



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

İSKENDER AFRODİSİ VE METAFİZİĞİ

Kamil SARITAŞ

DOKTORA TEZİ

Danışman

Doç. Dr. İsmail TAŞ

Konya – 2010

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

İSKENDER AFRODİSİ VE METAFİZİĞİ

Kamil SARITAŞ

DOKTORA TEZİ

Danışman

Doç. Dr. İsmail TAŞ

Konya – 2010



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki, bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
Kamil SARITAŞ

(İmza)



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Kamil SARITAŞ tarafından hazırlanan İSKENDER AFRODİSİ VE METAFİZİĞİ başlıklı bu çalışma 28/10/2010 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı	Başkan	İmza
Ünvanı, Adı Soyadı	Üye	İmza
Ünvanı, Adı Soyadı	Üye	İmza
Ünvanı, Adı Soyadı	Üye	İmza
Ünvanı, Adı Soyadı	Üye	İmza



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Türkçe Özet Formu

Öğrencinin	Adı Soyadı	Kamil SARITAŞ	Numarası: 054145011003
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri İslam Felsefesi	
	Danışmanı	Doç. Dr. İsmail TAŞ	
Tezin Adı		İSKENDER AFRODİSİ VE METAFİZİĞİ	

ÖZET

İskender Afrodîsî yaklaşık olarak milattan sonra II. Yüzyılın ikinci yarısı ile III. Yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamıştır. Hayatı hakkında fazla bir şey bilinmemesine rağmen eserleri ve onlarca risaleleri vardır. Ünlü filozof Aristoteles’in felsefesinin devam ettiricisi olmakla birlikte, yer yer onun düşüncelerine ilavelerde bulunmuş, bazen de karşıt görüşler ileri sürmüştür. Felsefe tarihinin ve Helenistik dönemin en ünlü Peripatetiği ve şârihidir. Bu nedenle İkinci Aristoteles ve The Commentator olarak tanınmıştır. Eserlerinde Stoacılığı, Epikürcülüğü ve akademik septiklerin düşüncelerini konu edinmiş ve onları eleştirmiştir. Onların düşüncelerinin tanınmasına neden olduğundan dolayı iyi felsefe tarihçisi olduğu da kabul edilir. Birçok konuda Yeni-Platoncuları ve İslam filozoflarını etkilemiştir.

“İskender Afrodîsî ve Metafiziği” adlı çalışmamızda İskender’in metafizikle ilgili düşüncelerini araştırdık. İskender, Aristoteles’in insana ait ve Tanrı’ya ait akıl olarak iki farklı şekilde ele aldığı faal akıl Tanrı’yla özdeşleştirmiş, insanla hiçbir surette ilgi kurmayan Tanrı anlayışını; faal aklın insan aklını kuvve halinden meleke ve fiil halindeki akla dönüştürmesiyle insanla ilgi kuran Tanrı anlayışı haline getirmiştir. Aristoteles’in maddî akıl ve faal akıl olarak iki kısma ayırdığı insan aklını, maddî akıl, meleke halindeki akıl ve fiil halindeki akıl olarak üç kısma ayırmıştır. Aristoteles, Tanrı’nın sadece İlk Akıl olduğunu ifade ederken, İskender hem İlk Akıl hem de Faal Akıl olduğunu ifade etmiş, metafizik konusunda diğer filozoflardan farklı olarak

Tanrısal Faal Akıl'ın insanla kendi işleyiş tarzı olan müstefâd akı ve mufarık akı vasıtasıyla iletişime geçtiğini belirtmiştir. Ayrıca Aristoteles maddî aklın ölümlü, faal aklın ölümsüz olduğunu ifade ederken, İskender, insan aklının ölümlü olduğunu ifade etmiştir. Mantık, doğa felsefesi ve ahlak felsefesinde genel anlamda Aristoteles'i izlerken, metafizik konusunda kendine özgü düşünceler ortaya koymuştur.

Tanrı, Akıl, Madde, Metafizik, Aristoteles.



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



İngilizce Özet Formu

Öğrencinin	Adı Soyadı	Kamil SARITAŞ	Numarası: 054145011003
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri İslam Felsefesi	
	Danışmanı	Doç. Dr. İsmail TAŞ	
Tezin İngilizce Adı		Alexander of Aphrodisias and His Metaphysics	

SUMMARY

Alexander of Aphrodisias lived between the second half of the II. Century and the first quarter of the III. Century A.D. Though not much is known about his life, he has many works and pamphlets. Besides continuing the philosophy of the famous philosopher Aristotle, he made some additions in his ideas and sometimes contradicted him. He is the most famous commentator and Periphatetic of the Hellenistic Period and the history of philosophy. Thus, he was known as “The Second Aristotle” and “The Commentator”. He used the ideas of Stoicism, Epicurism and academic skeptics in his works and criticised them. He was accepted to be a good historian of philosophy as he provided their ideas to be known. He effected Neoplatonists and Islamic philosophers in many aspects.

We searched for the ideas of Alexander about metaphysics in the “Alexander of Aphrodisias and His Metaphysics” (İskender Afrodîsî ve Metafiziği). Alexander identified the active intellect, which Aristotle defined active intellect as human active intellect and godlike active intellect, with the God. He changed the understanding of God that is never related to human to the understanding of God related to human by the Active Intellect through putting the human intellect into action. He divided the human intellect into three parts as a material intellect, an intellect in the state of possession and an intellect in actuality, which Aristotle divided into two parts as a material intellect and active intellect.

While Aristotle was expressing God The First Intellect, Alexander of Aphrodisias expressed God “The First Intellect and The Active Intellect.” Different from the other philosophers, in metaphysics, he explained that The Active Intellect is the means of communicating with human through his own functional style of acquired intellect (immanent) and intellect from without. Also, Alexander expressed human intellect as mortal while Aristotle was expressing material intellect as mortal and active intellect immortal. Alexander of Aphrodisias developed his own ideas in metaphysics but he generally followed Aristotle in terms of logic, nature philosophy and ethics.

God, Intellect, Material, Metaphysics, Aristotle.

ÖNSÖZ

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

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

İskender'in metafizik konusundaki düşüncelerini incelerken düşüncelerinin özgün olup olmadığını ortaya koyabilmek amacıyla, İskender'in metafizikle ilgili düşünceleri orijinal midir? Yoksa Aristoteles'in görüşlerinin kopyası mıdır? İslam filozoflarını bu konuda ne kadar etkilemiştir? Bu sorular çerçevesinde İskender'le Aristoteles'in ve İslam filozoflarının düşünce benzerliklerine ve farklılıklarına da işaret ettik.

“İskender Afrodisî ve Metafiziği” adlı çalışmamız: Giriş bölümünde Aristoteles'ten İskender Afrodisî'ye kadar gelen Peripatetik ekolün kısa geçmişini; Birinci bölümde İskender Afrodisî'nin hayatı ve eserlerini; İkinci bölümde İskender Afrodisî'nin felsefesini; Üçüncü bölümde ise İskender Afrodisî'nin metafizikle ilgili düşüncelerini kapsamaktadır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasına sebep olan, her zaman teşviklerini, yardımlarını ve katkılarını gördüğüm saygıdeğer hocam Doç. Dr. İsmail TAŞ'a, yine yardımlarını esirgemeyen değerli hocalarım Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ'a ve Prof. Dr. Süleyman TOPRAK'a yardımlarından dolayı şükranlarımı sunarım. Ayrıca doktora çalışmam boyunca her türlü fedakârlığı gösteren aileme ve tüm zorluklara rağmen sabır ve özverisini eksik etmeyen sevgili eşim Ayşe'ye teşekkür ederim.

Kamil SARITAŞ

Konya-2010

KISALTMALAR

Aga.	Adı Geçen Ansiklopedi
age.	Adı Geçen Eser
agm.	Adı Geçen Makale/ Risale
AÜİF	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bzk.	Bakınız
c.	Cilt
Çev.	Çeviren
Der.	Derleyen
Ed.	Editör
KBY	Kültür Bakanlığı Yayınları
Krş.	Karşılaştırınız
MEBY	Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
m.ö.	Miladdan Önce
m.s.	Miladdan Sonra
n.	Dipnot
Nşr.	Neşreden, Yayınlayan
ö.	Ölüm Tarihi
S.	Sayı
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	Tahkik Eden
Tr.	Tercüme Eden, Çeviren
t.y.	Basım Tarihi Yok
Y.	Yayınları/Yayıncılık
YKY	Yapı Kredi Yayınları
y.	Yaklaşık Olarak
y.y.	Basım Yeri Yok

İÇİNDEKİLER

Bilimsel Etik Sayfası	II
Doktora Tezi Kabul Formu	III
Türkçe Özet.....	IV
İngilizce Özet.....	VI
Önsöz	VII
Kısaltmalar.....	IX

GİRİŞ.....	1
-------------------	----------

I. BÖLÜM

İSKENDER AFRODİSİ’NİN HAYATI VE ESERLERİ.....	6
--	----------

1. İSKENDER AFRODİSİ’NİN HAYATI.....	5
1.1. Öğretmenleri.....	8
1.2. Çağdaşları.....	10
1.3. Yorumculuğu.....	11
1.4. Önemi ve Etkisi.....	14
2. İSKENDER AFRODİSİ’NİN ESERLERİ.....	15
2.1. Şerhleri.....	16
2.1.1. Mantıkla İlgili Şerhleri.....	16
2.1.2. Fizikle İlgili Şerhleri.....	17
2.1.3. Psikolojiyle İlgili Şerhleri.....	18
2.1.4. Metafizikle İlgili Şerhleri.....	19
2.1.5. Ahlakla İlgili Şerhleri.....	20
2.2. Küçük İlmî Eserleri.....	20
2.3. Şüpheli Eserleri.....	21
2.4. Makaleleri ve Risaleleri.....	22
2.5. Günümüze Ulaşan Eserleri.....	25
2.6. Eserlerinin Önemi.....	27

II. BÖLÜM

İSKENDER AFRODİSİ’NİN FELSEFESİ.....	29
---	-----------

1. İSKENDER AFRODİSİ’NİN MANTIĞI.....	29
1.1. Klasik Mantık.....	32

1.1.1.	Kavram ve Terim Teorisi.....	32
1.1.2.	Hüküm ve Önergeler Teorisi.....	34
1.1.3.	Akıl Yürütme Teorisi.....	35
1.1.3.1.	Şekil Yönünden Kıyas.....	35
1.1.3.2.	Önergelerin Döndürülmesi Yönünden Kıyas.....	36
1.1.3.3.	Öncülün Adedi Yönünden Kıyas.....	39
1.1.3.4.	Konu Yönünden Kıyas.....	40
1.2.	Mantık Felsefesinde Etkilendiği ve Etkilediği Filozoflar.....	41
2.	DOĞA FELSEFESİ.....	43
2.1	Varlık.....	44
2.1.1	Madde ve Neden Bakımından Varlık.....	44
2.1.2	Madde ve Form Bakımından Varlık.....	45
2.1.3	Kuvve ve Fiil Bakımından Varlık.....	47
2.1.4.	Etkenlik ve Edilgenlik Bakımından Varlık.....	48
2.1.5.	Eksiklik ve Tamlık Bakımından Varlık.....	49
2.2.	Hareket.....	50
2.3.	Zaman.....	54
3.	AHLAK FELSEFESİ.....	59
3.1.	Ahlak Felsefesine İlişkin İncelediği Problemler.....	61
3.1.1.	İnsan Doğası ve Kötülük Problemi.....	62
3.1.2.	Amaç ve Araç.....	65
3.1.3.	Haz ve Acı.....	66
3.1.4.	Yarar.....	69
3.1.5.	İrade Etmek ve Düşünmek.....	70
3.1.6.	Erdem.....	71
3.1.7.	Mutluluk.....	74
3.2.	Sanat ve Ahlak İlişkisi.....	75

III. BÖLÜM

İSKENDER AFRODİSİ’NİN METAFİZİĞİ.....	78
1. VARLIK ANLAYIŞI.....	81
1.1. Töz.....	87
1.2. Madde-Form.....	93
1.3. Kuvve-Fiil.....	97

2.	TANRI ANLAYIŞI.....	100
2.1.	İlk Neden.....	102
2.2.	Aşk Objesi.....	105
2.3.	İlk Akıl.....	108
2.4.	İlk Hareket Ettirici.....	114
2.5.	Tanrının Bilgisi.....	120
2.6.	Tanrının İnâyeti.....	125
3.	NEFS VE AKIL ANLAYIŞI.....	131
3.1.	NEFS ANLAYIŞI.....	131
3.1.1.	Nefsin Özellikleri.....	134
3.1.1.1.	Tinsel Olması Bakımından Nefs.....	134
3.1.1.2.	Form Olması Bakımından Nefs	137
3.1.1.3.	Töz Olması Bakımından Nefs	138
3.1.1.4.	Fiil Olması Bakımından Nefs	139
3.1.2.	Nefsin Yetileri.....	140
3.1.2.1.	Nebâtî Nefs.....	142
3.1.2.2.	Hayvânî Nefs.....	144
3.1.2.3.	İnsânî Nefs.....	146
3.1.2.	Nefs-Beden İlişkisi.....	148
3.2.	AKIL ANLAYIŞI.....	155
3.2.1.	Maddî Akıl.....	157
3.2.2.	Bilmeleke Akıl.....	163
3.2.3.	Faal Akıl.....	165
3.2.3.1.	Müstefâd Akıl.....	169
3.2.3.2.	Mufârik Akıl.....	172
3.2.4.	Nefsin ve Aklın Ölümsüzlüğü.....	173
	SONUÇ.....	183
	KAYNAKÇA.....	186
	Özgeçmiş	

GİRİŞ

Felsefe tarihindeki sistematik filozofların en önemlilerinden birisi Aristoteles (m. ö. 384-322)'tir. O, aynı zamanda İslam dünyasında da çok iyi bilinen filozoflardandır. Hocası Platon (m. ö. 427-347) gibi, onun da kendisine özgü ardılları ve bir felsefe okulu vardır. O, 334 yılında Atina'da felsefe okulunu kurmuş ve adını *Lykeion (Lise)* koymuştur. Ölünceye kadar da Lisenin başkanlığını yapmıştır. Bu okulda dersler bir bahçede yürüyerek yapıldığından, Grekçe "yürümek, gezinmek" anlamına gelen bir kelime ile bu mektebe *Peripatos* adı verilmiş, aynı şekilde Aristoteles'in öğrencilerine ve taraftarlarına da yürüyenler, gezinenler anlamında *Peripatikos* denmiştir. Onun vefatından sonra *Peripatos Okulu* yaşamaya devam etmiş ve asırlarca varlığını sürdürmüştür.

Aristoteles ile birlikte ortaya çıkan, özellikle filozofun son devresindeki büyük başarıları arasında yer alan ilmi çalışma metotları, ilimlerin sınıflandırılması ve ayrı ayrı ilim kollarında yapılan sistemli araştırmalar, ölümünden sonra da, *Peripatos* okulunun çalışma istikametini belirlemiştir.

Aristoteles'in kendisine hocalık yaptığı Makedonya Kralı İskender'in Büyük Asya seferlerinin kültür ve felsefe tarihi yönünden önemli neticeleri olmuştur. İskender'in fetihleriyle birlikte, Yunan kültürü ve felsefesi kendi sınırlarından taşmış, Doğuya ve Akdeniz civarına yayılmıştır. Bunun üzerine Doğu ülkelerinden gelen dinî karakterli fikirler de Batı ülkelerine nüfuz etmiş, bu karşılıklı tesir ve kaynaşmadan **Helenizm** denilen felsefî hareket doğmuştur. Aristoteles ile başlayan Peripatetik okul Helenistik dönemde gelişmiş ve bu dönemde Atina'yla birlikte, Rodos, Bergama, Tarsus, Roma ve İskenderiye birer ilim ve felsefe merkezi haline gelmiştir.¹

Aristoteles sonrası Helenistik dönemde var olan diğer felsefî gelenekler ise Platon'un Akademisi, Stoacıların, Epikürcülerin ve Septiklerin okullarıdır. Stoacıların, Epikürcülerin ve Septiklerin okulları birbirlerini tenkit eden eklektik yapıya sahiptirler. Aralarındaki ortak nokta genel anlamda pratik felsefeyi ön planda tutmalarıdır.²

Aristoteles'ten sonra 322 yılında Lise'nin başkanlığına geçen Theophrastus of Eresos (Midilli) (372-287) önce Leukippos, sonra Platon daha sonra da Aristoteles'in öğrencisi olmuştur. Theophrastus 322-288 yılları arasında da Lise'nin başkanlığını yapmıştır.³ O, her şeyden önce bir bilgidir: İlkçağın en büyük botanikçisidir. Aristoteles, hayvanlar dünyasını sistemli olarak sınıflandırırken o, bitkiler hakkında da sistemli araştırmalar yaparak

¹ Bkz. Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, Say Y., 2. Basım, İstanbul 2008 s. 277-281.; Taylan, Necip, *İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, 4. Basım, İstanbul 1997 s. 102-103.; Birand, Kamran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, AÜİF Y. 3. Basım, Ankara 1987 s. 90.

² Bkz. Sunar, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, AÜİF Y. Ankara 1977 s. 103-104.

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

Aristoteles'in klasik sınıflandırmasını bitkiler dünyasına uygulamıştır. Bununla birlikte Theophrastus, değerli bir felsefe tarihçisidir.⁴ Ayrıca metafizikle ve doğa felsefesiyle ilgili eserleri vardır. Felsefenin bazı alanlarında, özellikle mantık konularında Aristoteles'in felsefesinde bazı değişiklikler ve ilaveler yapmıştır. Ancak yine de esas itibarıyla hocasının görüşlerine bağlı kalmıştır.⁵ Onunla aynı dönemi yaşayan diğer önemli Peripatetikler Eudemos, Aristoxenus, Dicaearchus, Phanias, Clearchus ve Meno'dur.⁶

Theophrastus'tan sonra Lise'nin müdürlüğüne fizikçi olarak bilinen Straton of Lampsakenos (m.ö. 268) atanmıştır.⁷ Straton, fizik alanındaki bağımsız çalışmalarıyla temayüz etmiş bir düşünürdür. Aristoteles'in tabiata ilişkin ileri sürdüğü teolojik anlayışı ve *İlk Hareket Ettirici Varlık* prensibini reddederek, Lise'nin daha ilk zamanlarında onun varlık görüşünden uzaklaşmıştır.⁸ O, yaklaşık olarak 288 yılından 269 yılına kadar Lise'nin başkanlığını yapmıştır. Straton'la çağdaş olan ve göze çarpan önemli Peripatetik Demetrius of Phaleron'dur.

Straton'dan sonra sırasıyla Lycon of Laodikeia (Frigya) (m.ö. 225) yaklaşık olarak 269–225 yılları arasında, Aristo of Ceos yaklaşık olarak 225–190 yılları arasında, Critolaos yaklaşık olarak 190–155 yılları arasında başkanlık yapmıştır. Critolaos döneminde göze çarpan iki Peripatetik Phormion ve Sotion'dur. Critolaos'un başkanlığından sonra Diyotoros (tanındığı tarih yaklaşık olarak 140) ve Erymneos (tanındığı tarih y. 110) ard arda başkanlık yapmıştır. Fakat başkanlık yılları tam olarak bilinmemektedir. Erymneos'tan sonra iki kişi daha başkanlık yapmıştır. İsimleri tespit edilemeyen bu iki kişiden sonra Lise'nin başkanı olarak Andronicus'u görmekteyiz.⁹

Andronicus of Rhodes, m.ö. 78–47 yılları arasında okulun başkanı olmuştur. Andronicus, Aristoteles'in gerçek felsefesinin sistematik olarak yorumlanması, savunulması ve yayılması işini başlatmıştır. O, Aristoteles'in yapıtlarını istinsah ederek yeniden tertip etmiş, bir araya toplamış ve bir düzene koymuştur. Bugün, elimizde bulunan metinlerin esasını bu nüshaların teşkil ettiği kabul edilmektedir. Andronicus'un çalışmaları sonraki yüzyıllarda onu takip eden filozoflar tarafından sürdürülmüştür.¹⁰

Andronicus döneminde Aristo of Alexanderian, Staseas, Cratippus, Boethus of Sidon, Nicolaus of Damascus, Xenarchus of Seleucia gibi önemli Peripatetikler yaşamıştır. İmparator

⁴ Aster, Ernst Von, *Felsefe Tarihi*, Çev. Vural Okur, İm Y., 2. Basım, İstanbul 2000 s. 232–233.

⁵ Birand, age., s. 90.

⁶ Bkz. Ross, David, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Yalçın Kavasoglu, Zerrin Kurtoglu, Kabalcı Y., İstanbul 2002 s. 346.

⁷ Aster, age., s. 233; Timuçin, age., s. 320.

⁸ Birand, age., s. 91.

⁹ Bkz. Ross, age., s. 346.

¹⁰ Bkz. Thilly, Frank, *Felsefe Tarihi*, Çev. İbrahim Şener, Kitap Bir Y., İstanbul 1995 s. 103.; Kaya, Mahmut, *Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Y., İstanbul 1983 s. 74.

Sulla'nın m.ö. 86 yılında Atina'yı yağma etmesiyle birlikte Peripatetik gelenek, m.s. II. yüzyılın ilk yarısına, yani 160 yılına kadar duraklama dönemine girmiştir. Bu nedenle, bu dönemdeki Peripatetik felsefî gelenek sönüktür.¹¹

Milattan önce 86 yılından m.s. 160 yılına kadar duraklama dönemine giren Peripatetik okula, Ross'a göre, m.ö. 40'lı yıllardan m.s. 110'lu yıllara kadar hangi düşünürlerin başkanlık yaptığı hususu tespit edilememiştir. Bu duraklama döneminden sonra Aspasius (tanındığı tarih y. m.s. 110) Lise'nin başkanlığına atanmıştır. Onun döneminde tanınan önemli Peripatetikler Adrastus, Herminus, Achaicos ve Aristocles'tir.¹²

Peripatetik Aspasius ve Adrastus of Aphrodisias'ın bazı eserleri günümüzde kadar gelmiştir. Bu eserler mantıkla, ahlakla ve fizikle ilgili çeşitli yorumları içermektedir. Aspasius, Aristoteles'in *Metafizik*, *De Caelo* ve *Nikomakhos'a Etik*'ine yorum yazmıştır. Adrastus ise Andronicus gibi, Aristocu yazıları belli bir düzene koymaya çalışmış ve o da *Nikomakhos'a Etik*'e yorum yazmıştır. Galen'in eserlerinde Adrastus ve Aspasius'la ilgili önemli bilgiler yer alır. Galen'e göre Aspasius, Herminus'un öğretmenidir. Herminus da Alexander of Aphrodisias (İskender Afrodîsî)'in öğretmenidir.¹³ Öyle ki Aspasius'tan sonra Peripatetik okulun başkanlığını İskender Afrodîsî yapmıştır. İlkçağ felsefesinde tanındığı tarih tahmini olarak m.s. 205 yıllarıdır.¹⁴

İskender'in döneminde Akdeniz'in batısında ve Yunanistan'da felsefî eklektisizm, Roma'da ise Son (Roma) Stoa'nın hemen hemen bütünüyle moral nitelikteki dünya görüşü yaygındır. Buna karşılık Akdeniz'in doğusundaki gelişme, felsefe bakımından daha verimlidir. Bu gelişmenin merkezi İskenderiye'dir, gelişmeyi başlatan düşünür ise Ainesidemos'tur. Ainesidemos'un okulunda tecrübeciliğe yöneliş vardır. Bu yöneliş m. s. II. yüzyılda yaşayan Agrippa, Menedotos ve Sextus of Empiricus (m.s. 180–250?)'la gelişmiştir. Bu düşünürler Yeni-Pyrrhoncu Şüpheli görüşün anlaşılmasını ve savunulmasını sağlamıştır.¹⁵ Bunlara ilaveten ikinci yüzyılda akademik şüphencilik de çok gelişmiştir.¹⁶ İskender'in çağdaşı ünlü hekim Galen (m.s. 129–199) ve büyük ihtimalle hocası Aristoteles of Messenia (m.s. y. 180) düşünce açısından tüm doğaya yayılan içkin ve etkin akıl (nous) öğretileri ile stoacılığa eğilimli düşünürlerdendir.¹⁷

Peripatetik geleneğin sönük olduğu milattan sonraki ilk yüzyıllarda Stoacılık, Akademik Septikizm ve Epikurosçuluk ön plandadır. Bu dönemde Peripatetikler içerisinde

¹¹ Todd, Robert B., *Alexander of Aphrodisias On Stoic Physics*, E. J. Brill., Leiden 1976 s. 2.

