevizci. *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fārābī, Beyrūnī, Ve İbn Sīnāfarabi, Beyruni, Ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 1985.

Janos, Damien. *Method, Structure, and Development in Al-Fārābī's Cosmology, Islamic Philosophy*, Leiden, Brill, 2012.

Karakaya, Mehmet Murat, "Fārābī Felsefesinde El-Evvel", *Eski Yeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 31, 1, ss. 16-28.

———. *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl Ve Nefs*, Ankara, Elis Yayınları, 2018.

Kaya, M. Cüneyt, "Şükūk Alā 'uyūn: 'Uyūnu'l-Mesāil'in Fārābī'ye Āidiyeti Üzerine", *İslām Araştırmaları Dergisi*, 27, 2012, ss. 29-67.

Kaya, Mahmut. *Kindī Felsefi Risaleler*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013.

Kaya, Mehmet Cüneyt. *Varlık Ve İmkan: Aristoteles' Ten İbn Sīnā'ya İmkanın Tarihi*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2011.

Kennedy-Day, Kiki. *Books of Definition in Islamic Philosophy: The Limits of Words*, New York, Routledge Curzon Press, 2015.

Kenny, Anthony. *Ancient Philosophy: A New History of Western Philosophy*, Oxford, Clarendon Press 2006.

Kerr, Gaven, "A Thomistic Metaphysics of Creation", *Religious Studies*, 48, 3, 2012, ss. 337-56.

KILIÇ, Cevdet, "Platon'un Timaios'unda Tabiat Felsefesi, İnsan Ve Biyolojisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, 1, 2004, ss. 1-27.

Kılıç, Cevdet, "Felsefi Düşüncede Bir Kavramı", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 9, 25, 2006, ss. 181-216.

———, "Plotinus' Ta Sudūrla İnen Ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 7, 1, 2009, ss. 39-56.

Kılıç, Muhammet Fatih, "İbn Sīnā'da Sudūrun Mantığı: Sebeplilik – Sudūr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi*, 9, 2, 2017, ss. 1057-73.

Kindī. "Kitāb Fi'l-Felsefeti'l-Ūlā", Edited and Translated by Mahmut Kaya. *Kindī Felsefi Risāleler*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, ss.126-77.

———. "Kitāb Fi'l-İbāne 'Ani'l-'illeti'l-Fā'ileti'l-Ḳarībe Li'l-Kevn Ve'l-Fesād", Edited and Translated by Mahmut Kaya. *Kindī Felsefi Risāleler*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, ss.208-27.

———. "Kitābu'l-Cevāhiri'l-Ḥamse", Edited and Translated by Mahmut Kaya. *Kindī Felsefi Risāleler*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, ss.286-94.

———. "Risāle Fī Ḥudūdi'l-Eşyā Ve Rusūmiḥā", Edited and Translated by Mahmut Kaya. *Kindī Felsefi Risāleler*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, ss.178-89.

———. "Risāle Fī İzāhi Tenāhi Cirmi'l-'ālem", Edited and Translated by Mahmut Kaya. *Kindī Felsefi Risāleler*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, ss.192-97.

———. "Risāle Fī Māiyyeti Mā Lā Yumkinu En Yekūne Lā Nihayete Leh Ve Me'illezī Yuḳālu Lā Nihayete Leh", Edited and Translated by Mahmut Kaya. *Kindī Felsefi Risāleler*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, ss.198-201.

———. "Risāle Fī Vaḥdāniyyeti'llāh Ve Tenāhī Cirmi'l-Ālem", Edited and Translated by Mahmut Kaya. *Kindī Felsefi Risāleler*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, ss.202-07.

———. "Risāle Fī'l-İbāne 'an Sucūdi'l-Cirmi'l-Aksā Ve Ṭā'atihī Li'llāhi Teālā", Edited and Translated by Mahmut Kaya. *Kindī Felsefi Risāleler*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, ss.228-39.

Kırmacı, Hatice. "Fārābī'nin El-Ḥalā' Yazısı Üzerine Bir Değerlendirme". *El-Muallimu's-Sānī* içinde, editör Gürbüz Deniz, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017, ss.261-66.