¹² Bkz. Ross, age., s. 346.

¹³ Bkz. Todd, age., s. 3–14.

¹⁴ Bkz. Ross, age., s. 346.

¹⁵ Bkz. Thilly, age., s. 112–114.; Sunar, age., s. 125–127.

¹⁶ Bkz. Todd, age., s. 9.

¹⁷ Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi 1*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Y., İstanbul 1995 s. 50.

Aristoteles'in öğretisini öteki çığırlarla uzlaştırmak isteyenlerin yanı sıra, onun felsefesine bağlı kalmak, öğretisini katkısız durumuna yeniden döndürmek isteyenler de olmuştur. Aslında Aristoteles'in gerçek felsefesinin sistematik olarak yorumlanması, savunulması ve yayılması işi bütün Peripatetik filozoflarda farklı tonlarda da olsa mevcuttur. Nitekim Peripatetik gelenek m.s. XIII. yüzyıla kadar varlığını devam ettirmiştir. Aristoteles'ten başlayarak m.s. III. yüzyıla kadar ki dönemde göze çarpan en önemli Peripatetikler Theophrastus, Andronicus ve İskender Afrodîsî'dir.¹⁸ Ancak bu yorumcular silsilesi içerisinde Aristoteles'in en önemli temsilcisi *Yorumcu (The Commentator)* İskender Afrodîsî'dir.¹⁹

Sonuç olarak Aristoteles'ten sonra fasılasız bir şekilde devam eden Peripatetik gelenek, m.ö. 86 yılından m.s. II. yüzyılın ilk yarısına kadar duraklama dönemine girmiştir. Bu duraklama döneminden sonra Aristocu geleneği çok kapsamlı bir şekilde yeniden yorumlayarak canlandıran düşünür İskender'dir. Ayrıca Aristoteles'in felsefesinin bütün yönleri İskender'e gelinceye kadar, ardılları tarafından bütün yönleriyle dikkate alınmamıştır. Ancak ulaşabildiğimiz veriler itibarıyla İslam filozoflarına kadar Aristoteles'in eserlerini bütün yönleriyle ele alan ve yorumlayan ilk Peripatetik İskender'dir. Bu nedenle de İskender Yeni-Aristocu'dur. **Yeni Aristoculuk**; Platon'un felsefesini Aristoculukla uyum sağladığı noktasında dikkate alan ve esas anlamda felsefesini Aristoculuğu yeniden yorumlamaya hasreden felsefi anlayıştır. İskender, bu anlamda "*İkinci Aristoteles*" olarak tanınmıştır. Ancak o, bazı yazarlar tarafından yanlış bir şekilde, kendisinden sonraki evrede ortaya çıkmış olan Yeni-Platonculuk'la ilişkilendirilmiştir.²⁰ Halbuki Yeni-Platonculuk'ta hakikatin birliği anlayışından dolayı Platon ve Aristoteles'i uzlaştırmak ön plandadır. İskender ise Aristoteles'i merkeze almış ve felsefi sistemine uygun gördüğü ölçüde Platon'dan yararlanmıştır. Bu nedenle İskender, Platoncu veya Yeni-Platoncu olarak adlandırılmaz.

Yorumcular silsilesi içerisinde İslam filozofları devrine kadar Aristoteles'in en önemli temsilcisi İskender olmuştur.²¹ Öyle ki Aristoteles'in mantık, fizik, psikoloji, metafizik ve ahlakla ilgili eserlerini çok dikkatli ve zekice yorumlamasından dolayı, Ortaçağ süresince model yorumcu olarak tanınmıştır. İslam filozoflarına kadar İkinci Aristoteles ve Şârih olarak anılmış ise de daha sonra bu unvanlardan İkinci Aristoteles unvanını *Muallimi Sâni Fârâbî*'yle, *The Commentator* unvanını ise *Şârih İbn Rüşd*'le paylaşmıştır.

¹⁸ Bkz. Thilly, age., s. 103.

¹⁹ Thilly, age., s. 103.

²⁰ Bayraktar, Mehmet *İslam Felsefesine Giriş*, AÜİF Y., Ankara 1988 s. 38.; Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Y., İstanbul 1997 s. 38. Bkz. En-Neşşâr, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu 1*, Çev. Osman Tunç. İnsan Y., İstanbul 1999 s. 220. Ülken, En-Neşşâr ve Bayraktar (Bkz. Bayraktar, age., s. 59) İskender Afrodîsî'yi Yeni Platoncu olarak zikretmektedir. Adamson ve Taylor ise bu konuda şöyle demektedir; Arapça felsefe geleneği üzerindeki etkileri açısından Aristotelesçilik ve Yeni Platonculuk arasına kesin bir çizgi çizmek imkânsızdır. Aristotelesçi geleneğin içinde her zaman yerleşik bir Yeni Platonculuk olmuştur. Öyle ki İskender Afrodîsî dışında Aristoteles üzerine şerh yazan bütün önemli Yunanlı şârihler Yeni-Platoncudur. Bkz. Adamson, Peter and Taylor, Richard C., *Giriş*, Çev. M. Cüneyt Kaya Ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Y., İstanbul 2007 s. 5.

²¹ Thilly, age., s. 103.

I. BÖLÜM

İSKENDER AFRODİSÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1. İSKENDER AFRODİSÎ'NİN HAYATI

İskender Afrodisî, Afrodimenesli'dir.²² Doğduğu şehir muhtemelen küçük Asya'nın (Batı Anadolu'nun) güney batısının iç kısımlarında bulunan Aphrodisias kasabasıdır. Flannery'ye göre İskender'in "Afrodîsî" formunun Aphrodisias şehrine işaret etmesi mantıklı bir tahmindir. Zira Aphrodisias, o zamanlar Yunan kültür ve felsefe merkeziydi.²³ Todd, Aphrodisias şerhinin son yıllardaki kazılarda ortaya çıkan ve kültürel hayatı çok gelişmiş olan Büyük Karya (Caria=Kahire) şehri olabileceğini ifade etmiştir.²⁴ İmparatorluk çağı boyunca Roma dünyasının pek çok merkezinde felsefe, geçmişteki büyük filozofların öğretileriyle sıkı bir ilişki içinde tedris edilmiştir. Nitekim bu merkezlerin önemlilerinden birisi Aphrodisias'tır.²⁵ Kneae'e ve Bayladı'ya göre Aphrodisias, bugün bilinen adıyla Aydın ilinin Karacasu İlçesinin Geyre Köyü'dür.²⁶

İskender Afrodisî'yle ilgili olarak Afrodisî nispesinden sonra İbn Ebî Usaybia'nın *Uyun el-Enbâ*'sında "ed-Dimeşkî (Şamlı)" nispesi de geçmektedir. Bu nispe onun Şam'la bir ilgisinin olabileceği anlamına gelebileceği gibi, Alexander of Damascus'la Alexander of Aphrodisias'ın karıştırılması anlamına da gelebilir.²⁷ Yapmış olduğumuz araştırmalarda İskender'in Şam'la ilgisinin olduğuna dair herhangi bir bulguya rastlayamadık. Ancak iki filozofun da m.s. II. yüzyılda yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda İbn Ebî Usaybia tarafından iki düşünürün karıştırılmış olması kuvvetle muhtemeldir.

İskender'in hangi tarihte doğduğuna dair herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Ancak İslam kaynakları İskender'in Kral İskender'den sonra gelen Prenslikler döneminde yaşamış olduğunu vurgulamışlardır.²⁸ Yine İslamî kaynaklar Galen'le İskender'in sık sık karşılaştığından söz etmiştir ki Galen, 129–199 yılları arasında yaşamıştır. Galen'in Prenslikler zamanında yaşadığını ve İskender'le sık sık karşılaştığını göz önüne aldığımızda, İskender'in m.s. II. yüzyılda yaşamış olduğu anlaşılmaktadır.²⁹ Buna göre İskender, m.s. II.

²² Şehrazûrî, Şemseddin, *Târîhu'l-Hükemâ (Nüzhettü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh)* Thk. Abdülkerim Ebû Şurayb, Trablus 1988 s. 181.

²³ Flannery, Kevin L., *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, E. J. Brill, Leiden 1995 s. XIX.

²⁴ Todd, age., s. 1.

²⁵ D'ancona, Cristina, *Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras; Tercüme Edilen Yeni – Eflatunculuk*, Ed. Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Y., İstanbul 2007 s. 11.

²⁶ Kneae, William and Martha, *The Development of Logic*, Oxford University Press, New York 1984 s.186.; Bayladı, Derman, *Felsefenin Beşiği Anadolu*, Say Y., İstanbul 2007 s. 134.

²⁷ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnül-Enbâ fî Tabakâti'l-Eubbâ*, Vehbiyye Matbaası, Kahire 1882 c.1 s. 69.

²⁸ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Düzenleyen ve Notlandıran: Şeyh İbrahim Ramazan, Daru'l-Marifet, Beyrut 1984 s. 312.; İbn Ebî Usaybia, age., s. 69.

²⁹ Bkz. İbn Nedîm, age., s. 312.; İbn Ebî Usaybia, age., s. 69.; Kneae'a göre İskender Afrodisî m.s. III. yüzyılın başlarında yaşamıştır. Kneae, age., s. 186.

yüzyılın sonlarıyla III. yüzyılın başarılarında yaşamıştır.³⁰ Fakat şu ana kadar İskender'in doğum yeri ve doğum tarihi gibi ailesine ve hayatının birçok alanına dair bilgilere rastlanılamamıştır.

İskender'le ilgili olarak itibar edilen en doğru biyografik bilgi, *On Fate* isimli makalesinin giriş bölümünde yer alır. İskender, orada Roma İmparatorları Septimus Severus ve oğlu Marcus Aurelius Caracalla (188–217)'dan ve Caracalla'nın onu felsefe başkanı olarak atadığından ve ona karşı minnettarlığından bahsetmiştir.³¹ Flannery'ye göre eserinde Caracalla'dan bahsedip, ondan sonra imparator olan Geta'dan söz etmemesi, İskender'in Severus ve Caracalla zamanında m.s. 198- 209 yılları arasında bir süre felsefe başkanlığı yaptığını göstermektedir. Öyle ki Severus ve Caracalla 198 yılından 209 yılına kadar imparatorluk yapmış, Geta ise, Caracalla'dan sonra 209 yılında imparator olmuştur.³²

İskender, *On Fate* adlı eserini 198–209 yılları arasında imparatorluk yapan İmparator Septimus ve Marcus Aurelius'a ithaf etmiştir Ancak Todd'a göre İskender'in eserinde 211 yılı geçmektedir. Bu tarih yanlış olabilir. Çünkü Geta 209 yılının ağustos ayında imparator olmuştur. Onun imparator olduğu haberleri ise Atina'ya 209 Aralık veya 210 Ocakta bildirilmiştir. İskender, 211 yılına kadar başkanlık yapmış olsaydı, Todd'a göre onun bu eseri İmparator Geta'ya ithaf etmemesi için bir sebep yoktu.³³

Flannery'nin ve Todd'un akıl yürütmesine baktığımızda, görülen odur ki, eserini Geta'ya ithaf etmemesinden İskender'in başkanlığını 209 yılıyla sınırlamışlardır. İskender'in Geta'ya eserini ithaf edip etmemesi, doğrudan onun o anda felsefe başkanlığı yapmadığına dair malumat edinecek kadar güvenilir bilgi verebilecek bir mantık tarzı değildir. Zira eseri önceden yazmış olabilir veya eserde 211 yılı geçtiğine göre 211 yılına kadar başkanlık yapmış olmasına rağmen eserini tekrar bir de Geta'ya ithaf etmemiş olabilir. Zira eseri birine ithaf etmesinden bir veri ortaya konabilir, ancak eserde Geta'nın ismi ve ona ithaf etmediğine dair en ufak bir bilgi geçmediğine göre eserini ithaf etmemesinden dolayı güvenilir bir sonuç ortaya konamaz.

Roma imparatorlarından Septimus Severus ve oğlu Marcus Aurelius, İskender'i Peripatetik felsefeyi okutmak üzere görevlendirmişti. Ancak derslerini Atina'da mı İskenderiye'de mi yoksa Roma'da mı yaptığı hususu tartışmalıdır.³⁴ Lynch'e göre, İskender, Roma'da çalışmış, ancak Atina dışında başka bir yerde de çalışmış olabilir.³⁵ Flannery'ye

³⁰ Bkz. Ross, age., 346.

³¹ Aphrodisias, Alexander, *On Fate*, Tr. R. W. Sharples, Duckworth, London 2003 s. 41.

³² Todd, age., s. 5-7.

³³ Bkz. Todd, age., s. 1 n.3.; Aphrodisias, age., s. 164.

³⁴ İbn Fâtik, *Muhtâru'l-Hikem ve Mehâsinü'l-Kelîm*, Nşr. Abdurrahman Bedevi, Beyrut 1980 s. 291.

³⁵ Lynch, John P. *Aristotle's School; A Study of a Greek Educational Institution*. Berkley- Los Angeles, London 1972 s.193.

göre İskender'in Atina'da olmasa da Roma gibi başka bir yerde öğreticilik yapmış olması mümkündür.³⁶ Todd'a göre İskender, 176 yılında Marcus tarafından kurulan Atina'daki Peripatetik felsefe okulunun, 198 ve 209 yılları arasındaki başkanıdır.³⁷ Ravaisson'a göre Roma İmparatoru Severus ve Marcus Aurelius zamanında Atina'daki Aristoteles kürsüsünü İskender idare etmiştir.³⁸ Corbin'e ve Copleston'a göre m.s. 198–211 yılları arasında Atina'da Aristoteles felsefesini öğretmiştir.³⁹ Sharples da İskender'in Atina'da öğreticilik yaptığı görüşündedir.⁴⁰ Görüldüğü üzere kesin olmamakla birlikte felsefe kürsüleri Atina'da olduğundan dolayı, onun Atina'da öğreticilik yapmış olması daha kuvvetli görünmektedir.

Bu felsefe kürsüsü Marcus Aurelius tarafından 176 yılında Atina'da kurulan dört felsefe kürsüsünden birisidir. Diğerleri Platoncu, Stoacı ve Epikürcü kürsülerdir. Galen'in bir pasajına dayanarak İskender'in Atina'da öğreticilik yaptığı kabul edilmiştir. Fakat Flannery'ye göre o pasaj Alexander of Damascus'a işaret etmektedir.⁴¹ Alexander of Damascus'un, 176 yılında Marcus'un Atina ziyaretinde kurduğu felsefeye ait dört kürsünün ilk başkanı olduğu göz önüne alındığında, Galen'in pasajının Alexander of Damascus'a değil de Alexander of Aphrodisias'a işaret etmesi daha mantıklıdır.⁴² Zira İskender 198–209 yılları arasında başkanlık yapmıştır.

İbn Fatik'e göre Galen Roma'ya gidince Peripatetik bir filozof olan Eudemos ve Atina'da peripatetik felsefeyi okutmakla görevlendirilen İskender'le birlikte olurlar. Bu toplantılara imparator Marcus Aurelius da katılır.⁴³ Bu bilgi, Kaya'ya göre İskender'in 163'de Roma'ya gittiğine dair rivayeti teyit ettiği gibi, Atina'da Aristoteles'in kurmuş olduğu Lise'de 197–211 yılları arasında, bu okulun başkanı olarak ders verdiği görüşünü de destekler mahiyettedir.⁴⁴

Karlığa, İskender'in m.s. 205 yılında öldüğünü ifade etmiştir.⁴⁵ Aster ise daha da farklı bir şekilde m.ö. III. ve II. yüzyılda yaşadığını belirtmiştir.⁴⁶ Ross ise tutarlı bir şekilde İskender'in y. 205 yılında çevresi tarafından tanındığını ileri sürmüştür.⁴⁷ Tabakat kitaplarında ise bu konuda herhangi bir malumat mevcut değildir. Buna göre İskender'in ölüm

³⁶ Flannery, age., s. XIX.

³⁷ Todd, age., s. 1.

³⁸ Aktaran: Ülken, age., s. 40.

³⁹ Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Y., 2.Basım, İstanbul 1994 s. 282.; Copleston, Frederick, *Helenistik Felsefe*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Y. 49.

⁴⁰ Sharples, R. W. *Introduction*, Alexander Aphrodisias On Fate, Duckworth, London 2003 s. 15.

⁴¹ Flannery, age., s. XIX.

⁴² Bkz. Todd, age., s. 5-7.

⁴³ İbn Fâtik, age., s. 291.

⁴⁴ Kaya, Mahmut, "İskender Afrodisi" Mad. TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Y., İstanbul 2000 c. 22. s. 560.

⁴⁵ Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Y., İstanbul 2004 s. 382.

⁴⁶ Aster, age., s. 234.

⁴⁷ Ross, age., s. 346.

tarihiyle ilgili elimizde net bir bilgi yoktur. Ancak 211 yılına kadar kürsü başkanlığı yaptığına göre, 211 yılından sonra vefat etmiş olması muhtemeldir.

1.1. İSKENDER AFRODİSİ’NİN ÖĞRETMENLERİ

Latinlerin Alexander Aphrodisias olarak tanıdıkları İskender, Flannery’ye göre II. yüzyılın ikinci yarısı ile III. yüzyılın ilk yarısında yaşamış dönemin önde gelen filozoflarından Herminus ve Sosigenes’ten felsefe dersleri okumuştur.⁴⁸ Ancak Todd’a göre İskender’in üç öğretmenin olduğu bilinmektedir. Bunlardan en önemlisi Sosigenes (m.s.y. 100)’tir. Sosigenes çok geniş çaplı bir bilgidir. Klasik bir Peripatetik olarak mantıkla ilgilenmiş ve mantığın sekiz kitabı hakkında düşüncelerini içeren bir eser yazmıştır. O, mantık, optik ve astronomi’ye dair araştırmalar yaparak monografiler yazmıştır. İskender, muhtemelen onun vasıtasıyla yorum yazma geleneğine bağlanmıştır.⁴⁹

İskender’in diğer öğretmeni Herminus’tur. O, Herminus’tan da mantık alanında etkilenmiştir. Herminus’un ve Sosigenes’in bu konudaki etkisi İskender’in *Birinci Analitikler*’inde görülür. Oradaki bilgilerden Herminus’a değer vermediği, Sosigenes’e ise ifade edilenlerden daha fazla değer verdiği anlaşılır. İskender, karma kipsel tasımlar yaklaşımını çok büyük oranda Sosigenes’ten almıştır. Sosigenes, İskender’in Stoacıları anlaması için iyi bir başlangıç noktası idi.⁵⁰

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

⁴⁸ Flannery, age., s. XX, XXI.

⁴⁹ Bkz. Todd, age., s. 3-14. İbn Ebî Useybia’ya göre İskender’in *Hareket Eden Her Şey Bir Hareket Ettirici Tarafından Hareket Eder Sözü*nü *Yanlış Bulan Galen’e Reddiye* isimli bir eseri vardır. Bu eseriyle İskender, hocası Herminus’u savunmuştur. İbn Ebî Usaybia, age., s. 70.

⁵⁰ Flannery, age., s. XX, XXI.; Lynch’e göre Herminus ve Sosigenes Stoacı olabilir. Lynch, age., s. 215.

bilgide Aristocles'in 170–200 yılları arasındaki bir dönemde, “Alexander of Damascus’un geliştiği bir zamanda”, İskender’in öğretmeni olduğu belirtilmiştir.⁵¹

İskender’in hocası Aristocles of Messenia döneminin filozofları hakkında çok fazla yazı yazan, özellikle retorik ve problematik tarzdaki felsefî yazıları tercih eden Eusebius’tan yoğun bir şekilde alıntı yapmıştır. Bununla birlikte Aristocles, geniş bir şekilde, Theophrastus’tan aktarılan temel tezleri ve Pyrrhonizmi olduğu kadar Protagoras’ın şüpheciliğini de eleştirmiştir. Aristocles’in de içinde bulunduğu bu eklektisizme Alexander of Damascus’un şüpheci Platonizm’inin neden olduğu varsayımsal bir durumdur. Ancak onun eklektisizmi sistematiktir. Aristocles’in Aristoteles’e dair herhangi bir yorum veya bilimsel bir eser yazdığına rastlanmamıştır. Bu durum sürpriz değildir. Çünkü Aristocles, gerçekte Antiochus’tan etkilenmiştir. Antiochus ise skolastik zorluklardan dolayı Aristocu metinlere yaklaşmamıştır.⁵² Copleston’a göre İskender’in büyük ihtimalle hocası olan Aristoteles of Messenia m.s. y. 180’li yıllarda yaşamıştır.⁵³ Bu çerçevede İskender’in hocaları ile ilgili verilen bilgilerden, onun 169–198 yılları arasındaki bir dönemde öğrencilik yaptığını öğrenebilmekteyiz.

Görüldüğü üzere İskender’in dört öğretmeninden söz edilmektedir. Bunlar, Herminus, Sosigenes, Aristotle of Mytilene ve Aristocles of Messenia’dır. Aynı zamanda öğretmenlerinin etkilerinin olduğunu düşünmekle birlikte, esas anlamda İskender’in Aristoteles’ten etkilendiği ve Peripatos okulunun bir yorumcusu olduğu görülmektedir.⁵⁴

İbn Ebî Usaybia’nın verdiği bilgilerden İskender’in iyi bir filozof olduğunu, Aristoteles’in kitaplarını yorumladığını, herkese açık bir meclisinin olduğunu ve orada felsefe dersleri verdiğini, yani Lise’nin başkanı ve öğreticisi olduğunu anlıyoruz.⁵⁵

Bu anlatılanlar dışında İskender’in doğumu, ailesi, yaşam koşulları, öğrenciliği, mesleği ve öğrencileriyle ilgili olarak neredeyse hiçbir malumata sahip değiliz. Zira İskender’in hayatının tam olarak ortaya konulamamasının nedenleri İskender’den önceki Peripatetikler, özellikle Aristocles of Messenia ve Herminus hakkında elde edilen bilgilerin eksikliği; bir kısım eserlerinin ve özellikle kendisinden sonra yaşayan Peripatetiklerin onun eserlerinden yaptıkları alıntılarının kaybolmuş olmasıdır.⁵⁶

⁵¹ Bkz. Todd, age., s. 3–12.

⁵² Todd, age., s. 10–11.

⁵³ Copleston, *Felsefe Tarihi 1* s. 50.

⁵⁴ Flannery, age., s. XXI.

⁵⁵ Bkz. İbn Ebî Usaybia, age., s. 69.

⁵⁶ Bkz. Todd, age., s. 1, 2.

1.2. İSKENDER AFRODİSİ’NİN ÇAĞDAŞLARI

İkinci yüzyılda Aspasius Atina’da Peripatos okulunun felsefe kürsüsü başkanırken, diğer önemli Peripatetikler Adrastus, Herminus, Achaicos ve Aristocles’tir.⁵⁷ Bu yüzyılda Peripatos okulunun, Galen’in eserlerinden öğrenildiği kadarıyla, diğer bir karakteri de Eudemus’tur. Eudemus, Galen’in babasının arkadaşı ve akıl hocasıdır. 161 yılında Roma’yı ilk ziyaretinde onun misafiri olmuştur. Ayrıca Galen’in Roma’daki aristokratik gruplara girmesine de aracılık yapmıştır.

Milattan sonra II. yüzyılda yaşayan, yer yer İskender’le de adı karıştırılan çağdaş bir düşünür Alexander of Damascus’tur. Marcus Aurelius, 176 yılında Atina’yı ziyaret ederek imparatorluğa ait dört tane felsefe kürsüsü kurduğunda, Alexander of Damascus, Marcus tarafından ilk başkan olarak; bir rivayete göre rhetoric (hitabet) felsefesinin bölüm başkanlığına, bir rivayete göre de dört felsefe kürsüsünün tamamının başkanlığına atanmıştır. Daha önceden Sofistik felsefenin başkanlığını da yapmıştır. Atina’da felsefe müdürlüğü yapan ve İskender’den önce aristokratik gruplara giren ilk Peripatetiktir. O, Galen’in 163 yılında Flavius Boethus konsülünde verdiği anatomik dersler gösteriminde Roma’daydı. O esnada Alexander of Damascus, Flavius’un öğretmenidir. O, Platonizm’i bilen ancak özellikle Peripatetik eğilimi fazla olan bir filozoftur.

Alexander, Aristocu eserler konusunda deneyimlidir. Adrastus ve Aspasius gibi üretken bilgili öncüllerinin yorumlarına bağlıdır. *Platon’un ve Aristoteles’in Eserlerinin Bilgisi ve Şüpheciliğin Bazı Genel Formları* adlı felsefi eserleri vardır. Ortodoks bir peripatetik ve bir dereceye kadar da şüphecidir. Ancak m.s. II. yüzyılda şüpheciliğin en iyi temsilcisi ise Stoacı Sextus of Empiricus’tur.

İskender Afrodisi’nin önemli çağdaşlarından birisi de Peripatetik filozof Galen (129–199)’dir. O, Aristoteles’in görüşleri doğrultusunda mantıkla ilgili eserler yazmış ve bu alanda yoğun bir şekilde inceleme ve araştırmalarda bulunan filozofların dikkatini çekmiştir. İskender’in mevcut eserlerinde aralarında ilgi olduğuna ilişkin bilgiler mevcuttur. Fakat o sadece *Topikler* isimli eserinde açıkça Galen’e işaret etmiştir. Öyle ki Galen’le İskender’in aynı konuları incelediğine dair, özellikle nefis, nefsin fiziksel bileşik cisimlerle ilişkisi, nefsin yönetici ilkesinin konumu gibi aralarında birçok ortak konu örneklemesi vardır.⁵⁸

İslam kaynaklarında Galen’in İskender’in hocası Herminus’a karşıt olarak ilk hareket ettirici konusunda bilimsel bir eser yazdığına dair bir bilgi mevcuttur. Bununla birlikte, İskender de Galen’e atfedilen *İlk Hareket Ettiriciye Dair* Aristocu kısa bir bilimsel incelemeyi

⁵⁷ Bkz. Ross, age., s. 346.

⁵⁸ Bkz. Todd, age., s. 3–14.

eleştirmiştir.⁵⁹ Flannery'ye göre İskender, Galen'in görüşlerini reddetmiş ve mantıkçı olarak değil de ona bir bilim insanı olarak değer vermiştir.⁶⁰

Tabakât kitaplarında verilen bilgilere göre İskender, çoğu zaman Galen'le bir araya gelmiş ve tartışmalar yapmıştır. Tartışmalardan dolayı aralarında düşmanlık meydana gelmiş ve İskender, inatçılığından ve kafasının büyüklüğünden dolayı onu “katır kafalı” diye isimlendirmiştir. İskender'le Galen arasındaki ilişki Arapça kaynaklarda genel olarak bu ifadelerle geçmiştir.⁶¹ Sharples'e göre İskender'le Galen arasında vuku bulduğu kabul edilen bu hikayede Alexander of Aphrodisias ile diğer peripatetik filozof Alexander of Damascus karıştırılmış olabilir. Çünkü Galen çoğu zaman Alexander of Damascus'la karşılaşmış ve bir araya gelmiştir.⁶² Ancak İbn Fatik'e göre Galen Roma'ya gidince, Eudemus ve Atina'da Peripatetik felsefeyi okutmakla görevlendirilen İskender'le birlikte olurlar ve bu toplantıya Marcus Aurelius da katılır.⁶³ Buna göre rahatlıkla İskender'le Alexander of Damascus'un karıştırılmadığını, Galen'le tartışan kimsenin İskender olduğunu ifade edebiliriz.

1.3. İSKENDER AFRODİSİ'NİN YORUMCULUĞU

Felsefe tarihinde Aristoteles'in yorumcuları üç gruba ayrılmıştır; konumuzu ilgilendiren yönüyle birinci grup, m.ö. II.-m.s. IV. yüzyılları arasında yaşayan peripatetikleri kapsar. Bu uzun dönemde en fazla göze çarpan yorumcu İskender Afrodisî'dir.⁶⁴ Ayrıca İskender'den önceki felsefi yorumların tam şekli bilinmemekle birlikte iki yorum tarzı göze çarpmaktadır. Birinci yorum tarzı Aspasius tarafından *Nikomakhos'a Etik*'e yapılan yorumda görüldüğü üzere, şerh tarzı yorumdur. Bu teknik (şerh) Platoncu ve Aristocu okullarda denenmiştir. Ancak m.s. I. ve II. yüzyıllara kadar herhangi bir gelişme göstermemiştir. Bu dönemde Peripatetiklerin eserleri kadar, Platoncular tarafından *Timaeus*'a yapılan çeşitli yorumlar da vardır. Yorumların formları belli değildir. Ancak özetler, ayrıntılı paragraflar veya İskender'in eserlerinin çoğu gibi metinli yorumlar da olabilir. Peripatetik okul geleneğinde külliyyat yazma geleneği vardır ve bu gelenek İskender'le iyice pekişmiştir. İskender, bu geleneğe öğretmenleri Herminus ve Sosigines aracılığı ile bağlanmıştır.

⁵⁹ İbn Ebî Useybia'ya göre İskender, hocası Herminus'a reddiye yazan Galen'e *Hareket Eden Her Şey Bir Hareket Ettirici Tarafından Hareket Eder Sözü*nü Yanlış Bulan Galen'e Reddiye adlı bir eser yazmış ve bu eseriyle İskender, Herminus'u savunmuştur. İbn Ebî Usaybia, age., s. 70.

⁶⁰ Flannery, age., s. 101.

⁶¹ Bkz. İbn Nedîm, age., s. 312; İbnü'l-Kıftî, *İhbarü'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hükemâ*, Saadet Matbaası, Mısır H. 1326 s. 40–41; İbn Ebî Usaybia, age., s. 69; Şehrazûrî, age., s. 181–182.

⁶² Bkz. Sharples, R. W., *Alexander of Aphrodisias; Scholasticism and Innovation*, Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt 1987 s. 1176–1243.

⁶³ İbn Fâtik, age., s. 291.

⁶⁴ D., J. M., “Commentaries on Aristotle” Mad., Gen. Ed. Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Second Edition, London 1999 s. 159.

İkinci yorum yazma geleneği ise Alexander of Damascus ve Aristocles of Messenia tarafından daha az titizlikle temsil edilen gelenektir. Bu gelenek felsefi eklektisizmdir. Zamanla felsefi eklektisizm Aristocles'in kültürel eserleriyle birleştirilmiştir. Çağdaşı iki düşünürden ziyade İskender'in katkısı tamamen birinci geleneği devam ettirmesidir. Aristoteles'in eserlerine yazdığı yorumlar dizisinin birleşimiyle ilk geleneğin durumu zirvelere taşınmıştır.⁶⁵ Buna göre Aristocu yorumcular çizgisi Atina'da peripatetik felsefe üzerine dersler veren İskender'le doruğa ulaşmıştır.⁶⁶

Lloyd'a göre Atina'da öğreticilik yapan İskender, yüzyıllarca Aristoteles'in otoriter yorumcusu (The Commentator) olarak tanınmış ve Aristoteles'in bazı müphem bıraktığı meselelerde kesinlik ifade eden düşünceler ileri sürmüştür. Bu müphem meseleler, saf maddenin şarta bağlı olmayan önceliği veya aklın eylemleri konularıdır. İskender'in en çok bilinen doktrinleri ise nefis ve akıl hakkındaki düşünceleridir.⁶⁷

Felsefe tarihinde İskender'in etkisi çok büyük olmuştur. O, daha sonraki Simplicius, Philoponus ve Ammonius gibi Grekçe yazan Aristocular tarafından geniş bir şekilde iktibas edilmiştir. Zaten onun kaybolan şerhlerinin bazıları onların eserlerinde yer almıştır. Ayrıca İskender'in yorumları Plotinus, İbn Rüşt, Fârâbî ve Thomas Aquinas tarafından da tanınmıştır. Öyle ki onun nefis konusundaki öğretisinin Roma'da düzenlenen **Beşinci Lateran Konsili** tarafından kınanması, onun öğretisinin etkinliğini ve tanınırlığını göstermektedir.⁶⁸

İskender, gerek yorumları gerekse kendine özgü eserleriyle Aristoteles'le İslam filozofları arasında arabuluculuk yapmış ve özellikle Meşşâîlerin Aristoteles'i tanımasına vesile olmuştur. Nitekim Meşşâîlerden Fârâbî, İskender'i şöyle anlatmıştır; "İskender'i inanç yönünden yüceltiriz. Dirayet ve bilgi yönünden bilginlerin büyüklerindendir. Yazısı çok sağlam, konuşması çok dayanıklı ve düşüncelerinde Aristoteles'e çok uygundur. Nitekim bazı yorumlarında, Tanrı'nın bilgisel niteliği meselesinde olduğu gibi, Aristoteles'in düşüncelerine ilaveler de yapmıştır."⁶⁹

İskender'in Aristoteles'in eserlerine yazdığı şerhleri çok şöhret kazanmış olup İslam felsefesinde Aristoteles'in fikirlerinin yayılmasına başlıca sebep olan eserlerdendir. Söz gelimi İskender'in Aristoteles'in *De Anima*'sına yazdığı şerhi, Aristoteles psikolojisi ve özellikle onun akıl nazariyesiyle ilgili düşünceleri İslam filozoflarının bu konudaki düşüncelerinin gelişmesinde kesin bir rol oynamıştır.⁷⁰

⁶⁵ Bkz. Todd, age., s. 12,13.

⁶⁶ Copleston, age., s. 49–50.

⁶⁷ Lloyd, A.C., "Alexander of Aphrodisias" Mad. Ed. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*,: Mucmillan Reference, USA New York 1996 c.1, s. 73.

⁶⁸ Bkz. Flannery, age., s. XX.

⁶⁹ Şehrazûrî, age., s. 182.

⁷⁰ Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Y., İstanbul 1992 s. 15.; Aktaran: Ülken, age., s. 40.

İskender'in yorumlarında başat rakipleri Stoacılar, özellikle Stoacı Chrysippus'tur. İskender, yorumlarının bazısında aynı tarz üzere Stoacılara saldırırken, paganlar ve Hristiyanlar tarafından saldırılan Peripatetikleri de çok geniş bir şekilde savunmuştur. Bu özellik çağının felsefî kültürünün genel görüntüsüdür. Bu husus, sadece inâyete dair eserinde değil, mantık ve ahlak felsefelerinde, nefis ve akıl doktrinindeki açıklamalarında da açıkça görülür.⁷¹

Yorum işleminde bulunurken İskender, aynı zamanda iyi bir felsefe tarihi yorumculuğu örneği de sergilemiştir. Bu yönü en güzel şekilde *On Aristotle's Metaphysic 1* adlı eserinde görülür. Orada Aristoteles'in *Metafizik*'in birinci kitapçığında yaptığı gibi nedenler konusunu ele alırken Thales'ten başlayarak Aristoteles'e kadar filozofların nedenler hakkındaki düşüncelerini aktarmış, bunu yaparken de sadece neden hakkındaki düşünceleriyle sınırlı kalmamış ve filozofların felsefesini tartışarak haklarında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Tartışmasında özellikle Platon'un *İdea* anlayışına büyük bir yer ayırmıştır. Diğer eserlerindeki Stoacılığı ve Epikürcülüğü eleştirilerini de dikkate aldığımızda yorumculuğunun içerisinde önemli bir renk olarak felsefe tarihçiliğinin de olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim Stoacı filozofların hiçbir eseri Arapçaya çevrilmediğinden, onların İslam felsefesinin oluşumuna ve genelde İslam düşüncesine doğrudan ve sürekli etkilerinden bahsedilemez. Söz gelimi Stoacılar ve Epikürcüler var olan her şeyin hatta nefis ve Tanrı'nın bile maddî olduğunu savunmuşlardır. Onların bu materyalizmlerinin bazı İslam kelimalarına ve düşünürlerine etki ettikleri görülür. Ahlaki konularda ve kader konusunda da Stoacıların muhtemel tesirlerinden söz edilebilir. Stoacılar ve Epictetus, bilhassa ölüm korkusu ve tedavisi hakkındaki psikolojik telkin çeşitleri konusunda Kindî, Ebu Bekir Râzi ve İbn Miskeveyh'i; determinizm konusunda ise Ebu Süleyman es-Sicistânî'yi etkilemişlerdir.⁷² Buna göre Stoacılığın ve Epikürcülüğün İslam felsefesine girişi İskender'in şerhleri ve yorumları sayesinde olmuş; fizik, mantık, metafizik ve ahlak felsefesinde yazdığı şerhler ve bu şerhlerde Stoacılığı ve Epikürcülüğü eleştirmesi kendi fikirlerinin yanında onların düşüncelerinin de İslam felsefesinde yayılmasını sağlamıştır.⁷³

Balkanlar'da yayılan Yeni Aristotelesçilik, Aristoteles yorumcusu Cremoni'nin yorumu değil, İskender Afrodisî ile başlayan ve Yunan Dili çalışmalarına dayanan Aphrodisias yorumudur.⁷⁴ Öyle ki Lloyd'a göre XV. yüzyılda İskenderci olarak bilinen İtalyan filozofları, İskender'in Aristoteles'i yorumladığı şekilde -Aristoteles'in psikoloji

⁷¹ Bkz. Todd, age., s. 14-17.

⁷² Bayraktar, age., s. 65-66.

⁷³ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2008 s. 44, 174.; Bayraktar, age., s. 64.

⁷⁴ Demir, Remzi, *Philosophia Ottomanica*, Lotus Y., Ankara 2005 c.2 s. 200.

yorumunu- hem İbn Rüşd'ün hem de teolojik Ortodoks olan Themistius ve Aquinas'un versiyonlarına karşı İskender'in yorumunu savunmuşlardır.⁷⁵ Eskiçağ'da Aristoteles'in en önemli yorumcularından olan İskender, daha sonraki Yunan, Arap ve Latin felsefesini, Rönesans'ın sonuna kadar büyük oranda etkilemiştir. Nitekim günümüzde İskender, yorum alanında hala ön plandadır.⁷⁶

1.4. İSKENDER AFRODÎSÎ'NİN ÖNEMİ VE ETKİSİ

İskender, çok verimli bir filozof olarak Aristoteles'in eserlerinin ekseriyetini yorumlamıştır. Onun bu yorumları günümüze kadar Rumların, Müslümanların ve felsefeyle ilgilenen herkesin bir şekilde dikkatini çekmiş ve onlar için faydalı olmuştur.⁷⁷ Afrodisî bir düşündürdür, fakat daha ziyade bir Aristoteles yorumcusu olarak İskender'in öneminin büyüklüğü, onun Ortaçağ felsefesine yani gerek İslam ve gerekse Hristiyan felsefesine yapmış olduğu etkiden kaynaklanır. İskender, Grek felsefenin ama özellikle de Aristoteles felsefesinin Ortaçağa intikalinde en önemli araç olmuştur. İskender'in Arapçaya çevrilen eserleri, sadece kendi felsefesi olan Yeni-Aristoculuğun yayılmasını sağlamadı, aynı zamanda çoğu kez tenkit ettiği Stoacılığın ve Epikürcülüğün de tanınmasını sağlamıştır.⁷⁸

Plotinus (ö. 270)'un eserlerinin neşrine önsöz olmak üzere Porphyrius tarafından kaleme alınan biyografiden öğrendiğimiz kadarıyla Plotinus'un okulunun günlük oturumlarında, Plotinus derslerini takrir etmeden önce şerhlerle, özellikle İskender'inkilerle, birlikte Aristoteles'in risalelerini okuturdu.⁷⁹ Syrianus (ö. y. 450), Aristoteles'in *Metafizik*'i üzerine uzun uzadıya şerh yazan ilk Platoncudur. Syrianus, şerhinde sistematik olarak İskender'in şerhlerine müracaat etmiştir.⁸⁰ Yeni-Eflatuncu Sergius of Resh'aynâ (ö. 536) ise İskenderiye'de eğitim görmüş bir hekim ve filozoftur. İskender'in *Mebâdiü'l-Küll* adlı risalesini Süryaniceye tercüme etmiştir.⁸¹

Yahudi felsefesine Musa b. Meymûn (1138–1204) şekil vermiştir. Meymûn, hangi filozofların okunması gerektiğini vurgularken özellikle Aristoteles'in en önemli filozof olduğunu, ancak sadece İskender, Themistius ve İbn Rüşd'ün şerhleri aracılığıyla tam olarak anlaşılabilceğini ifade etmiştir.⁸²

⁷⁵ Lloyd, aga., s.73.

⁷⁶ Flannery, age., s. XX.

⁷⁷ İbn Ebî Usaybia, age., s. 69. İbnü'l-Kıftî, age., s. 41.

⁷⁸ Bayraktar, age., s. 59.

⁷⁹ D'ancona, agm., s. 12.

⁸⁰ D'ancona, agm., s. 30.

⁸¹ D'ancona, agm., s. 21.

⁸² Harvey, Steven, *İslam Felsefesi ve Yahudi Felsefesi*, Çev. M. Cüneyt Kaya, Ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Y., İstanbul 2007 s. 389.

İskender'in eserlerini Huneyn b. İshak (ö. 873), oğlu İshak (ö. 911) ve yeğeni Hubeyş Arapçaya tercüme etmişlerdir. Bu vesile ile İskender, İslam filozofları tarafından daha ilk evrelerden beri tanınmıştır. Nitekim İskender, Bağdat mantık Rönesansının önemli kişilerindendir. İskenderiye'deki dillere destan Aristoteles okuluyla ilgili manevi bağı gereğince, bütün Grek Aristocular "İskenderci" geleneğin temsilcileri kabul edilmiştir.⁸³ İskender'in açıklamaları Bağdatlı Hristiyan filozoflar tarafından da takip edilmiştir.⁸⁴ Mısır'da yetişen ünlü yorumcu İbn Rıdvan,⁸⁵ İbn Sînâ,⁸⁶ Sicistânî,⁸⁷ Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib⁸⁸ ve Abdüllatif Bağdâdî gibi İslam düşünürleri çeşitli yönlerden İskender'den etkilenmişlerdir.⁸⁹

Şehrazûrî'ye göre Themistius, Fârâbî ve İbn Sînâ İskender'in önemini belirtmiştir. Gerçi Meşşâîlerin tamamı onun önemini ortaya koymuştur.⁹⁰ İbn Rüşd'ün *Metafizik*'in Lamda bölümüne yazdığı *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa* adlı büyük şerhine baktığımızda İskender'e çok büyük sayıda atıf yaptığını⁹¹ da dikkate alırsak İslam filozoflarının bu şarihe ne kadar çok değer verdiklerini ve İskender'in onlar için ne kadar önemli olduğunu anlayabiliriz.

2. İSKENDER AFRODİSÎ'NİN ESERLERİ

İskender'in, Aristoteles'in eserlerinin çoğuna uzun veya kısa şerhler yazmasının yanında, yorum olmayan kısa felsefî risaleleri ve özel konularla ilgili bağımsız kompozisyonları da vardır. Onun eserlerinin çoğu günümüze kadar gelmediğinden bunların sayısı hakkında kesin bir şey söylemek zordur. İbn Nedim'e göre İskender'in on kitabı ve on beş makalesi,⁹² İbnü'l-Kıftî'ye göre beş kitabı, on bir makalesi,⁹³ İbn Ebî Usaybia'ya göre on iki şerhi, kırk tane risalesi vardır.⁹⁴

İskender'in büyük eserleri Aristoteles'in yorumlarından oluştuğu için eserlerine genel olarak şerhler veya yorumlar denmiştir. Aristoteles'in eserleri ilim anlayışına uygun olarak mantık, fizik, psikoloji, metafizik ve ahlak sıralamasına göre incelenmiştir. Biz de Aristoteles yorumcusu olmasından dolayı İskender'in eserlerini bu çerçevede ele alacağız. İlk önce

⁸³ Street, Tony, *Arabic Logic*, Ed. Dov M. Gabbay and John Woods, *Handbook of the History of Logic*, Elsevier, North Holland 2004 c.1. s.534-535.

⁸⁴ Kutluer, İlhan, *Felsefe Tasavvuru*, İz Y., 2. Basım, İstanbul 2001 s. 69.

⁸⁵ Ülken, age., s. 117.

⁸⁶ Street, agm., s. 535.554.

⁸⁷ Bkz. Taş, İsmail, *Ebu Süleyman es-Sicistanî ve Felsefesi*, Kömen Y., Konya 2006 s. 90, 104.

⁸⁸ Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, Çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Y., İstanbul 2004 s. 138.

⁸⁹ Bkz. Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, Ülken Y., 5. Basım, İstanbul 1998 s. 197; Bedevî, Abdurrahman, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslamın Rolü*, Çev. Muharrem Tan, İz Y., İstanbul 2002 s. 210.

⁹⁰ Şehrazûrî, age., s. 182.

⁹¹ Bkz. İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a*, Nşr. M. Bouyges, Beyrut 1973.

⁹² İbn Nedîm, age., s. 308-324.

⁹³ İbnü'l-Kıftî, age., s. 41.

⁹⁴ İbn Ebî Usaybia, age., s. 106,107.; İbn Ebî Usaybia, İskender'in Aristoteles'e ait 12 kitabın şerhini yaptığını söylemiştir. Bkz. İbn Ebî Usaybia, age., s. 70. Bedevî ise yanlışlıkla 12 kitap yerine "İbn Ebî Usaybia'nın İskender'in Aristoteles'e ait dokuz kitabın şerhini yaptığı ifadesini vermiştir. Bkz. Bedevî, Abdurrahman, *Aristû inde'l-Arab*, Mektebetü'n-Nahdiyyeti'l-Misriyyeti, Kahire 1947 s. 55.

mantıkla ilgili şerhlerinin ve eserlerinin neler olduğuna ve Aristoteles'in mantık eserlerinin tamamını kapsayıp kapsamadığına bakacağız.

2.1. İSKENDER AFRODİSİ'NİN ŞERHLERİ

2.1.1. Mantıkla İlgili Şerhleri

Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerinin tamamına Organon denmiştir. Organon; *Kategoriler*, *Önerme*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Cedel* ve *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* adlı eserlerden müteşekkildir. Bazı felsefe tarihçileri Organona *Hitabet* ve *Şiir* adlı eserleri de eklemişlerdir. İbn Ebî Usaybia'ya göre İskender, Aristoteles'in *Kategoriler*, *Önerme*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Cedel*, *Hitabet* ve *Şiir* adlı eserlerine yorum yazmıştır.⁹⁵ Nitekim İskender'in mantıkî görüşlerine dair *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias* adlı eserin yazarı Flannery'ye göre İskender, Organonu meydana getiren bütün parçalara yorum yazmıştır.⁹⁶

Ebu Zekeriya Yahya b. Adî (893–974), İskender'in *Kategoriler* yorumunun yaklaşık olarak üç yüz varak olduğunu belirtmiştir. Bu kitabı Fârâbî ve Mettâ b. Yunus yorumlamıştır. Bu esere ait olmak üzere İbnü'l-Mukaffa, İbn Behriz, Kindî, İshak b. Huneyn ve Razi kısa ve uzun özetler yazmıştır.⁹⁷ İskender'in *Kategoriler* yorumuna İslam filozoflarından Ebu'l-Ferec b. Tayyib es-Serahsî (ö. 889) tam anlamıyla onun tekrarı niteliğinde bir şerh kaleme almıştır.⁹⁸

İskender'in *Önerme*'ye yazdığı yorum bulunamamıştır. *Birinci Analitikler*, İskender'in en güzel şekilde yorumladığı bir eserdir. Bu konuda iki farklı yorumu vardır. Birinci yorumu ikincisinden daha tamdır. *İkinci Analitikler*'i de şerhetmiştir ancak eser mevcut değildir. *Cedel*'in birinci makalesinin bir kısmı, beşinci, altıncı, yedinci ve sekizinci makalelerin yorumu mevcuttur.⁹⁹ Ülken'e göre *Birinci Analitikler* isimli Aristoteles'in eserini İskender *el-Eşkâlü'l-Hamliyye* bölümüne kadar tefsir etmiştir. Ondan sonrasının yorumlanması Hristiyanlarca menedildiğinden, kalan kısma şerh yazmamıştır.¹⁰⁰ Bu da İskender'in Hristiyanların baskısına maruz kaldığını göstermektedir.

Yahya b. Adî, *Cedel* hakkındaki tefsirinin ilk kısımlarında şöyle demiştir; “Bu kitabın tefsirleri içersinde İskender'den evvel bu kitabı yorumlayan başka bir kimsenin yorumuna rastlamadım. Ammonius'un şerhleri *Cedel*'in ilk dört makalesine ait, İskender'in şerhleri ise

⁹⁵ İbn Ebî Usaybia, age., s. 70.

⁹⁶ Flannery, age., s. XIX-XX.

⁹⁷ İbn Nedîm, age., s. 308.

⁹⁸ Gutas, age., s. 138.

⁹⁹ İbn Nedîm, age., s. 308; İbn Ebî Usaybia, age., s. 70.