Korlaelçi, Murteza. "Plotinus'un Sudür Anlayışı İle İbn Sīnā'nın Sudür Anlayışının Mukayesesi". *Uluslararası İbn Sīnā Sempozyumu Bildiriler*, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2008, ss.221-50.

Kosman, Admiel, "Aristotle's Definition of Motion", *Phronesis*, 14, 1, 1969, ss. 40-62.

Köz, İsmail. "İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi." 2000.

Kranz, Walzer. *Antik Felsefe*, çev. S.Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1984.

Leclerc, Ivor. "The Nature of Physical Existence". *Muirhead Library of Philosophy* içinde, editör H.D. Lewis, London, George Allen & Unwin Ltd. , 1972, ss.114-16.

Macit, Muhittin. *İbn Sīnā'da Doğa Felsefesi Ve Meşşāī Gelenekteki Yeri*, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2013.

Mackie, Penelope. "Prime Matter". Chap. 757 *The Oxford Companion to Philosophy* içinde, editör Ted Honderich, New York Oxford University Press, 2005.

Manzūr, İbn. "Lisanu'l-Arab". Beyrut, Camālu'd-Dīn Muhammed b. Mükerrrem, ss.445-51.

Maraş, İbrahim, "Fārābī'de Hudūs Kavramı", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 11, 31, 2008, ss. 125-36.

———, "İbn Sīnā Felsefesinde Bir (Vahid) Ve Birlik (Vahde) Anlayışı", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 10, 30, 2007, ss. 41-54.

Marti-Ibanez, Felix. *Felsefe Öyküleri*, çev. Hamide Koyukan, Ankara, İmge Kitabevi, 1996.

Mautner, Thomas. *Dictionary of Philosophy*, London, Penguin Books, 2005.

McGinnis, Jon. *Avicenna*, New York, Oxford University Press, 2010.

McGinnis, Jon, and D.C. Reisman. *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, Indianapolis, Hackett Pub. Company, 2007.

McInerny, Ralph. *A History of Western Philosophy*, Harcourt, Brace & World 1969.

Mehmet, DAĞ, "Fārābī'nin İki Yapıtı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, 14-15, 2003, ss. 17-87.

Morewedge, Parviz, "Felsefî Analizler Ve İbn Sīnā'nın Varlık-Māhiyet Ayrımı", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 2016, ss. 167-84.

———, "The Logic of Emanationism and Şūfism in the Philosophy of Ibn Sīnā (Avicenna), Part I", *Journal of the American Oriental Society*, 92, 1, 19712, ss. 467-76.

Morrison, Benjamin. *On Location: Aristotle's Concept of Place*, Oxford, Clarendon Press, 2002.

Mutlu, Esra Ç. "Aristoteles'te Madde Kavramı Ve Bilinebilirlik Problemi." 2012.

Nabi, Mohammed Noor, "Plotinus Ve İbn Sīnā'nın Felsefî Sistemlerinde Sudūr Nazariyesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, 2010, ss. 221-27.

Nasr, S.H. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine*, Cambridge, Harvard University Press, 1964.

Netton, I.Richard. *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Surrey, Curzon Press, 1989.

Okumuş, Mesut. *Qur'ân'ın Felsefî Okunuşu İbn Sînâ Örneği*, Ankara, Araştırma Yayınları, 2003.

Öçal, Şamil. *Kemalpaşazâde'nin Felsefî Ve Kelâmi Görüşleri*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.

———, "Platon'un Timaios Diyalogunda Tanrı Ve Evrenin Oluşumu", *Beytulhikme Int. Journal Philosophy*, 7, 1, 2017, ss. 65-83.

Öner, Necati, "Tanzimattan Sonra Türkiyede İlim Ve Mantik Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 1, 1956, ss. 100-35.

Platon. *Parmenides*, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2016.

———. *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2015.

———. *Timaeus and Critias*, çev. Desmond Lee, London, Penguin Books, 1977.

———. *Timaios*, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2015.

Plotinus. *The Enneads*, çev. Stephen MacKenna, New York, Penguin Books, 1991.

Porphyry. "On the Life of Plotinus and the Arrangement of His Work," Proklos, "El-İzâh Fi'l-Hayr El-Mahz", çev. Abdurrahman Bedevî. *El-Eflâtuniyye El-Muhdese Inde'l Arabel-İzâh Fi'l-Hayr El-Mahz*, Kuveyt, 1977.