¹⁰⁰ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 132.

son dört makaleye aittir. İskender'in ve Ammonius'un yapmış oldukları tefsirler Süryaniceye İshak tarafından nakledilmiştir."¹⁰¹

Todd'a göre İskender, *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* dışındaki Aristoteles'in mantıkî eserlerinin tamamını yorumlamıştır. *Birinci Analitikler*'in Birinci Kitabına ve *Topikler*'e yaptığı yorum bugün mevcuttur. İskender'in eserlerinin seleflerinin eserlerinden hacimce fazla olup olmadığını değerlendirmekse zordur. Çünkü ilk yorumcular atıf yapmaksızın ardılları tarafından sık sık tekrar edilmiştir.¹⁰² Todd'a göre İskender, Aristoteles'in *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* isimli eserine yorum yazmamıştır, ancak Ebbesen'e göre yorum yazmıştır, adı da *Sophistici Elenchi*'dir.¹⁰³ İbn Nedim'in verdiği bilgilere göre İskender'in bu yorumu Musul'a kadar ulaşmıştır.¹⁰⁴ Nitekim İlk İslam filozofu Kindî, *Sofistika (el-Mugâlitîn)* isimli bir tefsir kitabı yazmış, bu tefsiri yazarken Afrodîsî'nin tefsirini esas almıştır.¹⁰⁵

İskender'in bazı eserlerinin isimlerini tabakat kitaplarında geçen ve Yahya b. Adî'nin anlattığı şu olaydan öğrenebilmekteyiz; "İskender'e ait *Fizik* ve *İkinci Analitikler* kitabının şerhini Hristiyan Mütercim İbrahim b. Abdullah'ın miras malları içerisinde gördüm. Bu iki şerhi 120 dinara almam için bana teklif ettiler. Şerhleri satın almak için ihtiyacım olan parayı bulmaya gittim. Döndüğümde bir toplulukla karşılaştım. Onlar, iki şerhle birlikte kitapların tamamını Horasanlı bir adama 3.000 dinara satmışlar. Ayrıca mütercim İbrahim b. Abdullah'tan zikredilen eserleri, İshak'ın tercüme ettiği *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*, *Hitabet* ve *Şiir* kitabını 50 dinara almak istedim. Onları satmadılar."¹⁰⁶ Bu bilgilerden hareketle İskender'in *Fizik*, *İkinci Analitikler*, *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*, *Hitabet* ve *Şiir* adlı eserlerinin olduğunu ve ayrıca bu eserlerin İslam dünyası tarafından tanındığını ifade edebiliriz.

2.1.2. Fizikle İlgili Şerhleri

Aristoteles'in tabiatla ilgili eserleri içeriği az olan eserlerle birlikte başat olarak *Fizik* (*Physica*), *Gökyüzü* ve *Yeryüzü* (*De Caelo et Mundo*), *Oluş* ve *Bozuluş* (*De Generationa et*

¹⁰¹ İbn Nedîm, age., s. 309.

¹⁰² Todd, age., s. 14. Todd'un aksine, biraz önce ifade edildiği üzere, İslamî kaynaklarda İskender'in Aristoteles'e ait *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* adlı esere de yorum yazmış olduğu nakledilmektedir.

¹⁰³ Ebbesen, Sten, *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi*, Leiden 1981 s. 242.

¹⁰⁴ İbn Nedîm, age., s. 309.

¹⁰⁵ Ülken, age., s. 133.

¹⁰⁶ İbn Ebî Usaybia, age., s. 69-70; İbnü'l-Kiftî, aynı olayı rivayet etmekle birlikte *Şiir* kitabının yerine *Şairler* isimli bir kitaptan da bahsetmektedir. Bkz. İbnü'l-Kiftî, age., s. 41; İbn Cülcül, Aristoteles'in *Hatipler* ve *Şairler* isimli bir eserinin olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Cülcül, *Tabakatü'l-Enbâ ve'l-Hükemâ* Nşr. Fuad Seyyid, Kahire 1955 s. 25. Buna göre İskender, Aristoteles'in *Hitabet* ve *Şiir* isimli eserinin, dışında eğer ona ait *Şairler* ve *Hatipler* isimli ayrı bir eser varsa ona da yorum yazmış olabilir.

Corruptione) ve *Meteoroloji (Meteorologica)*'den oluşur. İskender'in *Fizik* yorumu, Aristoteles'in sekiz makaleden oluşan eserinin¹⁰⁷ tamamını kapsamaktadır.

Muhammed b. İshak, İskender'in sekiz bölümden oluşan *Fizik* adlı yorumun her bir bölümünü farklı mütecimin tercüme ettiğini ifade etmiştir.¹⁰⁸ Aristoteles'in *Gökyüzü ve Yeryüzü* isimli eseri dört makaleden ibarettir. İskender, birinci makalenin bazı kısımlarını şerh etmiştir.¹⁰⁹ Aristoteles'in tabiatla ilgili olan diğer bir eseri de *Oluş ve Bozuluş*'tur. İskender, bu kitabın tamamını yorumlamıştır.¹¹⁰ İskender, *Meteoroloji*'ye de bir şerh yazmıştır. Bu şerh Süryaniceden önce doğrudan Yunancadan Arapçaya çevrilmiş, fakat daha sonra Yahya b. Adî, Süryanice bir tercüme bularak, ondan yeniden Arapçaya tercüme etmiştir.¹¹¹ Aristoteles'in *Meteoroloji* isimli kitabını tahkik eden Guilelmus Stüve iki yazmaya itimat etmiştir. İlk yazma iç içe girmiş üç şerhten oluşmuştur. Sayfanın ortasındaki şerh İskender'e aittir.¹¹²

Buna göre İskender, Aristoteles'in *Fizik*, *Gökyüzü ve Yeryüzü*, *Oluş ve Bozuluş* ve *Meteoroloji*'den oluşan dört başat fizikî eserine yorumlar yazmıştır. Sadece *Gökyüzü ve Yeryüzü* isimli esere yazdığı yorum mevcuttur. Fakat *Fizik*, *Gökyüzü ve Yeryüzü* isimli eserlerinin yorumunun büyük bir kısmı İskender'den yararlanan Simplicius'un, bir kısmı da Philoponus'un yorumundan meydana çıkarılmıştır.¹¹³

2.1.3. Psikolojiyle İlgili Şerhleri

Aristoteles'in psikolojik eseri olan *De Anima (Nefse Dair)* üzerine kadim devirde birçok şerh yazılmıştır.¹¹⁴ İskender'in *Nefse Dair* isimli bir yorumu vardır. İbn Nedim, bu yorumu İskender'in kitapları içerisinde ele almış ancak parantez içerisinde bunun bir makale olduğunu belirtmiştir. İbn Ebî Usaybia da *Nefs* isimli araştırmanın bir makale olduğunu ifade etmiş, ayrıca Aristoteles'in *Nefs* kitabındaki ikinci makaleden bir bölümü de İskender'in makale şeklinde yorumladığını ifade etmiştir.¹¹⁵

Todd'a göre Aristoteles'i psikolojik eserleriyle geniş bir şekilde ele alan ilk peripatetik İskender'dir. O, *De Anima* hakkında büyük bir yorum yazmıştır. Ancak bugün *De Anima* adlı eserden var olan kısımlar Philoponus'tan alıntılanmıştır. Bu eserinde İskender, nefsin

¹⁰⁷ Bkz. Aristoteles, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, KBY., 2.Basım, İstanbul 2001.

¹⁰⁸ İbn Nedîm, age., s. 309–310; Kaya'ya göre İbn Nedîm'in bu rivayetindeki tercüme etmek anlamına gelen nakl sözü kapalı bir ifade olduğundan, bazı yerlerde naklin Grekçe'den Süryanice'ye mi, Süryanice'den Arapçaya mı olduğunu kestirmek mümkün görünmemektedir. Bkz. Kaya, Aristoteles ve Felsefesi s. 144.

¹⁰⁹ İbn Nedîm, age., s. 310; İbn Ebî Usaybia, age., s. 70.

¹¹⁰ İbn Nedîm, age., s. 310, 324.; Fahri, age., s. 20.

¹¹¹ İbn Nedîm, age., s. 311.

¹¹² Bkz. Bedevî, Abdurrahman, *Şurûhun alâ Aristû Mefkûdetün fil-Yûnâniyyet ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971 s. 12.

¹¹³ Todd, age., s. 14.

¹¹⁴ Bkz. Medkür, İbrahim, *Fârâbî*, Çev. Osman Bilen, Ed. M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe Baskının Ed. Mustafa Armağan, İnsan Y., İstanbul 1990 c. 2, s. 77.

¹¹⁵ Bkz. İbn Nedîm, age., s. 313; İbn Ebî Usaybia, age., s. 70–71.

oluşumuna dair karşıt görüşleri ve aynı tarzdaki aklın tabiatını ortaya koymuştur. Bu konuda mevcut olan diğer eseri ise; *De Sensu*'dur. İskender, bu konuda yorum yazmaya, *On Vision* isimli bir eser yazan öğretmeni Sosigines tarafından yönlendirilmiştir.¹¹⁶

Todd, her ne kadar bugün mevcut olan İskender'in *De Anima*'sının Aristoteles'in *De Anima*'sının yorumu olduğunu ifade etse de, Sharples'e göre mevcut *De Anima* Aristoteles'in *De Anima*'sının yorumu değil, kendine özgü bir eserdir.¹¹⁷ İskender'in *De Anima*'sı, Aristoteles'in psikolojisi ve özellikle onun akıl nazariyesiyle ilgili olarak İslam filozoflarının düşüncelerinin gelişmesinde kesin bir rol oynamıştır.¹¹⁸ Nitekim Fârâbî, İskender'in *Makale fin-Nefs*'inin tercümesini şerh etmiştir.¹¹⁹

2.1.4. Metafizikle İlgili Şerhleri

İbn Nedim'e göre "Aristoteles'in harfler isimli eseri *İlahiyat* olarak meşhurdur. İskender, bu eserin Nu ve Lamda bölümünü yorumlamıştır. Nu bölümü Grekçe olarak mevcuttur. Ebu Bişr Metta, Lamda bölümünü ise İskender'in yorumundan tercüme etmiştir. Bu, Arapçaya tercüme edilen ikinci bölümdür. Bu bölümü Huneyn b. İshak Süryaniceye tercüme etmiştir.¹²⁰

Aristoteles'in *Metafizik* adlı eseri Yunanca harfler veya sayılarla gösterilen on dört kitaptan meydana gelmiştir. *Metafizik*'in Yunan şerhlerinin gerek metnin tesisi, gerekse yorumu ile ilgili olarak en önemlisi İskender'inkidir. İskender'in Aristoteles'in *Metafizik*'inin tamamına yorum yaptığı söylenilmektedir. Ancak sadece A-Δ (ilk beş) kitapçıkların şerhi onun elinden çıkmış görünmektedir.¹²¹ Nitekim bu şerhler Arapçaya çevrilmiş ve Müslümanlar tarafından da üzerinde çalışılmıştır.¹²²

Bugün elimizde İskender'in Aristoteles'in *Metafizik*'inin ilk beş kitapçığına yazmış olduğu yorum mevcuttur. Bu yorumların her biri ayrı ayrı ve açıklamalarıyla birlikte yayınlanmıştır. Aristoteles'in *Metafizik*'inin beşinci kitabından sonraki bölümlerinin yorumları muhtemelen İskender'e ait değildir, Michael of Ephesos'a (XI. yüzyıl) izafe edilmektedir. Michael'a verilen Pseudo-Aleksandros (Sahte-İskender) adının nedeni de budur.¹²³

¹¹⁶ Todd, age., s. 14–16.

¹¹⁷ Bkz. Sharples, R. W., *Introduction, Supplement to on the Soul Alexander of Aphrodisias*, Duckworth and Ithaca: Cornell University Press, London 2004 s. 1–3.

¹¹⁸ Fahri, age., s. 15.

¹¹⁹ Ülken, age., s. 104.

¹²⁰ İbn Nedim, age., s. 311; Fahri, age., s. 22.

¹²¹ Tricot, John, *Giriş, Metafizik, Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Y., 2.Basım, İstanbul 1996 s. 7,8; Todd, age., s. 14–15.

¹²² Karlığa, age., s. 357.

¹²³ Tricot, age., s. 30.; Lloyd, age., s.73.

2.1.5. Ahlakla İlgili Şerhleri

İskender'in ahlak felsefesiyle ilgili düşüncelerine baktığımızda, Todd'a göre otantikliği şüpheli *Quaestiones* adlı derleme eserin dördüncü bölümünde, *Problem in Ethics* başlığı altında bulunmaktadır.¹²⁴ Sharples'e göre ise bu eser orijinaldir ve ismi *Ethical Problems*'tir. Özellikle Aristoteles'in ahlak konusundaki düşüncelerini yansıtmaktadır.¹²⁵

2.2. İSKENDER AFRODİSİ'NİN KÜÇÜK İLMÎ ESERLERİ

Özel metinlere yoğunlaşma problematik konuların yeterli bir şekilde tartışılmasını veya karşıt görüşlerin geniş ve yeterli bir şekilde işlenmesini engelleyebilir. Özellikle yorum; sentezlerden oluşan çeşitli ilmi eserlerden elde edilen metinlerdeki geniş çaplı sorunların anlaşılmasını sınırlar. Bu eksiklikleri karşılamak için İskender çeşitli monografiler yazmıştır. *De Providentia*, *De Fato* ve *De Mixtione* isimli eserleri İskender'in monografileridir. Bunlar zamanındaki felsefi kültürdeki sıkıntılara verilen cevapları içerir. Ayrıca bu araştırmalarda kuvvetli polemik unsurlar vardır. *De Providentia* kaybolmuş ilmi bir eserdir. İskender, bu eserde Aristoteles'in dolaylı olarak ele aldığı sorunları ele almıştır. *De Providentia* ilâhî inâyetle ilgili Peripatetik şüpheciliğin standart Hıristiyan eleştirilerinden birinin cevabıdır. Ayrıca bu eser yeni yöntemlerdeki İskender'in gerekli olan doktrinlerinin gelişimini de içermiştir.¹²⁶

De Fato, Stoacı kader öğretisinin uzun bir eleştirisini ve buna paralel olarak Peripatetik teorinin temellerini içerir. İnayet konusuna dair bir eserdir. Bu eserde inâyet teorisiyle Aristotelyen kozmolojinin birleştirilmesi denenmiştir. *De Fato* sorunlara dair uzun süreli devam eden tartışmaları kapsar.¹²⁷ İskender, imparatora *De Fato* isimli eserinde şöyle der: “Bu kitap kader ve sorumlulukla ilgi Aristoteles'in ele aldığı doktrinlerden oluşmaktadır.”¹²⁸

Bugün tamamı var olan *De Mixtione*, stoacı Tanrı, kader, inâyet ve nefis doktrinlerinin temelini oluşturan fiziksel teorinin kritiklerini içerir. Bu yorumunda İskender, Aristoteles'in fiziksel eserlerinin bir kısmını ele almıştır. Karışım ve organik büyüme konusuna dikkat çekmesinin yanında Aristotelyen problematiğin özel tartışmalarını da incelemiştir. Bu

¹²⁴ Todd, age., s. 19.

¹²⁵ Sharples, R. W., *Introduction, Alexander of Aphrodisias; Ethical Problems*, Cornell University Press, London 1990 s. 5–6.

¹²⁶ Bkz. Todd, age., s. 16–17.

¹²⁷ Todd, age., s. 16.

¹²⁸ Bkz. Aphrodisias, age., s. 41.

yorumlarında Stoacılara saldırırken, paganlar ve Hristiyanlar tarafından saldırılan Peripatetikleri de çok geniş bir şekilde savunmuştur.¹²⁹

De Mixtione, içerik olarak Philoponus'un eserinden çıkarılmıştır. İskender'in felsefi olarak ele aldığı, fiziksel cisimlerin karışımını içeren daha az önemli bir araştırmadır. Bu eser hem Aristoteles'in doğa felsefesiyle ilgili düşüncelerinin izahını hem Aristoteles felsefesinde gelişen fikirlerle yüzleşmede Peripatetik skolastiğin gelişimini hem de Stoacı fiziğin geniş bir tartışmasını sunmuştur. Bu yönden İskender'in Grek felsefi geleneğine çok büyük katkısı olmuştur. Ancak bugün İskender'in bu konudaki önemi ihmal edilmiş ve geniş bir şekilde göz ardı edilmiştir.¹³⁰

2.3. İSKENDER AFRODİSİ'NİN ŞÜPHELİ ESERLERİ

İskender'in başarılı yorumlar ve monografilerinin yanında ona atfedilen otantikliği şüpheli birkaç eseri daha vardır. Bunların çoğu sahte zannedilerek ihmal edilmiştir. Çünkü onların İskender'in temel eserleriyle ilgisi kurulamamıştır. Bunlar *De Febribus*, *Physici et Medici Graeci*, *Problemata*'nın dört bölümü, *Aristoteles*, *Opera Omnia*'dır. Bunlarla birlikte şüpheli görülen iki derleme eseri daha vardır ki bunlar büyük eserlerinin konularıyla yakından ilgilidir. Bunlardan birincisi *The Mantissa*'dır. Bu eser, gerçekte, ikinci kitap olarak *De Anima*'nın sonuna eklenmiştir. Giriş kısmında psikolojiyle ilgili beş konuyu içeren özel metinler dizgesinden oluşmuştur. Diğer yirmi inceleme çeşitli konuların incelenmesidir. Diğer kısımlar fizik ve ahlak problemlerini kapsar. Son dört bölüm ise Peripatetik kader ve inâyet öğretisine katkı sağlar.¹³¹

Polemik tarzda yazılan bu eserde de İskender'in esaslı rakipleri stoacılarıdır. Bu tekstlerin çoğunluğunda anti-materyalist bir tutum vardır ve bu tutum metinlere temel bir birliktelik vermiştir. Bu anti-materyalist form temel olarak İskender'in Stoacı karışım teorisinin büyük eleştirisinden alınmıştır.¹³²

The Mantissa bugün mevcuttur ve Sharples tarafından *Supplement to on the Soul* adıyla yayınlamıştır. *Supplement to on the Soul*'un otantikliğiyle ilgili şüpheler olmakla birlikte, bu eserin doğrudan İskender tarafından tamamlandığına dair güçlü kanılar da vardır. Galen'in bu eseri "İskender'in eseri" diye eleştirmesi, bu eserin İskender'e ait olduğunu

¹²⁹ Bkz. Todd, age., s. 17.

¹³⁰ Todd, age., s. XI.

¹³¹ Sharples, İskender Afrodisi'nin nefse ilgili en önemli düşüncelerini koleksiyon olarak bir araya getirmiş ve *Mantissa* diye meşhur olan esere *Supplement to on the Soul* ismini vermiştir. *Supplement*'teki 3, 4, 6, 8, 14 ve 20. sorunlar Stoacılara karşı, 7. sorun Numenius'a karşı, 9 ve 13. sorun Peripatetik görme teorilerini eleştirenlere karşı yöneltilmiştir. 5 ve 21. sorunda Aristocu doktrinin bazı özel noktadaki yorumu ele alınmıştır. 21. sorun Aristoteles'in *Metafizik*'iyle ilgilidir. 24. sorunda Aristocu şans kavramı ele alınmıştır. 9. sorun İskender'in kaybolan eseri *Nasıl Görürüz* ve hocası Sosigenes'in *Görmeye Dair* adlı eserinin incelenmesidir. 17-20 ve 22-25. sorunlar ise ahlakla ilgilidir. İskender'in *Supplement*'inde psikoloji, metafizikle ve ahlakla ilgili sorunların yanında renk ve görme gibi teoriler de bulunmaktadır. Bkz. Sharples, *Supplement to on the Soul Alexander of Aphrodisias*, s. 1-3.; Todd, age., s. 18.

¹³² Sharples, age., s. 1-8.; Todd, age., s. 19.

gösteren en önemli veridir. Ayrıca içerik olarak İskender'in kendi eseri *De Anima*'sının ve Aristoteles'in *De Anima*'sının yorumu ile çok yakın düşünceler bağıntısına sahip olması ve içeriklerinin çoğunlukla aynı olması da bu eserin İskender'in eseri olmasına yönelik başka bir kanıttır. Sharples'e göre aslında *Supplement to on the Soul*, İskender'in kendi eseri olan *De Anima*'sının özetidir.¹³³

İkinci önemli şüpheli derleme eser, *Quaestiones* olarak bilinen metinlerin heterojen bir grubudur. Dört bölüm olarak düzenlenmiştir. Dördüncü bölüm *Problem in Ethics*, doğrudan eserin başlığını yansıtan bir isimdir. *Fizikî Sorunların Problemleri ve Çözümleri (Problems and Solutions of Physical Quaestions)* olarak isimlendirilen diğer üç bölüm, aslında sorunlarla ilgisi olmayan 69 başlık içerir. 24 başlık fizikle, 17 başlık psikolojiyle, 11 başlık mantık ve metafizikle, 6 başlık ise kader ve inâyet sorunlarıyla ilgilidir. Bu özelliklerle birlikte eserin bir kısmı pedagojik yöntemlerle, bir kısmı da İskender'in otantik eserlerinin temel düşünce tarzlarıyla çok yakın ilişkiye sahiptir. Eserin bu karmaşık düzeninde bazı konular ayırt edici olmuştur. Psikoloji ile ilgili metinler İskender'in kaybolan *De Anima*'sının yorumuna ilişkin notların sistematize edilmesi olabilir. Fizikle ilgili bölümlerinin *De Generatione et Corruptione*'daki konularla benzerlikleri vardır. Ayrıca bu eser, bir kısmı öğrencilerinin notları olduğu fikrini uyandıran basit özelliklere de sahiptir.¹³⁴

2.4. İSKENDER AFRODİSİ'NİN MAKALELERİ VE RİSALELERİ

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

İbn Nedim'e göre İskender'in risalelerinin ve makalelerinin isimleri şunlardır; *Kitâbü'n-Nefs*; *Kitâbü'r-Reddi alâ Câlînûs fi't-Temekkûni*; *Kitâbü'r-Reddi Aleyhi (Câlînûs) Fi'z-Zamân ve'l-Mekân*; *Kitâbü'l-Ebsâr*; *Mebâdiü'l-Küll*; *Kitâbü Aksi'l-Mukaddemât*; *Kitâbü Usûli'l-Âmmiyeti*; *Fî Enne'l-Mevcûde Leyse Mücennisün li'l-Mâkûlâtî'l-Aşeri*; *Kitâbü'l-Înâyet*; *Kitâbü'l-Farkı Beyne'l-Heyûlâ ve'l-Cinsi*; *Kitâbü'r-Reddi alâ men Kâle*; *İnnehû lâ Yekûnû Şey'ün İllâ min Şey'in*; *Fi Enne'l-Ebsâra lâ Tekûnû İllâ Bişüââtin Tünbitü Mine'l-Ayni*; *Ve'r-Reddü alâ men Kâle bi İnbisêsi's-Şüâi*; *Kitâbü'l-Levni*; *Kitâbü'l-Fasli*; *Kitâbü'l-Malîhulyâ*.¹³⁵

İbnü'l-Kıftî'ye göre İskender'in makaleleri şunlardır; *Kitâbü'n-Nefs*; *Kitâbü'r-Reddi ala Câlînûs fi't-Temekkûni*; *Mebâdiü'l-Küll*; *Kitâbü Aksi'l-Mukaddemât*; *Kitâbü'l-Înâyet*;

¹³³ Bkz. Sharples, age., s. 1–5.

¹³⁴ Todd, age., s. 19.

¹³⁵ İbn Nedim, age., s. 313.

*Kitâbü'l-Farkı Beyne'l-Heyûlâ ve'l-Cinsi; Kitâbü'r-Reddi alâ men Kâle; İnnêhû lâ Yekûnû Şey'ün İllâ min Şey'in; Er-Reddü alâ men Kâle Fi Enne'l-Ebsâra lâ Tekûnû İllâ Bişüââtin Tünbisü mine'l-Ayni; Kitâbü'l-Kevni; Kitâbü Esâülücyâ; Kitâbü'l-Fasli.*¹³⁶

İbn Ebî Usaybia ise İskender'e ait kırk adet makaleden ve risaleden söz etmiştir. Bunlar; *Kitâbü'n-Nefsi Makâleten; Fi'l-Fasli Hâssaten mâ Hüve alâ Ra'yi Aristûtâlîs; Fi'Reddi ala Câlînûs fîmâ Taane ala Kavli Aristutalis inne Külle mâ Yeteharrakü fe İnnemâ Yeteharrakü an Muharrikin; Fi'l-Akl alâ Ra'yi Aristûtâlîs; Mebâdiü'l-Küll; Fi Tefsîri Makâlehü Aristutalis fî Tarîkı'l-Kısmeti alâ Ra'yi Eflâtun; Fi'l-Ezdâdı ve Ennehâ Evâilü'l-Eşyâi alâ Ra'yi Aristûtâlîs; Fi Enne'l-Kuvvete'l-Vâhidete Takbelü'l-Ezdâde Cemîan alâ Ra'yi Aristûtâlîs; Fîmâ İstahracehü min Kitâbi Aristûtâlîsi'l-lezî Yeddeî Birrûmiyyeti Sûlûciyen ve Ma'nâhü el-Kelâmü fî Tevhîdi'l-İlâhi; Makâleten Tetedammenü Faslen mine'l-Makâleti's-Sâniyyeti min Kitâbi Aristûtâlîs Fi'n-Nefs; Fil-farkı Beyne'l-Heyûlâ ve'l-Cinsi; Fi'l-mâddeti ve'l Ademi ve'l-Kevni ve Halli Mes'eleti Linâsin mine'l-Kudemâi Ebtalû bihâ'l-Kevne min Kitâbi Aristûtâlîs fî Sem'î'l-Kiyân; Kitâbü'n-Nefs; Fî Aksil Mukaddemât; Kitâbü'l-İnâyet; Fi'l-Farkı Beyne'l-Mâddeti ve'l-Cinsi; Kitâbü'r-Reddi alâ men Kâle; İnnêhû lâ Yekûnû Şey'ün İllâ Minşey'in; Er-Reddü alâ men Kâle fî Enne'l-Ebsâra lâ Yekûnû Bişüââtin Tünbisü mine'l-Ayni; Fi'l-Levni ve eyyi Şey'in Hüve ala Ra'yi'l-Feylasûf; Malîhulyâ; Fi'l-Ecnâsı ve'l-Envâr; Fi'r-Reddi alâ Câlînûs fîl-Makâleti's-Sêmineti min Kitâbihi fî'l-Buhân; Fi'r-Reddi alâ Câlînûs fî Mâddeti'l-Mümkün; Fi'l-Füsûli'l-letî Tükassemü bihâ'l-Ecsâmü; Fi'l-Âlemi ve eyyi Eczâihi Tahtêcü fî Sebâtihâ ve Devâmihâ ilâ Tedbîri Eczâin Uhrâ; Fi'tTevhîd; Kitâbü Ârâi'l-Felâsifeti fî't-Tevhîd; Fî Hudûsi's-Suveri lâ min Şey'in; Fî Kıvâmi'l-Umûri'l-Âmmiyyeti; Fî Ennel Keyfiyyâti Leyset Ecsâmen; Fi'l-İstîât; Fi'z-Zamân; Fi'l-Heyûlâ ve Ennehâ Ma'lûletün Mef'ûletün; Fi'l-ileli'lletî Tühaddisü fî Femi'l-Mi'deti; Fî İsbâti's-Sûvari'r-Rûhâhiyyeti'l-letî lâ Heyûlâ lehâ; Fî enne Külle İletin Mübâyenetin fe Hiye fî Cemû'l-Eşyâi ve Leyset fî Şey'in mine'l-Eşyâi; Fi'l-Umûri'l-Âmmiyyeti ve'l-Küllîyyeti ve Ennehâ Leyset 'Ayânen Kâimeten; Fi'Reddi alâ men Zeame Enne'l-Ecnâse Mürekkebetün mine's-Suveri izâ Kâneti's-Suveru Tenfesilü Minhâ; Fî Enne'l-Füsûle'l-letî bihâ Yengasimü Cinsün mine'l-Ecnâsi Leyse Vâcibün Zarûraten en Tekûne İnnemâ Tûcedü fî Zâlike'l-Cinsi Vahdehü'l-lezî İyyâhü Tükassemü bel kad Yümkinü enYükassime bihâ Ecnâsen Eksera min Vâhidin Leyse Ba'duhâ Müretteben Tahte Ba'dın; Fi'l-Cinsi; Fi'l-Kuvveti'l-Âtiyyeti min Haraketi'l-Cirmi's-Şerîfi'l-Vâkıati Tahte'l-Kevni ve'l-Fesâdi isimli makalelerdir.¹³⁷ Tabakat eserlerindeki*

¹³⁶ İbnü'l-Kıftî, age., s. 41.

¹³⁷ İbn Ebî Usaybia, age., s. 70–71.

makalelerin isimlerini birbirleriyle karşılaştırdığımızda İskender'in birbirinden farklı kırk dört adet risalesinin mevcut olduğunu görmekteyiz.

Bedevi Grekçe asılları kaybolup İslam felsefesine ait yazmalar vasıtasıyla Arapçaları günümüze intikal eden on makaleyi *Aristu Inde'l-Arab* isimli eserinde yayınlamıştır.¹³⁸ Bunları, *La Transmission de la Philosophie Grecque Aumonde Arabe* başlığıyla Fransızcaya çevirdiği eser içinde de neşretmiştir.¹³⁹ Daha sonra bulduğu on iki makaleyi de *Şuruhun alâ Aristû Mefkudetün fi'l-Yunaniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ* adlı kitabında yayımlamıştır.¹⁴⁰

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

1. *Fi'r-Reddi ala Calinus fi Mâddeti'l-Mümkünî*; 2. *Fi'l-Levni ve Eyyi Şey'in Hüve alâ Ra'yi'l-Feylasûfi, ey Aristû*; 3. *Fi'r-Reddi alâ men Yekûlü İnne'l-Ebsâra Yekûnü bi'ş-Şüââtî'l-Hâriceti Inde Hurûcihâ mine'l-Basari*; 4. *Fi'l-Hissi ve'l-Masûs ala Ra'yi Aristûtâlîs* Bu makale İbn Ebî Usaybia'nın *Makâleten Tetedammenü Faslen mine'l-Makâleti's-Sâniyyeti min Kitâbi Aristûtâlîs Fi'n-Nefs*; 5. *Fî Te'sîri'l-Ecrami's-Semâviyyeti ve Tedbîrihâ*: Bu risalenin Aristoteles'in *Meteoroloji* isimli eserinin şerhi olduğu düşünülmüştür. Ancak burada Aristoteles'in *İnayet* kitabı da kastedilmiş olabilir. Bedevi'ye göre İbn Ebî Usaybia'nın *Fi'l-Âlemi ve eyyi Eczâihî Tahtecü fi Sebâtihâ ve Devâmihâ ilâ Tedbîri Eczâin Uhrâ* ismiyle ifade ettiği risaleye veya *Fi'l-Kuvveti'l-Atiyeti min Haraketi'l-Cirmi's-Şerîfi'l-Vâkıati Tahte'l-Kevni ve'l-Fesâdi* adlı risaleye işaret etmiş olabilir. Veyahut da İbn Ebi Usaybia'nın eserinde ismi geçmeyen bir risale olabilir. 6. *Kitabü'r-Reddi ala men Kale; İnnihû la Yekûnü Şey'ün İllâ min Şey'in*; 7. *Fî Kıvâmi'l-Umûri'l-Âmmiyeti*, bu risale İbn Nedim'in *Kitabü Usuli'l-Âmmiyeti* adıyla işaret ettiği risale olabilir. 8. *Fi'l-İnâyeti*: Bu risale Democritos, Epüküros ve diğer filozofların düşünceleri çerçevesinde ele alınmıştır. Belki Musa b. Meymun'un *Tedbîr* ismiyle işaret etmiş olduğu risale olabilir. Bedevî, İbn Ebî Usaybia'nın *Fi'l-Umûri'l-Âmmiyeti ve'l-Külliyeti ve Ennehâ leyset A'yânen Kâimeten* ismiyle ifade ettiği risale olduğunu tercih etmiştir. 9. *Fî İsbâtî's-Suveri'r-Rûhâniyyeti'l-le'tî lâ Heyûlâ lehâ*; 10. *Fî Enne'n-Neşûe ve'n-Nemâe İnnemâ Yekûnâni fi's-Sûreti lâ fi'l-Heyûlâ*: Tabakat kitaplarında bu risale veya buna benzer bir risale bulanamamıştır. 11. *Fi'l-Mâddeti ve'l-Ademi ve'l-Kevni ve Halli Mes'eleti Ünâsin mine'l-Kudemâi Ebtalü bihâ'l-Kevne min Kitabi Aristutalis fi Sem'î'l-Kiyân*; 12. *Fî Mebdâii'l-Küllî alâ Ra'yi Aristûtâlîs*; 13. *Fi'l-Akl alâ Ra'yi Aristûtâlîs*; 14. *Fi'l-Ezdâdi ve Ennehâ Evâilü'l-Eşyâi alâ Ra'yi Aristûtâlîs*; 15. *Fi'l-Heyûlâ ve Ennehâ Mef'ûletün*; 16. *Fî Enne'l-Kuvvete'l-Vâhidete Takbelü'l-Ezdâde Cemîan alâ Ra'yi Aristûtâlîs*; 17. *Kitabü'l-Farkı*

¹³⁸ Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, s. 253–308.

¹³⁹ Bedevî, Abdurrahman, *La Transmission de la Philosophie Grecque Aumonde Arabe*, Vrin., Paris 1968 s. 121–165.

¹⁴⁰ Bkz. Bedevî, *Şuruhun alâ Aristû Mefkudetün fi'l-Yûnâniyyet ve Resâilü'l-Uhrâ* s. 19–82.

Beyne'l-Heyûlâ ve'l-Cinsi, İbn Ebî Usaybia bu risaleyi iki farklı şekilde *Fil-Farkı Beyne'l-Heyûlâ ve'l-Cinsi* ve *Fil-farkı Beyne'l-Mâddeti ve'l-Cinsi* şeklinde ifade etmiştir. 18. *Kitâbü'n-Nefs*; 19. *Fi'z-Zamân*; 20. *Kitabü Tarihî*; 21. *Kavanînü'l-Firaseti (İskender'in Açıklamalarıyla Firaset'in Kanunları)*: Bu eser Mehdi'nin Büyük İskender'e atfettiği kitap olabilir. 22. *Fi't-Tevhîd*, Gerard, bu eserin ilk başlangıcında eseri İskender'e, son kısmında ise Kindî'ye nispet etmiştir. Bu eser Angelica yazmasının son kısmında da İskender'e nispet edilmiştir.¹⁴¹ Buradaki 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 18, 20, 21 ve 22 numaralı makaleler Bedevî'nin yayınladığı makalelerden farklıdır. Bedevî'nin yayınladığı ve ismini zikrettiği İskender'e ait makalelerin toplam adedi 34'tür. İskender'in bu risalelerinin bazıları muhtemelen Aristoteles'in eserlerine yazdığı büyük şerhlerinden alıntılanmış olabilir.¹⁴²

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

Bazısı bir veya birkaç sayfayı geçmeyen bu risaleler, İskender'in yazdığı şerhlerde yer alan önemli meselelerin sonradan makale veya risâle haline getirilmesinden ibaret olduğu sanılmaktadır. Ayrıca İskender'in bu risalelerinin bazıları muhtemelen İskender'in Aristoteles'in eserlerine yazdığı büyük şerhlerinden alıntılanmış olabilir.¹⁴³ İskender, daha sonraki Simplicius, Philoponus ve Ammonius gibi Grekçe yazan Aristocular tarafından geniş bir şekilde iktibas edilmiştir. Onların eserlerinden elde edilen bilgilere göre, onun kaybolan şerhlerinin bazıları onların eserlerinde yer almıştır.¹⁴⁴ Afrodîsî'ye ait olduğu söylenen bu risalelerin birçok yerinde “İskender dedi ki” gibi ifadelerle cümlelere başlanması, bu ifadelerin ya mütercimler tarafından yazılmış olduğunu ya da Bedevî'nin, Flannery'nin ve Todd'un söylediği gibi makaleleri oluşturan cümlelerin İskender'in düşüncelerini iktibas eden başka felsefi kitaplardan alıntılanmış olma ihtimalini yükseltmektedir.

2.5. İSKENDER AFRODÎSÎ'NİN GÜNÜMÜZE ULAŞAN ESERLERİ

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

¹⁴¹ Bkz. Bedevî, *Aristu inde'l-Arab*, s. 55–58.

¹⁴² Bedevî, *Şuruhun ala Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ* s. 11.

¹⁴³ Bkz. Bedevî, age., s. 11.

¹⁴⁴ Flannery, age., s. XX.

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

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

İskender'in yorumlar dışındaki önemli olan eserleri şunlardır; R.W. Sharples, 1983, *Alexander of Aphrodisias On Fate*. (Text, Translation and Commentary). London: Duckworth; R. B. Todd, 1976, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics: a Study of the De Mixtione with Preliminary Essay*. (Text, translation and commentary). Leiden: Brill; A. P. Fotonis, 1980, *The De Anima of Alexander of Aphrodisias*. (Translation and commentary). Washington, D. C.: University Press of America; R.W. Sharples, 1990, *Ethical Problems*. (Translation with notes). London: Duckworth and Ithaca: Cornell University Press; R.W. Sharples, 1992, *Quaestiones 1.2–2.15*. (Translation with notes). London: Duckworth and Ithaca: Cornell University Press; R.W. Sharples, 1994, *Quaestiones 2.16–3.15*, London: Duckworth and Ithaca: Cornell University Press; N. Rescher, & M. Marmura, 1969, *The Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's Treatise on the Theory of Motion*. (Translation with introduction and notes). Islamabad: Islamic Research Institute; A. Madigan, 1987, *Alexander of Aphrodisias: The Book of Ethical Problems*. In W. Haase (ed.), ANRW. 1260–1279.

2.6. İSKENDER AFRODİSÎ'NİN ESERLERİNİN ÖNEMİ

İskender'in felsefî eserleri felsefeyle ilgilenenler için her zaman faydalı ve arzulanan bir husus olmuştur.¹⁴⁵ Bugün elimizde mevcut olan eserlerinden ve kaybolan eserlerinin isimlerinden anladığımız kadarıyla İskender, mantık, matematik, tıp, fizik, psikoloji, metafizik ve ahlakla ilgili olarak eserler ve makaleler yazmıştır. Zamanında felsefenin bütün ilimleri kapsadığı düşünülürse felsefenin bütün alanlarıyla ilgilendiği ve o alanlarla ilgili eserler yazdığı söylenebilir. Onun eserlerinden bir kısmı batılılar tarafından korunurken, risalelerinden büyük bir kısmı, Bedevî'nin yayınladığı risalelerden öğrendiğimiz kadarıyla, Müslümanlar tarafından muhafaza edilerek günümüze ulaşması sağlanmıştır. Bu da İslam felsefesinin felsefeye olan yadsınamayacak büyük bir katkısı sayılmalıdır.

İskender'in son dönem Grek felsefesi üzerine büyük etkisi sadece Peripatetik okul için sınırlandırılmıştır. Halbuki o, Peripatetik okulu şerhleri ve eserleriyle büyük oranda etkilediği gibi, ayrıca Aristoteles hakkında yazan Platoncu uzun yorumcular geleneğini de etkilemiştir. Nitekim İskender, Plotinus tarafından Aspasius ve Adrastus'la birlikte okunmuş, değerlendirilmiştir. Plotinus bir dereceye kadar ondan etkilenmiştir. Yeni-Platoncu gelenek tarafından ona karşı ilgi Porphyrius'un *Kategoriler*'e dair yorumu ve önsözünde resmen başlamıştır. Bu ilgi V. ve VI. yüzyıllarda Atina ve İskenderiye Platoncu okullarında devam etmiştir. Öyle ki bu yorumcuların eserlerinden İskender'in kaybolmuş yorumlarının çoğu yeniden elde edilmiştir.¹⁴⁶

Müslümanlar, Abbasi devleti zamanında özellikle Bağdat'ta Antik Yunan felsefî eserlerin İslam dünyasına intikaline çok büyük önem vermişlerdir. Dokuzuncu yüzyılda hekim Huneyn b. İshak'ın başkanlığında bir Nasturî zümresi Abbasi halifeleri hesabına çalışarak birçok eseri Arapçaya çevirmiştir. Huneyn, oğlu İshak, yeğeni Hubeyş vs. bu çalışanlar arasındaydı. Bu suretle Galen, Hippokrates, Dioskorides, Platon ve Aristoteles'in eserlerinden bir kısmının yanında İskender Afrodisî ve Themistius tarafından Aristoteles için yapılan açıklamalar da Arapçaya çevrilmiştir.¹⁴⁷

Muhakkik'e göre İslam felsefesinin Gazali veya İbn Rüşd'den sonra sona erdiği düşüncesi yanlıştır. Onlardan sonra dört yüz yılı aşan bir zaman diliminde İslam felsefesi "aşkın hikmet" geleneği içerisinde en parlak dönemini yaşamıştır. Bu dönemde filozoflar

¹⁴⁵ İbn Ebî Usaybia, age., s. 69.

¹⁴⁶ Todd, age., s. 19–20.

¹⁴⁷ Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 22.

Sokrat, Eflatun, Aristoteles ve şarihleri Themistius, İskender vb. den yararlanmışlardır.¹⁴⁸ ‘İslam düşünürleri, Aristoteles şârihlerinden İskender’in şerhlerinden birçoğunu tanımış ve büyük bir kısmını da Arapçaya çevirmişlerdir.¹⁴⁹ Görüldüğü üzere İskender’in eserlerinin büyük çoğunluğu İslam dünyasına tercümeler yoluyla nakledilerek daha İslam felsefesinin ilk evrelerinde İslam filozofları tarafından bilinmektedir. Kısacası İskender, felsefî görüşleri açısından Grek, Arap ve Ortaçağ filozoflarını büyük oranda etkilemiştir.¹⁵⁰

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

¹⁴⁸ Bkz. Muhakkik, Mehdi, *İslam Dünyasında Felsefe ve Kurtuba ve İsfahan Konferansının Düzenlenmesinin Gerekliği*, Name-i Aşina Dergisi, Ankara 2002 Y. 2. S. 4, s. 5–14.

¹⁴⁹ Bedevî, age., s. 19–81.

¹⁵⁰ Bkz. Lloyd, age., s. 73.

II. BÖLÜM

İSKENDER AFRODİSİ’NİN FELSEFESİ

İskender’e göre felsefe, hakikatin bilgisidir. Öyle ki felsefenin belli bir ereği ve araştırma konusu vardır. Onun ereği, pratik bilimlerden daha çok hakikattir. Hakikat ise teorik felsefe anlamına gelir. Bu nedenle teorik bilginin ereği hakikati elde etmektir. O zaman felsefenin amacı da hakikati elde etmek anlamına gelir.¹⁵¹

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

1. İSKENDER AFRODİSİ’NİN MANTIĞI

Aristoteles, mantığı ilim olarak kurmadan önce mantıkla ilgili hazırlık devresinden bahsedilse de mantığın kuvve halinde ve bilim olarak hazırlığının yapıldığı asıl çevre Aristoteles’in de içinde yetiştiği ve ondan takriben iki asır önce başlamış olan Antikçağ Grek fikir çevresidir.¹⁵² Bununla birlikte, mantığı tanımlamak, tasnif etmek ve dedüktif sistemi meydana getirmek Aristoteles’e nasip olmuştur.¹⁵³

Aristoteles’in bu konuda altı eseri vardır. Bunlar: *Kategoriler (Categorias)*, *Önerme (Peri Hermeneias)*, *Birinci Analitikler (Analytica Priora)*, *İkinci Analitikler (Analytica Posteriora)*, *Topikler (Topica)* ve *Sofistik Delillerin Çürütülmesi (De Sophisticis Elenchis)*’dir.¹⁵⁴ Aristoteles’in altı kitaptan oluşan bu mantık külliyyatına zamanla yine onun kitaplarından olan *Hitabet (Rhetorika)* ve *Şiir (Poetika)* adlı eserleri de ilave edilmiştir.¹⁵⁵

Aristoteles’in mantığa ait yazıları ölümünden sonra öğrencileri tarafından bir araya toplanmış, tasnif edilmiş ve gruplara ayrılmıştır. Mantık külliyyatı zamanla Organon veya

¹⁵¹ Bkz. Aphrodisias, Alexander, *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*, Tr. with notes W.E. Dooley & A. Madigan, (Gen. Ed. Richard Sorabji), Duckworth and Ithaca: Cornell University Press, London 1992; Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Y., 2. Basım, İstanbul 1996 s. 146.

¹⁵² Taylan, Necip, *Mantık*, Marifet Y., İstanbul 1996 s. 26.

¹⁵³ Aristoteles öncesi mantık tarihiyle ilgili olarak bakınız; Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristoteles'in Mantık ve İlim Anlayışı*, AÜİF Y., Ankara 1974 s. 15-57.; Taylan, age., s. 29-30.

¹⁵⁴ Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, Çev. Mehmed İzzet, İz Y., İstanbul 1927 s. 145.

¹⁵⁵ Bkz. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, AÜİF Y., 2. Basım, Ankara 1974 s. 5.; Taylan, age., s. 31.

bilimin aleti ve vasıtası olarak isimlendirilmiştir.¹⁵⁶ Ancak Aristoteles, mantık kelimesini kullanmadığı gibi, mantıkla ilgili yazılarını da kendisi tasnif etmemiş ve eserlerini Organon ismiyle de adlandırmamıştır.

Kneale'ye göre felsefenin ilk evrelerinde Aristoteles, mantığa dahil olan konular için ilk teknik terim olarak birçok farklı anlamlara sahip olan *diyalektik* kelimesini, ikinci terim olarak da *analitik* kelimesini kullanmıştır. Fakat ***mantık (logikhe)*** terimini ilk defa İskender kullanmıştır.¹⁵⁷

İskender'e göre mantık bilimi sıradan bir bilim değildir, aksine çok önemli bir bilimdir. Zira mantık varoluşsal amacın gerçekleştirilmesinde çok büyük bir vasıta; insan, yaşamı boyunca en iyi olan Tanrı'ya benzemeyi ve onun gibi olmayı arzular. Bu arzu gerçeğin düşünülmesi ve bilgiye ulaşılması yoluyla gerçekleştirilebilir. Bilgiye ise kanıtlama yoluyla ulaşılır. O zaman kanıtlamaya ve böylece (tanıtlama tasımlamacı usamlamanın bir biçimi olduğu ölçüde) tasımlamacı usamlamaya en yüksek değeri ve onuru vermemiz gerekir.¹⁵⁸ Buna göre düşünmeye, bilgiye ve akıl yürütmeye başvurmaksızın var oluşsal amacın gerçekleşmesi yani Tanrı'ya benzemenin ortaya konulması mümkün değildir.

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

İskender, felsefesini oluştururken ilk önce Aristoteles'in mantık külliyatına yorumlar yazmıştır. *Kategoriler*, *Önerme*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Cedel*, *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*, *Hitabet* ve *Şiir* adlı mantıkla ilgili eserlerin yorumlarını yapmıştır. Bu yorumlardan bugün mevcut olanları *Birinci Analitikler* ve *Cedel*'dir.¹⁵⁹

Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerini kimin tasnif ettiği, Organon ismini kimin verdiği ve Organona hangi kitapların dahil edildiği tartışmalı bir husustur. Ülken'e göre Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerini ilk defa tasnif eden ve Organon ismini veren Diogenes Laertius'tur.¹⁶⁰ Küyel'e göre İskender, Aristoteles'in mantığa ait eserlerinin tamamına yorum yazmasının yanında, mantık kitaplarının bugünkü alınan sistematik şekilde olmasında da etkisi olmuştur. Zira mantık kitaplarının *Kategoriler*, *Önerme*, *Birinci Analitikler*, *İkinci*

¹⁵⁶ Kneale, William and Kneale, Martha, *The Development of Logic*, Oxford, Clarendon Press, New York and London 1984 s. 23.

¹⁵⁷ Bkz. Kneale, age., s. 7. 23.; Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2007 s. 51.

¹⁵⁸ Copleston, age., s. 50.

¹⁵⁹ İbnü'l-Kıfî, age., s. 41.; İbn Ebî Usaybia, age., s. 70.; İbn Nedîm, age., s. 309.; Rescher, Nicholes, *Studies in The History of Arabic Logic*. Pittsburg 1963 s. 28.; Afrudîsî, İskender, *Fî İnkişâi'l-Mukaddemât*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurühun alâ Aristû Mefkûdetün fî'l-Yûnâniyyeti*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971 s. 59

¹⁶⁰ Ülken, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942 s. 32.