Rahman, Fazlur, "Essence and Existence in Avicenna", *Medieval and Renaissance Studies*, 4, 1958, ss. 1-16.

———, "İbn Sînâ'da Mahiyet Ve Varlık", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, 2, 2010, ss. 193-209.

Reçber, Mehmet Sait. "Fârâbî Ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi". *Uluslar Arası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, Elis Yayınları, 2005, ss.213-27.

Reisman, D.C. "Fārābī Ve Felsefe Müfredatı",çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş* içinde, editör P. Adamson and R.C. Taylor, İstanbul, Küre Yayınları, 2007.

Ross, W. David. *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2014.

———. *Aristotle: Physics*, Oxford, Oxford University Press, 1936.

———. *Aristotle: Prior & Posterior Analytics*, Oxford, Clarendon Press, 1949.

Rovelli, Carlo. *Milletli Anaksimandros Ya Da Bilimsel Düşüncenin Doğuşu*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2011.

Russell, Bertnard. *History of Western Philosophy*, London, Routhledge Press, 1996.

Saruhan, Müfit Selim, "Kindī Ve Beş Cevher", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 42, 2005, ss. 166-74.

Sînâ, İbn. *The Physics of the Healing*, çev. Jon McGinnis, Edited by Jon McGinnis, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2009.

Solmsen, Friedrich. *Aristotle's System of the Physical World: A Comparison with His Predecessors*, New York, Cornell University Press, 1960.

———. "Aristotle's Word for Matter". *In Didascalie: Studies in Honor of Anselm M. Albareda* içinde, editör Sesto Prete, New York, Prefect of the Vatican Library, 1961, ss.393-408.

Sorabji, Richard. *Matter, Space and Motion*, New York, Duckback Publishing, 1988.

Sunar, Cavit, "İslam Meşşâi Felsefesinde İlk Adım (Al-Kindî)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, 1, 1969, ss. 29-49.

Şenel, Cahid. *Usûlücyâ, Arsitoteles'in Teolojisi*, Ankara, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2017.

Şulul, Cevher. *Kindî Metafiziği*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.

Tekin, Ali. *Fārābî'de Feslefenin Serüveni*, Ankara, Araştırma Yayınları, 2009.

Terkan, Fehrullah. *Çatışmanın Dinamikleri*, Ankara, Elis Yayınları, 2007.

———, "El-Fārābî'ye Atfedilen Et-Ta 'LİKāt İsimli Eser Hakkında Bir Not", *Diyanet İlmî Dergi*, 50, 1, 2014, ss. 213-28.

Türker, Ömer. "İbn Sīnā Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi Ve Metafizikteki İşlevi". *Uluslararası İbn Sīnā Sempozyumu (Bildiriler)* içinde, editör Mehmet Mazak and Nevzat Özkaya, İstanbul, İBB Kültür A.Ş. Yayınları, 2009, ss.317-24.

Uyanık, Mevlüt. "İlk İslam Filozofu El-Kindî'ye Göre Ālemin Mahiyeti". *İslam Felsefesinin Sorunları* içinde, editör Mehmet Vural, Ankara, Elis Yayınları, 2003, ss.95-124.

Uysal, Enver. *Hudūd Risaleleri Çerçevesinde Kindî Ve İbn Sīnā Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa, Emin Yayınları, 2008.

———, "Kindî Felsefesinde Cevher Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 1, 2009, ss. 159-70.

Üçer, İbrahim Halil, "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: İbn Sīnācı Doğal İsti'dād Ve Teheyü' Anlayışı Üzerine", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2, 3, 2015, ss. 35-74.

———. *Suret, Cevher Ve Varlık*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.

Ülken, H. Ziya. *İslam Felsefesi*, Ankara, Selçuk Yayınları, 1966.

———. *Varlık Ve Oluş*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.

Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Ankara, Elis Yayınları, 2011.

Wagner, Michael. "The Nature of Pyhsical Reality". *The Cambridge Companion to Plotinus* içinde, editör Lloyd P Gerson, New York, Cambridge University Press, 1996, ss.130-70.