Analitikler, Topikler, Sofistik Delillerin Çürütülmesi, Retorik ve Poetik şeklinde sıralanmasında Aristoteles'in payının olduğu şüphelidir. Bu sırayı tanzim eden İskender ile Aristoteles'in daha sonraki talebeleri olmuştur. Ancak İskender, *Retorika* ve *Poetika*'yı Organona dahil etmediği halde Ammonius ve Simplicius dahil etmişlerdir.¹⁶¹

Bayraktar'a göre, Aristoteles'in mantık kitaplarını, bugünkü bilinen sırasıyla ilk defa tasnif eden İskender'dir. O, *Birinci Analitikler* ve *İkinci Analitikler*'i birbirinden ayırarak ayrı ayrı ele almış, Aristoteles'in mantığa dahil etmediği *Poetik* ve *Retorik*'i de ona ekleyerek Aristoteles mantığını sekiz bölüm ve sekiz kitaba çıkarmıştır. Bu eserlerin tamamına birden “*Organon*” adını vermiştir. Bundan sonra Aristoteles'in mantığa ait külliyatına “*Organon*” adını vermek adet haline gelmiştir.¹⁶² Buna göre İskender, mantıkla ilgili eserleri tasnif ederek, eserlere *Poetik* ve *Retorik*'i de ilave etmiş ve eserlerin sayısını çoğaltmış ve tamamını bugün bilinen anlamda *Organon* diye isimlendirmiştir.

İskender'in mantıkla ilgili makaleleri ise şunlardır; *a Tratisse on the Conversion of Propositions; On Utterances; On Hypothetical; Mixed Modal Syllogisms*'dir. Bunların yanında daha kısa mantıkî problemler ve mantıkî notlar da ele almıştır.¹⁶³ İskender'in mantıkla ilgili eserleri Aristoteles'in *Organon*unun yorumlarıdır. Makaleleri ise genel olarak Aristoteles mantığının bazı meselelerine hasredilmiş olmakla birlikte Stoacılığa ve Galen'e reddiyelerden oluşmuştur.¹⁶⁴

Mantığın felsefe sistemi ile ilgili olan münasebeti hakkında mantıkçılar arasında üç görüş vardır. Aristotelesçiler için mantık felsefeye bir giriştir. Stoacılar ve Platon için felsefenin esaslı bir kısmıdır. Yeni-Platonculara göre mantık, hem felsefeye giriş hem de felsefenin bir kısmıdır.¹⁶⁵ Aristoteles ise mantığı felsefe çalışmaları için bir ön bilgi, ilimlerin girişi, ilmin aleti ve aracı olarak görmüştür.¹⁶⁶

İskender, Aristoteles'in yaklaşımı gibi mantığı felsefe ve ilimler için bir alet olarak görmüştür. Buna bağlı olarak kendisinden sonra gelen filozoflar da genel olarak mantığı bir alet ilmi olarak görmeye devam etmişlerdir. Nitekim İskender, bu konuda İslam filozoflarını da etkilemiştir.¹⁶⁷ Bayraktar'a göre mantığını felsefenin bir disiplini değil, bir aleti olması fikrini Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve diğerleri ondan almışlardır.¹⁶⁸

¹⁶¹ Küyel, Mübahat Türker, *Fârâbî'nin Şera'itü'l-Yakini*, Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 1963'ten Ayrı Basım, Ankara 1984 c. I, s. 156–157.

¹⁶² Bayraktar, age., s. 59, 158.

¹⁶³ Aktaran: Flannery, age., s. XX.

¹⁶⁴ Bkz. Bedevî, age., s. 9–11, 55–80.; İbn Ebî Usaybia, age., s. 70–71.; İbn Nedîm, age., s. 308–313.; İbnü'l-Kıfî, age., s. 41.

¹⁶⁵ Taylan, age., s. 10–11.

¹⁶⁶ Bkz. Atademir, Hamdi Ragıp, *Önsöz, Kategoryalar*, Aristoteles, MEB Y., Ankara: 1947 s. VII-IX.

¹⁶⁷ Bayraktar, age., s. 59, 137, 158.; Taylan'a göre m.s. II. asırdan itibaren mantık, kendisi için değil, başka ilimler için bir alettir fikri yaygınlaşmıştır. Taylan, age., s. 10–11.

¹⁶⁸ Bayraktar, age., s. 59.

İskender, *Birinci Analitikler*'e dair yorumunda mantığı felsefenin esaslı bir bölümü olmaktan ziyade bir aracı olarak görmüş, ancak böyle olduğu için daha az dikkat ve çalışma konusu olmayacağını da belirtmiştir. Zira mantık ve kanıtlama çok değerli ve çok onurlu bir iştir. Felsefenin elde edilmesinde ve Tanrı'ya benzemede uğraşılması gereken en önemli giriştir.¹⁶⁹ Bu nedenle mantık ilmi, felsefeye bir giriştir, ancak en büyük değeri hak eden bir ilimdir.

Mantıklı düşünme kendisini akıl yürütmede gösterir. Aristoteles, akıl yürütme şekillerinden dedüksiyona önem vermiş, onun da en mükemmel şekli olan kıyası esas almıştır. O halde klasik mantık için asıl amaç kıyasın incelenmesidir. Kavram ve önermelerin ele alınması ise kıyasın incelenmesi için zorunlu bir hazırlıktır.¹⁷⁰

1.1. KLASİK MANTIK

Bedevî, *Şurûhun alâ Aristû Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ* isimli eserinde İskender'in mantık konusunu özetlediği *fi İnıkâsi'l-Mukaddemât* adlı risalesini yayınlamıştır. İskender, bu risalede, önermeler, önermelerin çeşitleri, şekilleri, döndürülmesi, modal önermeler, modal önermelerin döndürülmesi, kıyasın tanımı, konusu ve şekli gibi konuları açıklamıştır. İskender, bu risalede incelemiş olduğu mantıksal konuları sistematiklikten uzak gelişigüzel bir şekilde ortaya koymuştur.

İskender'in ele aldığı mantığa klasik mantık denir. Zira Aristoteles geleneğine bağlı olarak ele alınan mantık klasik mantık olarak isimlendirilmektedir. Klasik mantık dille ilgilidir. Çok defa formal olarak adlandırılrsa da, mantık işlemlerinde muhtevanın etkisinden sıyrılmaz.¹⁷¹ Zihin faaliyetlerini ve bu faaliyetlerin ifadesini özenle ayırt eden Aristoteles ve bütün klasik mantıkçılar mantığın bölümlerini genel olarak şöyle sıralamışlardır; Kavram ve Terim Teorisi, Hüküm ve Önerme Teorisi, Akıl Yürütme Teorisi (akıl yürütme teorisi çoğunlukla kıyasla dile getirilir).¹⁷²

1.1.1. Kavram ve Terim Teorisi

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

¹⁶⁹ *Mantık*, Aristoteles'te metafizik bir hüviyet taşıdığı gibi, İskender'de de metafizik bir mahiyet arz eder. Ona göre mantık, felsefenin girişi olması hasebiyle ilmin elde edilmesi sonucunda Tanrı gibi olmanın en önemli ve birincil basamağıdır. Bkz. Copleston, age., s. 50.

¹⁷⁰ Öner, age., s. 13.

¹⁷¹ Bkz. Öner, age., s. 12.

¹⁷² Aktaran: Bolay, M. Naci, *İbn Sînâ Mantığında Önermeler*, MEB Y., İstanbul 1994 s. 9, 10.

İskender'e göre kavram çeşitleri şunlardır;

a. Olumlu Kavram: Tasdik edildiğinde müspet bir hüküm meydana getiren terimdir.

b. Olumsuz Kavram: Tasdik edildiğinde menfi bir hüküm meydana getiren terimdir.

c. Tümel Kavram: Bir kavram bütün kaplamı ile alınırsa o kavrama tümel denir.

d. Tikel Kavram: Bir kavram kaplamın sadece bir parçasını içerirse bu kavrama da tikel denir.¹⁷³

e. Tekil Kavram: Bir sınıfın bir ferdi içerir kavramdır.¹⁷⁴

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

a. Eşitlik: Eğer iki kavramın her biri diğerlerinin bütün fertlerini karşılarsa aralarında eşitlik var demektir.¹⁷⁵

b. Aykırılık: İki kavramdan her biri diğerinin hiçbir ferdi içine almazsa aykırılık var demektir.¹⁷⁶

c. Tam-Girişimlik: İki kavramdan yalnız biri diğerinin bütün fertlerini içine alıyorsa, o zaman bu kavramlar arasında tam girişimlik var demektir.¹⁷⁷

d. Eksik-Girişimlik: İki kavramdan her biri diğerinin bazı fertlerini içine alıyorsa, bunlar arasında eksik girişimlik var demektir.¹⁷⁸

Kavramların gerçekliği tartışmasında üç görüş ileri sürülmüştür. Bunlar adcılık (Nominalizm), gerçekçilik (Realizm) ve kavramcılık (conceptüalizm)tır. Adcılık: Türlerin yalnızca sözcüklerde bulunduğunu bildiren ve genel fikirlerin adlardan başka bir şey olmadığını öne süren öğretilerdir. Kavramcılık; tümellerin, fertlerde mevcut olmakla beraber, zihinde varlıklarını kabul eden görüştür. Tümeller bir soyutlama ile zihnin çalışması sonucunda elde edilmiştir. Gerçekçilik teorisinde ise tümeller temsil ettikleri şeylerden ayrı bir gerçekliğe sahiptirler.¹⁷⁹

İskender'e göre Aristoteles'te olduğu gibi, tanımlar doğal özellikleri yansıtır. Duyusallar ise sürekli değişim halindedirler. Yani doğal hallerini aynı şekilde devam ettiremezler. Bu nedenle tek tek duyusalların genel bir tanımı ve tümeli olamaz.¹⁸⁰ Tümeller, duyusallardan ayrı bir düzene ait gerçeklikler içerisinde bulunurlar. Cinsin içerisinde bulunan türler anlayışı gereği kavramlar fertleri ifade etmeleri yanında her zaman düşüncede de var

¹⁷³ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 57.

¹⁷⁴ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 79.

¹⁷⁵ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 64.

¹⁷⁶ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 78.

¹⁷⁷ Afrudîsî, agm., s. 60, 61.

¹⁷⁸ Afrudîsî, agm., s. 66.

¹⁷⁹ Öner, age., s. 31.

¹⁸⁰ Bkz. Aphrodisias, Alexander, *On Aristotle's Metaphysics 1*, Tr. with notes W.E. Dooley,; Richard Sorabji (Gen. Ed.), Duckworth and Ithaca: Cornell University Press, London: 1989 s. 77.

olurlar. Bu nedenle varlıkların tanımlanmasında tümellere başvurulur. Zihni melekelerin gerçekliği Aristoteles tarafından ortaya atılmış, fakat özellikle İskender tarafından geliştirilmiştir.¹⁸¹ Buna göre İskender tümeller konusunda açıkça gerçekçilik düşüncesini benimsemiştir.

1.1.2. Hüküm ve Önermeler Teorisi

İskender'e göre önerme “bir şey hakkında bir şeyi tasdik eden veya inkar eden sözdür.”¹⁸² Önermenin bu tanımı Aristoteles'in *Birinci Analitikler* adlı kitabında da aynı şekilde geçmektedir.¹⁸³ Önerme en az iki terimle yapılır. Biri konu diğeri yüklemidir. Konu ve yüklem ifade ettiği anlama da *hüküm* denir. Hükümün anlamına göre önerme çeşitleri ortaya çıkar.

İskender'e göre çeşit olarak önerme yüklemli ve şartlı önerme olarak ikiye ayrılır; Bir yüklemden meydana gelen önermeye yüklemli önerme denir. Yüklemli önerme aynı zamanda basit önerme diye de adlandırılır. Yüklemli önerme yüklem ve konudan meydana gelir. Yüklemli önermenin örneği şu şekildedir; her insan canlıdır. Kanıtlamalar ise önermelere dayanmakta olup, yüklemli öncüllerden meydana gelen kıyasa *yüklemli kıyas* denir.¹⁸⁴

Şartlı önermeler ise mukaddem ve taliden meydana gelir. Bunun örneği şu şekildedir; eğer gündüz varsa ışık vardır.¹⁸⁵ Görüldüğü üzere şartlı önermeler iki cümleden meydana gelir. Önermenin bağlantısı olan “sa” ortadan kaldırıldığında iki cümle oluşuyorsa, buna *şartlı önerme* denir. İskender, şartlı önermedeki yapının ilk cümlesine *mukaddem*, ikinci cümlesine *tâlî* denmektedir. Onun *Fî İnîkâsî'l-Mukaddemât* adlı risalesinden anladığımız kadarıyla, şartlı önerme ile bileşik önermeyi aynı saymaktadır.¹⁸⁶ İslam mantıkçıları da bileşik önerme ile şartlı önermeyi aynı saymışlardır.¹⁸⁷ İslam mantıkçıları bu konuda İskender'den etkilenmiş olabilir.

Ayrıca önerme nitelik, nicelik, modalite ve sonuç açısından da incelenir. İskender, önermeleri nitelik açısından olumlu ve olumsuz; nicelik açısından tümel ve tikel; modalite açısından zorunlu ve mümkün; sonuç açısından sonucu olan ve sonucu olmayan önermeler olarak açıklamıştır.¹⁸⁸

¹⁸¹ Rahman, Fazlur, *İbn Sînâ*, Çev. Osman Bilen, Ed. M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe Baskının Ed. Mustafa Armağan, İnsan Y., İstanbul 1990 c. 2. s. 108.

¹⁸² Afrudîsî, agm., s. 56.

¹⁸³ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Y., Ankara 1950 s. 3.

¹⁸⁴ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 56–60.

¹⁸⁵ Afrudîsî, agm., s. 61

¹⁸⁶ Bkz. Afrudîsî, ar., s. 56.

¹⁸⁷ Bkz. Öner, age., s. 67.

¹⁸⁸ Afrudîsî, agm., s. 61.

İskender, önermeler arası ilişkileri ele alırken, döndürme ve modal önermelerin döndürülmesi konusunu incelemiş, bu konuları hüküm çıkarmada kullanarak kıyas konusu içerisinde ele almış ve Aristoteles'in döndürme işleminin kıyas olduğunu vurgulayan açıklamasını benimsemiştir.¹⁸⁹ Bu nedenle döndürme ve modal önermelerin döndürülmesi konusu İskender'in bakış tarzına uygun bir şekilde akıl yürütme bölümünde ele alınacaktır. Nitekim Batılı mantıkçılar da bu konuyu akıl yürütme bölümünde incelemişlerdir.¹⁹⁰

1.1.3. Akıl Yürütme Teorisi

İskender, akıl yürütme konusunda kıyası ele almıştır. Ona göre kıyas felsefenin prensipleri mesabesinde olan ispatlama metodlarını içerir. **Kıyas**, kendisine birden çok şeyin konulmasıyla, bu verilerden başka bir şey, ancak bu veriler dolayısıyla zorunlu olarak netice veren yöntemdir.¹⁹¹ Kıyas bir şekil ve bir konudan oluşur. Kıyasın şekli, kıyası oluşturan öncüllerin bir araya gelmesidir. Kıyasın konusu ise öncüllerin bizzat kendisi ve hedeflenen manaya delalet eden şeylerdir. Kıyasın her şekil ve konusu içerisinde farklı sınıflandırmaları vardır.¹⁹² Kıyas, iki önermenin delalet ettiği konuyu ve yine iki önermenin uylasımlıyla gerçekleşen sonucu da içeren bir kiptir. Ancak kıyasın bütün modları her zaman sonuç vermeyebilir. Kıyas, şekil ve tür itibarıyla şekillerin ve yüklemli kıyasların sınıflarının zirvesidir. Aristoteles bu konuyu Analitiklerde açıklamıştır.¹⁹³

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

1.1.3.1. Şekil Yönünden Kıyas

İskender'e göre orta terimin öncüllerde geldiği duruma göre şekil oluşur. Orta terim öncüllerde üç farklı varyasyonda bulunduğundan kıyaslar da üç şekilde meydana gelir. Orta terim iki taraftan (büyük terim ve küçük terim) birisi için yüklem diğeri için konu olur. Bu da orta terimin büyük önerme için konu, küçük önerme için yüklem olmasıdır. Böylece *birinci şekil kıyas* oluşur. Her iki tarafla bağlantılı olan orta terim iki önermede de yüklem olursa *ikinci şekil kıyas*, orta terim her iki taraf için de konu olursa *üçüncü şekil kıyas* oluşur.¹⁹⁴ İkinci şekildeki ve üçüncü şekildeki kıyaslar tam kıyas değildirler. Önermelerin

¹⁸⁹ Bkz. Afrudisi, agm., s. 57.

¹⁹⁰ Bkz. Öner, age., s. 83-84.

¹⁹¹ Afrudisi, agm., s. 57; Aristoteles'in kıyas tanımında ise birçok şey kelimesinin yerine bazı şeyler kelimesi geçmektedir. Bu önemsiz farklılıkla birlikte İskender, kıyas tanımını Aristo'dan aynı şekilde almıştır. Aristoteles, age., s. 5.

¹⁹² Afrudisi, agm., s. 56

¹⁹³ Afrudisi, agm., s. 57

¹⁹⁴ Bkz. Afrudisi, agm., s. 57.

döndürülmesiyle bütün kıyaslar açıklanmakla birlikte, ikinci ve üçüncü şekil kıyaslar açıklanamaz. Birinci şekildeki kıyasta ise *beş mod* vardır. Bu modlar bir şey ispatlanacağı zaman hariçten bir kanıtlamaya gereksinim duymazlar.¹⁹⁵

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

Yine bir kıyas modunda öncüller nicelik açısından şu şekillerde gelebilir; İki önerme de tümel olabilir: Her A, B dir. Her B, C dir. İki önerme de tikel olabilir: Bazı A, B dir. Bazı B, C dir. Birincisi tümel önerme, ikincisi tikel önerme olabilir: Her A, B dir. Bazı B, C dir. Birincisi tikel önerme, ikincisi tümel önerme olabilir: Bazı A, B dir. Her B, C dir.¹⁹⁶ Görüldüğü üzere kıyası oluşturan öncüller şekil, nitelik ve nicelik açısından çok farklı varyantlarda gelebilmektedir.

1.1.3.2. Önermelerin Döndürülmesi Yönünden Kıyas

İskender, önermelerin döndürülmesi konusunu akıl yürütme işlemi olarak ele almış, önermelerin döndürülmesine bir nevi kıyas türü olarak bakmıştır. Önermelerin döndürülmesi sonucu oluşan önermelerdeki amacını, “döndürme; tam olmayan (başka delile ihtiyaç duyan) kıyasların, delile gereksinim duymayan tam kıyaslara yükseltilmesinde faydalı olur”¹⁹⁷ diye açıklamıştır.

Önermelerin döndürülmesiyle ilgili genel kuralları ise şu şekilde tespit etmiştir; döndürmede yüklem olan terim konu, konu olan terim yüklem yapılır. Terimler yer değiştirdiğinde nitelik aynen muhafaza edilir; önerme olumlu ise olumlu olarak, olumsuz ise olumsuz olarak döndürülür. Sonra birinci önerme ikinci önermeyle tasdiklenir. Bizzat aynı önermedeki terimleri nicelik bakımından tümele, tikele ve neticesize döndürmek mümkündür. Ancak terimleri döndürülen önermelerin döndürme sonucunda birbirini tasdik etmemesi nedeniyle, bütün önermeler birbirine döndürülemediği gibi, rastgele herhangi bir tarz üzere de döndürülemezler.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Afrudîsî, agm., s. 60

¹⁹⁶ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 57.

¹⁹⁷ Afrudîsî, agm., s. 61.

¹⁹⁸ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 61.

A. Döndürme

Bugün düz döndürme olarak bildiğimiz döndürmeyi, İskender döndürme olarak adlandırmıştır. Bu konuda Aristoteles'in düşüncelerini benimseyerek şöyle demiştir; tümel olumsuz ve tikel olumlu önermeler kendilerine döndürülürler. Tümel olumlu önerme ise tikel olumlu önermeye döndürülür. Tikel olumsuz önerme kendisi dahil hiçbir önermeye konusu açısından döndürülemez.¹⁹⁹ Genel olarak döndürme işlemi sonucunda önermelerin birbirini tasdik etmesi gerekir.²⁰⁰

B. Ters Döndürme (Aks-i Nâkiz)

İskender, ters döndürmeyi *doğrulanan zannî bilgi ve iptal eden anlam* diye isimlendirmiştir. Döndürmenin ikinci çeşidi olan ters döndürme çelişigiyle birlikte meydana gelir. Terimlerin döndürülmesinde önerme çelişigiyle birlikte döndürülüp niteliği aynı kalır. Eğer önerme olumlu ise olumlu olarak döndürülür. Olumsuz ise olumsuz olarak döndürülür. Sonra birinci önerme ikinci önermeyle tasdiklenir.²⁰¹

İskender'e göre Aristoteles açıkça şöyle demiştir; tümel olumsuz ve tikel olumlu önermeler çelişik yoluyla kendilerine döndürülürler; tümel olumsuz önerme tümel olumsuz önermeye, tikel olumlu önerme tikel olumlu önermeye döndürülür. Tümel olumlu önerme tümel olumlu önermeye döndürülemez. Tümel olumlu önerme tikel olumlu önermeye döndürülür. Tikel olumsuz önerme de tikel olumsuz önermeye döndürülemez.²⁰²

C. Yüklemlî ve Şartlı Önermelerin Döndürülmesi

Yüklemlî ve şartlı (bitişik şartlı)²⁰³ önermeler çelişik olarak döndürülür. Yüklemlî önermede, yüklem çelişigi konu, konunun çelişigi yüklem yapılı. Bu önermelerin her birisinin birbirlerini tasdik etmesi gerekir. Öyle ki terimlerin yer değiştirmesi esnasında döndürülen önermeler birilerini tasdik etmek zorundadır.

Yüklemlî (basit) önermelerden döndürülenler olduğu gibi döndürülemeyenler de vardır; döndürülen yüklemlî önermelerden, biraz önce ifade edildiği üzere, bir kısmı kendisine, bir kısmı da bir başkasına döndürülür. Kendisine döndürülen önermeler, terimlerin döndürülmesi esnasında niceliği ve niteliği aynı hal üzere kalır ve birbirini doğrular. Bir kısmı bir kısmına döndürülenler ise niteliği aynı kalır, niceliği değişir.²⁰⁴ Bu modla ilgili olarak

¹⁹⁹ Afrudîsî, agm., s. 63, 65.

²⁰⁰ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 61.

²⁰¹ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 60-61.

²⁰² Afrudîsî, agm., s. 63.

²⁰³ Şartlı önermelerden yalnızca bitişik şartlı önermenin döndürülmesi mümkündür. Afrudîsî, agm., s. 60

²⁰⁴ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 60- 62.

kendisine döndürülen tümel olumsuz önerme tümel olumsuz önermeye, tikel olumlu önerme tikel olumlu önermeye döndürülür. Bir kısmı başkasına döndürülen önerme ise sadece tümel olumlu önermedir, tikel olumlu önermeye döndürülür. Tikel olumsuz önermeye gelince, o konusu itibariyle döndürülemez.²⁰⁵

Şartlı önermelerin döndürülmesine gelince, talinin çelişği mukaddem, mukaddemin çelişği tali yapılıdır. Terimlerin döndürülmesinde önerme çelişğiyle birlikte döndürülüp niteliği aynı kalır. Eğer önerme olumlu ise olumlu olarak döndürülür. Olumsuz ise olumsuz olarak döndürülür.²⁰⁶

D. Modal Önermeler²⁰⁷

Aristoteles, *Birinci Analitikler* isimli eserinde zorunlu ve mümkün olarak iki modaliteden,²⁰⁸ *Önerme* isimli eserinde mümkün, olağan, zorunlu ve imkansız olarak dört türlü modaliteden bahseder.²⁰⁹ Ancak mümkün ve olağanı bir ve aynı tür sayar. Eşdeğer olarak aynı anlamda ele alır.²¹⁰ Aristoteles, yine *Birinci Analitikler* adlı kitabında önermeyi arı ve basit yükleme, kontenjan (mümkün) yükleme ve zorunlu yükleme olarak modal önermenin üç çeşit olduğunu vurgulamıştır.²¹¹ Aristoteles'in modal önerme türleri daha sonraki filozoflar tarafından geleneksel bakımdan zorunlu ve mümkün diye iki kısma ayrılmış, arı ve basit önerme modalitesiz önermelerden sayılmıştır.²¹²

İskender modalite açısından önermelerin her birinin farklı türler üzere olduğunu, modal önermelerin zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrıldığını ifade etmiştir.²¹³ Bu söylenenler çerçevesinde İskender'e göre de basit, arı veya yüklemlili dediğimiz önermenin modalitesiz önerme olduğunu söyleyebiliriz. Yüklemlili önerme modalite açısından şartlı önermeyi de içermektedir. Yüklemlili ve şartlı önermenin döndürülmesi yukarıda geçtiğine göre, burada modal önermelerden mümkün ve zorunlu önermelere işaret edilecektir.

²⁰⁵ Afrudîsî, agm., s. 65 Aristoteles de bu konuda aynı görüşü paylaşmaktadır; yüklemlili önerme, tümel olumsuz önermenin döndürmesi tümel olumsuz, tümel olumlu tikel olumluya, tikel olumlu tikel olumluya, tikel olumsuzun döndürülmesi gerekliliği yoktur. Aristoteles, age., s. 6,7.

²⁰⁶ Afrudîsî, agm., s. 61.

²⁰⁷ Aristoteles'e göre, üç türlü modal önerme vardır; arı=basit=yüklemlili önerme, (Assertoric,) zorunlu önerme (Apodictic), mümkün (Problematic). Aslında Aristoteles'e göre zorunlu ve mümkün önerme modal önerme, arı yahut basit önerme modalitesiz önermedir. Öner, age., s. 71.

²⁰⁸ Bkz. Aristoteles, age., s. 29-31.

²⁰⁹ Bkz. Aristoteles, *Önerme*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Y., Ankara 1947 s. 33.

²¹⁰ Bkz. Aristoteles age., s. 37,38.

²¹¹ Bkz. Aristoteles *Birinci Analitikler* s. 6.

²¹² Bolay, age., s. 93,94.

²¹³ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 61. İskender, imkansız modal önermeden de söz etmiştir. Ancak onu sadece tümel olumsuzla özgülür kılarak şöyle demiştir; tümel olumsuz önermeyi saçmalığa indirgeyerek açıklamak mümkündür. Eğer A, hiçbir B ye ait değilse, B bazı A ya aitse, o zaman A, A ya ait değildir anlamı çıkar. Bu ise imkansızdır. Onun çelişği gereklidir ki o zaman şöyle olması gerekir; B, A ya ait değildir. İbn Sînâ döndürmeyle kanıtlama konusuna iyice değinmiştir. Ancak İbn Sînâ'ya göre İskender'in bu kanıtlamaya hakkını verdiği hususu açık değildir. Bkz. Afrudîsî, agm., s. 65; Street, agm., s. 548-549.

a. Mümkün Önerme

İskender, Aristoteles'ten örnekler sunarak bu konuyu anlatmıştır; Önermelerin döndürülmesinden oluşan mümkün döndürme sadece terimlerin yer değiştirmesinde geçerlidir.²¹⁴ Bu modla ilgili olarak mümkün tümel olumsuz önerme mümkün tümel olumsuz önermeye, mümkün tümel olumlu önerme mümkün tikel olumlu önermeye döndürülür. Tikel olumlu mümkün önerme ise kendisine döndürülür.²¹⁵ Mümkün tikel olumsuz önerme, gerçek mümkün olarak ele alınırsa o zaman kendisine döndürülebilir.²¹⁶

b. Zorunlu Önerme²¹⁷

İskender, modal önermelerden zorunlu önermenin döndürülmesinde yüklemli önermelerin döndürüldüğü metodu takip etmiştir. Bu konuda Aristoteles'in düşüncelerini benimsemiş ve onları anlatmıştır. İskender'e göre zorunlu tümel olumlu önerme zorunlu tikel olumlu önermeye, zorunlu tikel olumlu önerme zorunlu tikel olumlu önermeye, zorunlu tümel olumsuz önerme zorunlu tümel olumsuz önermeye döndürülür. Zorunlu tikel olumsuz önerme aynen zorunlu tümel olumsuz önermenin durumu gibi zorunlu tikel olumsuz önermeye döndürülür. Ancak bu döndürme işleminde çelişgi alınır.²¹⁸ Tümel olumlu önerme eğer zorunlu olarak doğru bir önermeyse tikel olumluya döndürüldüğünde tikel olumlu da doğru olur. Tümel olumlu önerme eğer zorunlu olarak doğru bir önermeyse tikel olumlu önermeye döndürüldüğünde tikel olumlu önerme de doğru önerme olur.²¹⁹

Döndürme işleminin tamamında konunun başında da ifade ettiğimiz üzere, birbirine döndürülen önermelerde döndürülme esnasında niceliksel terimler değişir, nitelik aynı hal üzere kalır ve önermeler birbirlerini tasdik ederler. Terimlerin döndürülmesi esnasında önermelerde birbirini tasdik etme olmazsa, asla döndürülemezler.²²⁰

1.1.3.3. Öncülün Adedi Yönünden Kıyas

Öncülün adedi bakımından kıyas *basit kıyas* ve *bileşik kıyas* diye ikiye ayrılır. Yüklemli öncüllerden meydana gelen kıyasa *basit kıyas* veya *yüklemli kıyas* denir. Basit kıyas iki öncülde ve bir sonuçtan meydana gelen kıyastır. İskender'e göre kanıtlamaya dayanan

²¹⁴ Afrudîsî, agm., s. 62.

²¹⁵ Afrudîsî, agm., s. 65, 76, 79.

²¹⁶ Afrudîsî, agm., s. 79.

²¹⁷ İskender'e göre mutlak terimi önerme içerisinde gerçek anlamda kullanılıyorsa zorunlu anlamına gelir. Afrudîsî, agm., s. 63.

²¹⁸ Afrudîsî, agm., s. 76.

²¹⁹ Afrudîsî, agm., s. 63.

²²⁰ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 62.

yüklemli öncüllerden meydana gelen kıyas kanıtlamaya dayanan *yüklemli kıyas* olarak isimlendirilir.²²¹

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

Şekil, bileşik kıyasların niteliğinde ve sıfatında geçerlidir. İki taraf terim (büyük terim ve küçük terim)le ilgili olan orta terimin geliş yerleriyle bileşik önermelerde de iki önermenin ortak olduğu orta terim için üç şeklin dışında başka bir şekil yoktur.²²² Bunun sebebi şekillerin ve bileşik önermelerin varlığının kendisinden meydana geldiği orta terimin, şekillerin ve bileşik önermelerin niteliğini ve farklılığını oluşturmasıdır.

Birinci şekil; orta terim iki taraftan (büyük önerme ve küçük önerme) birisi için yüklem diğeri için konu olur. Bu da orta terimin büyük önerme için konu, küçük önerme için yüklem olmasıdır. Böylece birinci şekil kıyas oluşur. Her iki tarafla bağlantılı olan orta terim iki önermede de yüklem olursa ikinci şekil kıyas, orta terim her iki taraf için de konu olursa üçüncü şekil kıyas oluşur.²²³

1.1.3.4. Konu Yönünden Kıyas²²⁴

İslam mantıkçıları, İskender'in konu bakımından kıyas olarak aldığı konuları, kıyasın uygulama alanı olarak ele almışlardır. Onlara göre kıyasın uygulama yeri olarak beş sanat vardır. Bunlar *burhan*, *cedel*, *hitabet*, *şiiir* ve *safsatadır*.²²⁵ İskender, kıyas ehli mantıkçıların düşüncelerini dikkate alarak, konu bakımından kıyasların uygulama alanı olan kıyasları dört yönden ele almıştır;

²²¹ Afrudîsî, agm., s. 56

²²² Afrudîsî, agm., s. 56.

²²³ Afrudîsî, agm., s. 57.

²²⁴ Fârâbî'ye göre akıl yürütme salt mantıksal ölçütler açısından burhani, diyalektik, safsata, hitabi ve şiiir olarak beş kısma ayrılır. Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Y., Bursa 2001 s.124.

²²⁵ Öner, age., s. 171.

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

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

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

d. Sofistâî Kıyas (Sofistik Kıyas): Bu kıyas meşhur bilinen öncüllerden meydana gelir. Ancak bu söylenenler görünüşte (doğru olarak) vardır, gerçekte böyle bir şey yoktur. Hakikatte yapılan gerçeğin taklitçiliğidir. Filozof bütün kıyas türlerini faydasına binaen en iyi şekilde bilmesi ve kullanması gerekir.²²⁶

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

1.2. İSKENDER AFRODİSÎ'NİN MANTIK FELSEFESİNDE ETKİLENDİĞİ VE ETKİLEDİĞİ FİLOZOFLAR

İskender'in mantık konusunda vermiş olduğu eserlere ve makalelere bakıldığında Aristoteles'in düşüncelerini takip ettiği görülmektedir.²²⁷ Öyle ki “her şeyden önce, İskender'in mantığı olarak isimlendirilen şeyler basit bir şekilde Aristocu mantıktır. Mevcut olan *Birinci Analitikler* isimli eserinde görüldüğü üzere hem konunun işlenişi hem de içeriği açısından Aristocudur.”²²⁸

İskender, Aristoteles'ten sonra Theophrastus'un mantık konusundaki düşünceleriyle de ilgilenmiştir, ancak Aristoteles'le ilgilendiği genişlikte değildir. Aralarındaki bazı konuların farklılıklarına rağmen İskender'e göre başkasından ziyade Theophrastus gerçek anlamda ve çok ciddi bir şekilde Aristoteles'in düşüncesini yansıtmaya çalışmıştır.²²⁹ İskender, mantık konusunda Eudemus'tan da etkilenmiştir. Nitekim *Fî İnîkâsî'l-Mukaddemât* adlı risalesinde, onlardan Aristoteles'in arkadaşları olarak bahsetmiştir. Bu nedenle

²²⁶ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 57-59

²²⁷ Kneale, age., s. 186.

²²⁸ Flannery, age., s. XXII.

²²⁹ Bkz. Flannery, age., s. XXI.

eserlerinde Theophrastus dediğinde bazen yalnızca Theophrastus anlaşılır, bazen de Eudemos'la birlikte Theophrastus anlaşılır.²³⁰

İskender'in mantık konusunda etkilendiği diğer düşünürler ise bilindiği kadarıyla öğretmenleri olan Stoacı Sosigenes ve Herminus'tur. Onların her ikisinin yorumu *Birinci Analitikler*'de görülür.²³¹ İskender, bazı yazarlara göre çağdaşı olan Galen'i mantıkçı olarak görmemiş ama bir bilim adamı olarak ona değer vermiştir.²³²

Kneae'e göre İskender, Aristoteles'ten sonra Theophrastus ve Stoacıların etkisinde bulunan mantığı geliştirmekle tam olarak meşhur olmuştur. Genel olarak Stoacı yaklaşımı ele almış ve Stoacı doktrini geniş bir şekilde tenkit etmiştir. Çağdaşı Galen gibi, orijinal bir mantıkçı değildir, fakat etkisi çok büyüktür. Tefsir ve şerhleri daha sonraki filozoflar tarafından büyük oranda kullanılmıştır.²³³

İskender'in öğretmenlerinin etkileri, mantık ve felsefeyle ilgilenmesini ve stoacıları araştırmasını sağlamıştır. Esas olarak öğretmenlerinin etkisini düşünmekle birlikte İskender'in öğretisi Aristoteles ve Theophrastus'tan gelir. Zira İskender, Aristoteles okulundan bir yorumcu olarak Aristoteles'in ve Theophrastus'un da eserlerini yorumlamıştır.²³⁴ Peripatetik gelenekte İskender'in mantığa ait yazılarındaki farklılıklar ise Stoacı mantık geleneğiyle olan temasından ve Stoacı mantık geleneğine olan karşıtlığından kaynaklanır.²³⁵

İskender, mantık konusunda genel olarak Aristoteles'le aynı düşünceleri paylaşmakta olup, onu yanlış anlayan ve yorumlayanlara karşı onu savunmuştur.²³⁶ Bu anlamda İskender'in mantığı basit bir şekilde Aristocu mantıktır. Aristoteles'ten farklılığı Aristoteles'in kıyas konusundaki *Birinci Analitikler* kitabında vermediği örnekleri sunması,²³⁷ Aristoteles'in dışında Theophrastus ve Eudemos'tan etkilenmesi ve stoacı mantık geleneğine olan karşıtlığından kaynaklanan hususiyetleridir.²³⁸

İskender'in mantık konusunda etkilediği İslam filozoflarına gelince, mantıkla ilgili bazı kitapları İslam dünyasındaki mütercimler tarafından Arapçaya tercüme edildiğinden, İslam filozofları tarafından bilinmekte ve eserlerinden faydalanılmaktadır. Örneğin *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* adlı yorumu Musul'a kadar ulaşmıştır.²³⁹ Buna göre İslam felsefenin ilk teşekkülü zamanında bile İskender'in mantıkla ilgili eserleri İslam dünyasında

²³⁰ Bkz. Flannery, age., s. 3; Bkz. Afrudîsî, agm., s. 65; Eudemos, Theophrastus'la aynı dönemde (m. ö. y. 322–288) yaşamış önemli bir Peripatetik'tir. Bkz. Ross, age., s. 346.

²³¹ Flannery, age., s. XX, XXI; Lynch, age., s. 215.

²³² Flannery, age., s. 101.

²³³ Kneae, age., s. 186.

²³⁴ Flannery, age., s. XXI.

²³⁵ Flannery, age., s. XXII.

²³⁶ Afrudîsî, agm., s. 76

²³⁷ Afrudîsî, agm., s. 56

²³⁸ Flannery, age., s. XXII.

²³⁹ İbnü'l-Kıfî, age., s. 41.; İbn Ebî Usaybia, age., s. 70.; İbn Nedîm, age., s. 309.; Rescher, age., s. 28.

tanınmaktadır. Öyle ki İlk İslam filozofu Kindî, *el-Mugâlitîn (Sofistik Delillerin Çürütülmesi)* isimli bir tefsir yazmıştır. Bu tefsiri yazarken de İskender'in tefsirini esas almıştır.²⁴⁰ Aynı zamanda Kindî, İskender'in *Hitabet* ve *Şiir* adlı eserlerine de şerhler yazmıştır.²⁴¹ Bu durum İskender'le ilk İslam filozofu arasındaki ilgiyi gösterdiği gibi, daha sonraki İslam filozofu İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin de ondan etkilenmesi mantık konusunda İslam filozofları tarafından yararlanıldığını göstermektedir.²⁴²

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

2. İSKENDER AFRODİSÎ'NİN DOĞA FELSEFESİ

İskender Afrodisî'nin zamanında doğa felsefesiyle ilgili gündemde olan iki farklı yaklaşım tarzı vardır. Birincisi, varlığı matematik ilkelerle açıklayan Platon idealizmi, diğeri varlığı fizikî olarak dört unsurla yorumlayan Aristoteles realizmidir. İskender, bu konuda Aristoculuğu takip etmiştir.²⁴³ Aristoteles'i takip ederken de onun doğa felsefesiyle ilgili eserlerine yorum yazmıştır.

Aristoteles'in doğa felsefesiyle ilgili başat eserleri *Fizik*, *Gökyüzü ve Yeryüzü*, *Oluş ve Bozuluş* ve *Meteoroloji*'den ibarettir. Üretken bir yazar ve yorumcu olan İskender, Aristoteles'in sekiz makaleden oluşan *Fizik* adlı eserinin tamamına,²⁴⁴ dört makaleden oluşan *Gökyüzü ve Yeryüzü* adlı eserinin sadece birinci makalesinin bazı kısımlarına,²⁴⁵ *Oluş ve Bozuluş*²⁴⁶ ve *Meteoroloji* adlı eserlerinin ise tamamına şerh yazmıştır.²⁴⁷ Aristoteles'in tabiatla ilgili önemli eserlerini açıklamaya çalışırken, sadece eserleri yorumlamakla yetinmemiş, risaleler de yazmıştır. İskender'in doğa felsefesiyle ilgili düşüncelerini ise Bedevî'nin yayınladığı *Şurûhun ala Aristû Mefkûdetün fî'l-Yunaniyyeti*²⁴⁸ ve "*Aristû Inde'l-Arab*"²⁴⁹ adlı eserlerdeki risalelerinden öğrenebilmekteyiz.

Mevcut olmayan eserlerini bir tarafa bırakırsak, elimizdeki risalelerde, doğa felsefesiyle ilgili düşüncelerini kısa ve belli konulara hasrederek özet olarak verdiğini, ayrıntılara girmediğini ifade edebiliriz. Bu çerçevede İskender'in eserlerinden ve

²⁴⁰ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 133

²⁴¹ Rescher, age., s. 28.

²⁴² Bkz. Street, agm., s. 535, 554, 573.

²⁴³ Kaya, Mahmut, *Kindî (Felsefî Risaleler)* Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006 s. 57.

²⁴⁴ İbn Nedîm, age., s. 309–310.

²⁴⁵ İbn Nedîm, age., s. 310; İbn Ebî Usaybia, age., s. 70.

²⁴⁶ İbn Nedîm, age., s. 310; Fahri, age., s. 20.

²⁴⁷ Flannery, age., s. XIX–XX.

²⁴⁸ Bkz. Bedevî, age., s. 19–82.

²⁴⁹ Bkz. Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, s. 253–308.

risalelerinden yararlanarak doğa felsefesine ilişkin çoğunlukla üzerinde durduğu varlık, hareket ve zaman konusundaki görüşlerini ele alcağız.

2.1. VARLIK

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

2.1.1. Madde ve Neden Bakımından Varlık

İskender, madde ve neden bakımından varlığı; madde bakımından iki kısma, neden bakımından da iki kısma ayırarak incelemiştir. Ona göre madde ilk madde (küllî heyûlâ) ve ikinci madde (cüzî heyûlâ) olarak iki kısma ayrılır.²⁵⁰ İlk madde ve ikinci madde bilkuvve pasif varlıklardır, ancak pasiflikleri aynı tarz üzere değildir. Bu maddelerin her biri, bilfiil olan varlığın veya varlıkların nedeninin sonucu olarak oluş sonucunda bilfiil varlık haline gelirler.

Neden de aynı şekilde ilk neden (ilk illet) ve ikinci neden (ikinci illet) olarak iki kısma ayrılır. İkisi de bilfiildir ancak onların bilfiil olma halleri aynı tarz üzere değildir. İlk Neden hareket etmeden işlevde bulunurken, ikinci neden ancak hareket ederek bazı bilkuvve varlıkları bilfiil varlık durumuna getirir. İlk neden, ilk maddenin nedeni ve bütün varlıkların var olmalarının asıl nedeni ve ilk faili olma özelliğine sahipken, ikinci neden bütün varlıkların bilfiil nedeni değil, sadece ikinci madde olan bilkuvve varlıkların bilfiil varlık olma nedenidir.

İlk Neden ve İkinci Neden'in aktifliği farklı olduğu gibi, ilk madde ve ikinci maddenin de pasifliği birbirinden farklıdır. Buna göre ilk madde değişme ve bozulma (fesâd) kabul etmezken, ikinci madde değişme ve bozulmaya tâbi olarak formları kabul eder. Bu nedenle Hareket Etmeyen Sakin İletin (İlk Neden'in) nedeni olduğu varlık değişimi ve fesadı kabul etmeyerek her zaman aynı kalırken, Hareket Eden İlettin (İkinci Neden'in) nedeni olduğu varlık değişime ve bozuluşa tâbi olur. Nitekim ilk neden dediğimiz Hareket Etmeyen Sakin İlet değişim ve fesada tâbi olsa bozulur.²⁵¹ Burada hareket etmeyen sakın illet olarak İlk

²⁵⁰ Bkz. Afrudîsî, İskender, *Fî Enne'l-Kevne izâ (istehale) İstehâle min Zıddihî eydan ala Ra'yi Aristu*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıriyyeti, Kahire 1947 s. 286.

²⁵¹ Afrudîsî, İskender, *Fi'l-Heyûlâ ve Ennehâ Mef'ûletün*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti*, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1971 s. 43.

Muharrik'ten, hareket eden neden olarak da İlk Mûteharrik olan semâvî varlıklardan söz edilmektedir.²⁵²

Genel anlamda madde ve neden bakımından varlıkları taksim edersek, neden açısından maddeyle bir arada bulunması düşünülemeyen İlk Neden, maddeyle bir aradalığı veya etkileşimi düşünülebilen ikinci neden olarak iki kısma ayırırız. Aynı şekilde madde açısından varlıkları taksim edersek, nedeni olan varlıkla bir arada olması düşünülemeyen ilk madde, madde ve nedenlisiyle birlikte olabilen madde olarak iki kısma taksim ederiz.²⁵³

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

2.1.2. Madde ve Form Bakımından Varlık

Doğa felsefesinde incelenen form maddeyle birlikte olan formdur. Metafizikte ele alınan form ise maddeyle karışımı veya bileşimi düşünülemeyen formdur.²⁵⁴ Buna göre doğa felsefesi araştırmalarında kullanılan form ile metafizik araştırmalarında kullanılan form birbirinden farklıdır. Doğa felsefesi alanında kullanılan form maddî surettir ve değişim özelliğine sahiptir.²⁵⁵

Fizikî varlıkların yaşam alanı olan ay-altı alemde varlıklar madde ve formdan oluşurlar. Biraz önce ifade ettiğimiz üzere dünyadaki madde cüzî heyula diye isimlendirilen ikinci maddedir. Yani kendisine etki edilebilme kapasitesine sahip edilgin bir varlıktır. Form ise edilgin olan varlığın şekli ve biçimidir. İskender'e göre form, genellikle Aristoteles tarafından “tode ti” ile ifade edilir. Ancak bu terim daha ziyade somut bireye işaret eder ve şekil, biçim ve töz anlamında kullanılır. Madde ve formun ikisi de töz olduğu gibi doğal olan madde ve formun bileşimi olan bireysel varlıklar da doğal tözlerdir.²⁵⁶

İskender'e göre Aristoteles, *Kategoriler*'de madde ve formdan bileşik bir duyunun töz olduğunu, tözün ise bağımlı olmadığını ifade etmiştir. Bir de forma tekabül eden tözden ve maddeden bahsetmiş, ancak tözden bahsederken tözü madde ve form bileşimi anlamında kullanmayı tercih etmiştir. İskender, Aristoteles'in formla ilgili düşüncelerini sunduktan sonra

²⁵² Bkz. Afrudîsî, İskender, *Mebâdîü'l-Küll*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristu Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıriyyeti, Kahire 1947 s. 257.

²⁵³ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 270.

²⁵⁴ Bkz. Afrudîsî, *Fî Enne'l-Kevne izâ (istehâle) İstehâle min Zıddihî eydan ala Ra'yi Aristu*, s. 286.

²⁵⁵ Bkz. Taş, age., s. 92.

²⁵⁶ Bkz. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 5*. Tr. with notes W. E. Dooley.; Richard Sorabji (Gen. Ed.), Cornell University Press, London, Duckworth and Ithaca 1993 s. 49.; Aristoteles, *Metafizik* s. 181, 255.; Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, Tr. R. W. Sharples, Cornell University Press, London, Duckworth and Ithaca 2004 s. 70. : Aristoteles, age., (1029a25–35) s. 311–312.

formla ilgili olarak (a) formun bir öznde ilineksel olduğunu, (b) formun kendiliğinden maddenin niteliği olduğunu ve (c) formun madde olduğunu söyleyenlerinin iddialarını reddetmiştir.²⁵⁷ Bu ifade edilenlere göre formun maddenin niteliği, ilineği veya özelliği olması mümkün değildir.

Teorik açıdan madde, ilk başta henüz formla birlikte olmayan şey diye düşünülür. Ancak madde formlardır ve varlığını forma göre devam ettirir. Madde formla birlikte olduğuna göre hangisi dayanaktır? diye düşündüğümüzde, maddenin dayanak olduğunu görürüz. Zira formun dayanak olması veya dayanak olarak madde içerisinde var olması mümkün değildir.²⁵⁸

Aristoteles'e ve İskender'e göre herhangi bir cisim herhangi bir cisimden rastgele meydana gelmez. Oluşun gerçekleşmesi için ezeli-ebedi bilkuvve ayrı bir madde, ezeli-ebedi bilfiil ayrı bir formun olması gerekir. Madde kendisi olarak oluşa yönelme gücüne sahip değildir, form bu güce sahiptir.²⁵⁹ Öyle ki madde kendisi olarak mevcuttur, fakat tek başına maddeden bir cisim meydana gelmez. Formun varlığı da zorunludur. O zaman cisim madde ve formdan meydana geldiğine göre madde ve formun ayrık veya bileşik olup olmaması meselesi önemli bir problemidir.²⁶⁰

Aristoteles, bir pasajında formun maddeden ayrılabilen bir şey olduğunu ifade etmiştir.²⁶¹ İskender'e göre Aristoteles gerçekte formun maddeden ayrılabilir olduğunu söylemek istememiş; zihinsel olarak formun maddeden ayrılabilir olduğunu kastetmiştir.²⁶² Form, maddeden başka bir şey veya en azından formül olarak maddeden ayrı bir şeydir. Form maddeden ayrılabilir, dayanaktan farklı bir şeydir, fakat yine de maddeyle bağlantılıdır.²⁶³ Buna göre madde ile form mantıkî olarak birbirinden ayrı bir varlığa sahiptir, yoksa cisimde madde ve formun ayrılığından söz edilemez.²⁶⁴

Madde sürekli olarak bazı formlarla karakterize edilmiş olduğundan madde ile form sadece düşüncede birbirinden ayrılmışlardır. Maddenin formsuz olduğuna dair bir zaman yoktur.²⁶⁵ Fakat formun bilfiil varlığının maddeden ayrı olmaması, devamlı ve ezeli olarak onunla olması anlamına gelmez. Madde ve form bileşiminde form maddeden ayrılır ve yok olur. Her maddî formun durumu bu şekildedir.²⁶⁶

²⁵⁷ Krş. Aphrodisias, age., s. 64.: Aristoteles, *Kategoryalar*, s. 7–11.