Walzer, Richard. *Greek in to Arabic*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.

———. *On the Perfect State, Great Books of the Islamic World*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

Waterlow, S. *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics: A Philosophical Study*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

Wisnovsky, Robert. "İbn Sīnā Ve İbn Sīnācı Gelenek",çev. M Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş* içinde, editör R.C. Taylor and P. Adamson, İstanbul Küre Yayınları, 2007, ss.103-49.

Wisnovsky, Robert *İbn Sīnā Metafiziği, Kaynakları Ve Gelişimi*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010.

Yalın, Salih. "Fārābī'nin Töz/Cevher Tasavvuru". *Uluslar Arası Fārābī Sempozyumu Bildirileri* içinde, editör Mehmet Mazak and Mehmet Mazak Özkaya, Ankara, Elis Yayınları, 2005, ss.229-46.

Yāsīn, Ca'fer Āli *El-Fārābī, Fī Hudūdihī Ve Rusūmihī*, Beyrüt, 1405/1985.

Yavuz, Zikri. "İbn Sīnā, Ezelilik Ve Özgür İrade". *Uluslararası İbn Sīnā Sempozyumu (Bildiriler)* içinde, editör Mehmet Mazak and Mehmet Özkaya, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009, ss.333-44.

Yıldırım, Mustafa, "Plotinus Ve Fārābī'de Sudūr", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 11, 1994, ss. 43-51.

Zaehner, Robert C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, New York, G. P. Putnam's Sons, 1961.



ÖZET

YÜCEL, Hüseyin, *Grek Felsefesinden İbn Sīnā'ya Heyūlā*, Doktora Tezi (Danışman: Prof. Dr. Gürbüz DENİZ), Ankara Üniversitesi, 2019. 314 sayfa.

Danışman: Prof. Dr. Gürbüz DENİZ.

Çalışma giriş, üç bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Birinci bölüm, Antik Dönem Yunan filozoflarının ana madde, madde, ilke ve heyūlā kavramlarına yükledikleri anlamların ve felsefi konulardaki konumlarının tespitinden oluşmaktadır. Bu tespit, âlemin meydana gelişini izah etme noktasındaki arayışın sürecini göstermektedir. Böylece heyula kavramının nasıl ve hangi amaçla kullanıldığı belirlenmiştir. İkinci bölümde bu kavramların Klasik Dönem İslam Felsefesindeki filozofların düşünceleri çerçevesinde, kat ettiği süreç ele alınmıştır. Heyūlā'nın filozoflarca kullanımları tespit edilmiş ve aralarındaki farklar karşılaştırmalı bir şekilde incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise, ilk iki bölümdeki fikirler karşılaştırmalı bir şekilde ele alınarak, ortak ve farklı noktalar tespit edilmiştir. Bu bağlamda çalışmanın İslam Felsefesi'nde yapılacak kavram çalışmalarına katkı sağlayacağı ve heyūlā'nın ilişkili olduğu felsefi teorilere ışık tutacağı kanaatindeyim.

Anahtar Kelimeler: Heyūlā, İlke, Ana Madde, Madde, Arke.

ABSTRACT

YÜCEL, Hüseyin, *From Greek Philosophy To Ibn Sīnā: Hyle*, Ph.D. Thesis (Supervisor: Prof. Dr. Gürbüz DENİZ), Ankara University, 2019. 314 pages.

This study consists of three sections and conclusion section. The first part includes the Ancient Greece philosophers on the concepts of prime matter, matter, principle and hyle and their position on philosophical issues. These concepts are closely associated with the philosophical investigations of the occurring of the realm. We attempt to determine how and for what purpose of the concept of hyle were used. In the second chapter, these concepts are examined in the framework of the philosophers in the Classical Period Islamic Philosophy. The use of hyle by these philosophers was determined and the differences between them were examined in a comparative manner. In the third chapter, the ideas in the first two sections were discussed in a comparative manner. In conclusion, we conclude that hyle is one of the basic concepts in the physical and metaphysical philosophy of Aristotle and Avicenna.

I believe that this study will contribute to the conceptual studies in Islamic Philosophy and shed light on the philosophical theories in which it is related.

Keywords: Hyle, Principle, Prime Matter, Matter, Archaea.