²⁵⁸ Bkz. Aphrodisias, age., s. 65–66.

²⁵⁹ Krş. Aristoteles, *Metafizik*, (1042b1–5) s. 378.: Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics* 2 & 3, s. 155.; Aphrodisias, *Supplement to on the Soul* s. 65–66, 71.

²⁶⁰ Aphrodisias, age., s. 70.

²⁶¹ Aristoteles, age., (1017b25) s. 255.

²⁶² Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics* 5 s. 49.

²⁶³ Aphrodisias, age., s. 49.

²⁶⁴ Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 70.

²⁶⁵ Aphrodisias, age., s. 71.

²⁶⁶ Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics* 5 s. 49.

Madde ve form ilişkisi açısından her maddenin bir formu vardır ve o form bulunduğu maddenin kemalidir. Her maddenin kendine özgü olan formu, form ve maddeden mürekkep varlıkları formları nedeniyle diğer varlıklardan farklılaştırır.²⁶⁷ Nitekim madde ve formdan bileşik varlıkların form olmaksızın var olmaları mümkün değildir. Ancak ikisi birbirinden ayrık da değildir. Onlardan biri olmaksızın *oluş* gerçekleşemez.²⁶⁸ Buna göre oluş açısından madde ve form birbirinin olmazsa olmazıdır.

2.1.3. Kuvve ve Fiil Bakımından Varlık

Bilkuvve (potentiality); kuvvet, güç, yeti, kabiliyet ve kapasite anlamlarına gelir. Bilkuvve, madde ile bileşik ve çoğunlukla fiile karşıttır. Bilfiil (in actuality) ise fiil, faaliyet ve fiil haline geçme anlamlarına gelir. O, bir şeyin fiil halinde ortaya çıkışıdır. Bilfiil, bilkuvve ve maddenin zıddıdır, maddeyi gerçekleştirir ve belirsizliğine belirlilik kazandırır.²⁶⁹ Aristoteles'in birçok yerde ifade ettiği üzere kuvve ve fiil, madde ve form gibi, birbirine bağlı fakat zıttırlar. Ateşin odunu yakıp yok etmesi olayında, odun yanma olayında bilkuvve ateş, ateş bilfiil bir ateştir.²⁷⁰

İskender, *Fi'l-Heyûlâ ve Ennehâ Mef'ûletün* adlı risalesinde varlığı bilkuvve ve bilfiil bakımından ele almakta ve aralarındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir; “bilkuvve varlık eksik varlıktır. Nitekim eksik olan bilkuvve varlık kendi zıttıyla bilfiil olmaya güç yetiremez, ancak tam olan bilfiil varlığın fiili nedeniyle var olabilir. Bu nedenle bilkuvve olan her türlü varlığın oluş nedeni bilfiil varlıktır. Bu anlamda bilfiil varlığa fail varlık denir. Bu bilfiil fail varlığın da varlık skalasında bir ilk faili vardır. O da İlk Nedendir.”²⁷¹ Diyebiliriz ki bir varlık rastgele başka bir varlığın oluş nedeni olamaz. Her oluş için bilkuvve ve bilfiil bir varlığın ve bilfiil fail varlığın da bilkuvve varlığa etki edebilmesi gerekir.

Felsefecilerin tamamı kuvvenin niteliğinin olmadığı konusunda görüş birliği içerisinde. Bu nedenle “kuvve, bir vakitte niteliklerin tamamını içerir” demek aslında niteliğinin olmadığını söylemektir. Kuvve, karşıtları içerdiği için başka bir kuvvenin karşıtı değildir. Çünkü kuvveler beraber olabilir ancak karşıtlıkların bilfiil olmaları mümkün değildir.²⁷²

²⁶⁷ Afrudîsî, İskender, *Fi's-Sûreti ve Ennehâ Temamü'l-Hareketi ve Kemalîhâ ala Ra'yi Aristu*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıryyeti, Kahire 1947 s. 289.

²⁶⁸ Bkz. Afrudîsî, *Fî Enne'l-Kevne izâ (istehale) İstehâle min Zıddihî eydan ala Ra'yi Aristu*, s. 286.

²⁶⁹ Bkz. Tricot, age., s. 210. n. 4.

²⁷⁰ Aristoteles, age., (1019a15, 1020a5, 1048a27,) s. 262, 265, 403.

²⁷¹ Afrudîsî, *Fi'l-Heyûlâ ve Ennehâ Mef'ûletün*, s. 42.

²⁷² Afrudîsî, İskender, *Fî Enne'l-Kuvvete'l-Vâhîdete Yümkinü en Tekûne Kâbiletan li'l-Ezdâdî Cemîan alâ Ra'yi Aristûtâlis*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıryyeti, Kahire 1947 s. 285.

Aristoteles “bir şeyde bil kuvve olarak bir aynı şeyin karşıt şeyler olması mümkündür. Ama bil fiil olarak bu mümkün değildir,”²⁷³ demiştir. İskender ise Aristoteles’i takip ederek şu şekilde bir görüş ortaya koymuştur; madde içerisinde karşıtlar bir arada olabilir; karşıtlardan biri bil fiil olduğu zaman, diğeri zorunlu olarak bil kuvvedir. Madde karşıtlıklardan uzak olamaz. Zira varlığın oluş nedeni maddenin karşıtlıkları içermeye özelliğine sahip olmasıdır. Fakat maddedeki karışımların tamamı bil kuvve ve tamamı bil fiil değildir. Belki bir kısmı bil kuvve bir kısmı bil fiildir.²⁷⁴ Maddedeki bil fiil kısım ise formdur.

Bazı varlıklar sadece bil kuvvedir ve bu varlıkların sonsuza kadar bölünmesi mümkündür. Bazı varlıklar hem bil kuvve hem de bil fiildir ve değişme özelliğine sahip olup, zaman bakımından bil kuvvedir. Bazı varlıklar ise sadece bil fiildir ve bütün maddi kuvvelerden ayrıktır. Sadece nefsten ibaret olan semâvî varlıklar bu kısımdadır. Bütün kuvvelerden ayık olan bil fiil varlıkların tepe noktasında ise hareket etmeyen, ezeli Töz bulunur.²⁷⁵

Bu durumda İskender’e göre varlık kuvve ve fiil bakımından bil kuvve varlık, hem bil kuvve hem bil fiil varlık ve bil fiil varlık olarak üç kısma ayrılmaktadır. Sadece bil kuvve olan varlık madde, hem bil kuvve hem bil fiil olan varlık nefis ve maddeden mürekkep varlık, sadece bil fiil varlık ise nefisten ibaret olan semâvî varlıklardır. Ayrıca bil kuvve ve hem bil kuvve hem bil fiil varlığı bil kuvvelik yönüyle doğa felsefesi, bil kuvveden ve bil fiilden müteşekkil varlığın bil fiillik yönünü ve tamamen bil fiil varlığı metafizik inceler.

2.1.4. Etkenlik ve Edilgenlik Bakımından Varlık

Etkenlik (fail) ve edilgenlik (mef’ûl) konusu bil kuvve ve bil fiil varlık probleminin etkiyi merkeze alarak yapılan bir açıklamasıdır. İskender’e göre varlık etkenlik ve edilgenlik bakımından üç kısma ayrılır. Bazı varlıklar sadece bil kuvve olması açısından edilgen, bazı varlıklar hem bil kuvve hem de bil fiil olması açısından hem etken hem edilgen, bazı varlıklar ise sadece bil fiil olmaları açısından etken varlıklardır.²⁷⁶ Görüldüğü üzere İskender’in bakış açısından varlık bil fiil olması yönüyle etken, hem bil fiil ve hem de bil kuvve olması yönüyle etken ve edilgen, sırf maddeye sahip olması yönüyle de edilgen varlık olarak ele alınmaktadır.

Sırf edilgen varlık öz itibariyle bil kuvve varlıktır. Hem etken hem edilgen varlık, önce bil kuvve varlıkken bil fiil olan etken varlığın fiili nedeniyle bil fiil durumuna gelmiş varlıktır. Sırf edilgen varlık, eksikliğinden dolayı kendi zatıyla varlık haline gelemeyen, sırf etken

²⁷³ Aristoteles, *Metafizik*, (1009a34) s. 217.

²⁷⁴ Afrudîsî, İskender, *Fi’l-Ezdâdî ve Ennehâ Evâilü’l-Eşyâ-i alâ Ra’yi Aristu*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetin fi’l-Yûnânîyyeti*, Dâru’l-Maşrik, Beyrut 1971 s. 50.

²⁷⁵ Afrudîsî, *Mebâdîü’l-Küll*, s. 272.

²⁷⁶ Afrudîsî, *agm.*, s. 272.

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

İskender, *Mebâdiü'l-Küll* adlı risalesinde etkenlik ve edilgenlik açısından varlığı, tamamen nefsî olması açısından, hem nefis hem maddeden mürekkep olması açısından ve nefis sahibi olmaması açısından ele almıştır. Nefis ve maddeden mürekkep varlık, nefisî özelliğinden dolayı etken varlıkken, madde özelliğinden dolayı pasif bir varlıktır.²⁷⁷ Buradaki nefis ve madde yaklaşımını dikkate aldığımızda varlığın etken, edilgen ve hem etken hem edilgen olarak üç kısma ayrıldığı görülmektedir.

Varlığın etken, edilgen, hem etken hem de edilgen olarak üç kısımda incelenmesi, maddenin edilgen, formun etken, madde ve forma sahip varlığın ise form nedeniyle etken, madde nedeniyle edilgen varlık olarak ele alınması, bu meselenin Aristocu düşünce açısından ele alındığını göstermektedir.²⁷⁸

2.1.5. Eksiklik ve Tamlık Bakımından Varlık

Varlık konusunun eksiklik ve tamlık bakımından ele alınması doğrudan madde ve neden konusuyla ilgilidir. Zaten İskender de bu yaklaşımla meseleyi ele almıştır. Ona göre varlık, eksiklik ve tamlık bakımından şu şekilde ele alınmıştır; Eksik varlık, bilkuvve olan madde içeriğine sahip edilgen varlıktır. Tam varlık ise bilfiil olan ve madde özelliğinden uzak olan etken varlıktır. Eksik varlık, “bilkuvve” bir varlıktır ve bu nedenle kendi kendisine bilfiil varlık haline gelemmez. Bir varlığın eksik olması bir yandan bilkuvve olduğunun göstergesi iken, diğer yandan bilfiil durumuna gelebileceğinin ve yetkinlik potansiyeline sahip olduğunun göstergesidir. Bir anlamda varlığın eksik olması tamlık ve kemal melekelerini içerisinde barındırması anlamına gelir.²⁷⁹

Başka bir ifadeyle varlığın eksik olması kuvve halinde olması, tam olması ise fiil halinde olmasıdır. Eksiklik bir şeyin tam olabileceğinin işaretidir. Fakat eksiklik kuvvenin fiile, noksanlığın tamlığa kendi zatiyla geçişi değil, başka bir varlık tarafından geçirilmesinin imkân dâhilinde olduğunun göstergesidir. İmkân halinde olan eksik varlığın, varlık nedeni

²⁷⁷ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 255–256.

²⁷⁸ Bkz. Aristoteles, *Fizik*, (192a) s. 47–49. ; Aristoteles, *Metafizik*, (983a30) s. 89.

²⁷⁹ Afrudîsî, *Fi'l-Heyûlâ ve Ennehâ Mef'ûletün*, s. 42.

zorunlu olan bilfiil varlıktır. Çünkü eksik varlık kendisinin nedeni olamaz.²⁸⁰ Ayrıca imkân halindeki bir varlık kendi zatı itibarıyla oluşumunu gerçekleştiremez. Zorunlu bir varlığın nedenine gereksinim duyar.

İskender, varlığı eksiklik ve tamlık açısından *Fi'l-Heyûlâ ve Ennehâ Mef'ûletün ve Mebâdiü'l-Küll* adlı risalelerinde etkenlik ve edilgenlik konusunda gördüğümüz üzere üç kısma ayırarak incelemiştir. Ona göre sırf nefisten ibaret olan varlık tam varlık, hem nefis hem maddeye sahip olan varlık nefis yönünden tam varlık, maddeye sahip olması açısından eksik varlıktır. Sadece maddeden ibaret olan varlık ise eksik bir varlıktır.²⁸¹ Buna göre İskender'in felsefî düşüncesinde varlık bilkuvv ve bilfiil taksimlerinde olduğu gibi eksik ve tam olma bakımından da eksik, hem eksik hem tam ve tam olarak üç bölümde incelenmektedir.

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

2.2. HAREKET

İskender'in hareket hakkındaki düşüncelerini *Mebâdiü'l-Küll* adlı risalesinden elde edebilmekteyiz. Bu risalede İskender, hareket konusunu semâvî varlık çerçevesinde ele almıştır.²⁸² Bu risaleyi Bedevî, *Aristu Inde'l-Arab* isimli eserinde neşretmiş, Genequand ise *Mebâdiü'l-Küll*'le ilgili yazmaları da tetkik ederek *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*²⁸³ adıyla yayınlamıştır.

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

²⁸⁰ Afrudîsî, agm., s. 43.

²⁸¹ Afrudîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 255–256.

²⁸² Afrudîsî, agm., s. 277.

²⁸³ Bkz. Genequand, Charles, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, Ed. H. Daiber and D. Pingree, *Islamic Philosophy Theology and Science*, Volume XLIV. Brill-Leiden-Boston-Köln 2001 s. 42–127

Aristoteles, felsefe sisteminde varlıkları doğal varlıklar ve doğal olmayan varlıklar olarak iki kısma ayırarak incelemiştir. Ona göre varlıkların kimileri doğal varlıklar, kimileri de doğal olmayan varlıklardır. Doğal olan varlıklar, doğa gereği var olurlar; sözgelimi hayvanlar, bunların kısımları, bitkiler ve yalın cisimler; yani toprak, ateş, hava, su ve benzeridir. Doğal olmayan varlıklar ise başka nedenlere bağlı varlıklardır; örneğin bir sedir, bir giysi ve benzeridir. Doğal olmayan nesnelerin hiçbirisinde yaratma ilkesi yoktur. Öyle ki bütün doğal varlıklar doğal olmayan varlıklardan farklı görünürler.²⁸⁴ İskender, Aristoteles'in bu açıklamalarını dikkate alarak, varlıkları ilk önce doğal varlıklar ve doğal olmayan varlıklar olarak ikiye ayırmış, ancak çoğunlukla doğal varlıklar üzerinde durmuştur. Ona göre doğal varlıklar zatında bir başlangıç veya hareketin nedeni olduğu için yapısal olarak kendi zatıyla hareket ederler. Buna göre doğal varlıkların hareketinin ilkesi kendi doğasında mevcuttur. Zâtî ve tabîî olarak hareket eden bütün doğal varlıklar bir şeye arzu (iştia) duyduğu için hareket ederler.²⁸⁵ İsmail Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistani ve Felsefesi* adlı eserinde İslam filozofu Sicistânî'nin bu konudaki ifadelerinin Aristoteles'in ve İskender'in ifadeleri ile birebir örtüştüğünü ifade etmiştir.²⁸⁶

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

İskender, varlıkları doğal olan ve olmayan olarak iki kısma ayırdıktan sonra doğal varlıkları da hareket açısından kendi içerisinde nefse sahip olup olmamaları yönüyle iki kısımda incelemiştir. Doğal varlıkların bazıları nefis sahibi iken bazıları nefis sahibi değildir. Nefis sahibi olan doğal varlıklar tabîî olarak kendilerinde var olan nefisle hareket ederler. Nefis sahibi varlıkların nefislerini harekete geçiren ise arzudur. Bu arzu bazı varlıklarda şehvet, bazılarında öfke (gazab) bazılarında irade (ihtiyar) ile gerçekleşir. Nefis sahibi varlıklarda hareket bu arzulardan birisiyle gerçekleşir. Nitekim nefis sahibi varlık arzu duymakla hem kendi hareketinin başlatıcısı olmuş hem de bu suretle kendine özgü yetkinliğini korumuş olur.²⁸⁷

Nefis sahibi olmayan doğal varlıkların hareketine gelince, onların hareketleri doğal olarak kendilerine doğru hareket etmelerinden kaynaklanır. Doğal kapasitelerinden meydana gelen bu arzu, kendilerine uygun olan ve kendilerine uygun tabîî etkinliğin nedeni olan şeye

²⁸⁴ Bkz. Aristoteles, *Fizik*, (192b5–30) s. 49–51.

²⁸⁵ Afrudîsî, agm., s. 253.

²⁸⁶ Taş, age., s. 102.

²⁸⁷ Genequand, age., s. 46

doğru meyildir. Nitekim bu meyille her cisim kendisine uygun tabî mekâna doğru yönelir, oraya yerleşir ve orada kalmaya karar kıldığı zaman da kendisine özgü yetkinliğine ulaşmış olur.²⁸⁸ Fârâbî'ye göre nefis sahibi olmayan varlıkların hareketleri mekâna bağlıdır, ale'l-merkezdır, yani çevreden merkeze doğru hareket etmekle gerçekleşir. Bu hareketlerde süreklilik söz konusu değildir.²⁸⁹ Nefis sahibi olmayan doğal cisimlerin hareketi özetle tabî, doğrusal, sonlu, değişken, intikale sahip ve başka bir hareket tarafından hareket ettirilen harekettir.

İskender, doğal varlıklar içerisindeki nefis sahibi varlıkları da semâvî varlıklar (el-cismü'l-ilâhiyyü) ve semâvî olmayan varlıklar olarak ikiye ayırmış ve onları da harekete neden olan arzu yönünden incelemiştir. Nefis sahibi semâvî olmayan varlıklar ay-altı âlemine mahsus canlı ve mürekkep varlıklardır. Bu varlıkların tabî hareketini irade, şehvet ve öfke arzuları sağlar. Bu varlıklar mürekkep olmaları yönünden madde ve nefse sahiptir; nefis yönünden özgür, madde yönünden ise özgür olmayan varlıklardır. Esas özleri ise nefstir. Öteki cisimlere nispeten bu cisimlerin her biri madde ve nefis birbirine karıştırılmadan önce özgürdür.²⁹⁰ Madde ve nefis bir araya geldikten sonra özgürlükleri kaybolur. İskender'in beden ve nefsin birleşiminden dolayı varlığın özgür olmaması düşüncesi nefis beden uyumunu sağlamaya çalışan Aristoteles'in düşüncesinden ziyade Platon'un beden ve nefis hakkındaki görüşlerine daha yakın gözükmektedir.²⁹¹

İskender'e göre semâvî varlıkların hareket etmesine neden olan arzu, iradedir. Şehvet ve öfke bu varlıkların tabiatına aykırıdır. Çünkü şehvet ve öfke pasiftir, semâvî varlıklar ise aktiftir. Bu nedenle şehvet ve öfke semâvî varlıkların hareket etmesine neden olamaz. Semâvî varlıklar, pasif güçlere sahip olmadıkları için tür açısından âlemde var olan maddî bir cisimle karşılaştırılmazlar.²⁹² Buna göre ay-altına mahsus semâvî olmayan varlıkların, semâvî varlıklardan üstün olması düşünülemez.

Semâvî varlığın temel özellikleri semâvî olmasının yanında yaratılmamış olması ve bozuluşa tâbi olmamasıdır. Bu varlıkların hareketleri sürekli (muttasıl) ve belli bir düzen üzeredir. Bu varlıklar hem dairesel olarak hareket ederler hem de faziletli varlıklardır. Bütün hareketlerin başlangıç ve ilke hareketini oluştururlar. Varlıklar silsilesinde en faziletli

²⁸⁸ Afrudîsî, agm., s. 254.

²⁸⁹ Bkz. Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-Mesâil)*, Çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003 s. 121–123.

²⁹⁰ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 255–256.

²⁹¹ Bkz. Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Y., 18. Basım, İstanbul 2009 s. 353–357. ; Platon, *Phaidros*, Çev. Hamdi Akverdi, MEB Y., İstanbul 1997 s. 48–60.

²⁹² Afrudîsî, agm., s. 254. Genequand, age., s. 48.

varlıklardır. Bu nedenle en faziletli varlıktan daha faziletlisi olamayacağından, varlıklar hiyerarşisinde semâvî varlıklardan daha faziletli varlık yoktur.²⁹³

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

Dairesel ve ezeli bir hareketle hareket eden semâvî varlıkların eylemlerinin amacı kendi gücü nispetinde *cisim olmayan ve hareket etmeyen Töz*'le uyumlu bir hale gelmektir. Semâvî varlıkların kendine özgü hareketinin devamlılığı ***Hareket Etmeyen İlk Neden***'den dolayı ezeliidir. Kendine has ve sürekli olan harekete ezililik nispet etmek İlk İlletin gayr-i müteharrik olmasından kaynaklanır.²⁹⁴

Canlı, cansız, semâvî veya gayr-i semâvî bütün doğal varlıklar hareket edebilmek için kendi tabiatlarında bütün varlıklardan daha öncelikli olarak her şeyden daha faziletli olan *İlk Neden*'e arzu duyarlar. Güçleri nispetinde de arzularını devam ettirirler. Arzularının zirvesinde ise yetkinliğe ulaşırlar. Bu yönüyle doğal varlıklarda en öncelikli etkinlik *İlk Neden*'e tâbi olma arzusunun bulunmasıdır.²⁹⁵ Nitekim bütün hareketler bu arzunun neticesinde gerçekleşir. Varlıkların hareket yönünden İlk Hareket Ettirici'yle ilişkileri Tanrı'nın anlatıldığı "İskender Afrodîsî'nin Metafiziği" bölümünde incelenecektir.

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

Doğal varlıklar içerisindeki semâvî varlıklar ay-üstü âleme mahsus iken, diğer bütün doğal varlıklar ay-altı âleme mahsus varlıklardır. Varlıklar, İlk Hareket Ettirici'yle konumlarına göre belli bir hiyerarşik yapıya sahiptir ve İlk Hareket Ettirici'ye semâvî varlık

²⁹³ Afrudîsî, agm., s. 254. Aristoteles'e göre "Devinimin sürekli olan şeylerden olduğu düşünülüyor. Sürekli kavramında ilk görünen şey sonsuzluktur. Bunun için sürekli kavramını belirleyenlerin çoğu kez sonsuz kavramlarından yararlanmaları söz konusu, nitekim sürekli olan sonsuza ayrılabilen bir şeydir." Aristoteles, age., (200b16-19) s. 93. Genequand, age., s. 44-46.

²⁹⁴ Genequand, age., s. 52-56.

²⁹⁵ Afrudîsî, agm., s. 256.

nefs sahibi canlı varlıktan; canlı varlık cansız varlıktan; cansız varlık doğal olmayan varlıktan daha yakındır. Ancak bütün doğal varlıklar netice itibariyle İlk Nedene arzu duyarlar.

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

İlk Hareket Ettirici'yle ilgili düşüncelerinde ve genel anlamda varlıklar skalasını sunmasında Aristoteles'ten yararlanmıştır. Hareket konusunu şehvet, öfke ve irade arzularına göre işlemesi ilk bakışta konuyu Platon'un psikolojisi çerçevesinde ele aldığı hissini verse de, -çünkü Platon, nefsin güçleri olarak şehvet, öfke ve akıl (irade) düşüncesini kabul etmiştir,²⁹⁶ Aristoteles de hareket konusunu arzulara göre ele almış²⁹⁷ ve bu konuda kısmen Platon'la da uzlaşmıştır.²⁹⁸ Buna göre İskender'in hareketi şehvet, öfke ve irade arzularına göre ele almasında da Aristocu bakış tarzını yansıttığını ifade edebiliriz

2.3. ZAMAN

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

İskender, zaman tanımlarıyla ilgili olarak ilk önce *zaman feleğin kendisidir*, diyenlerin düşüncelerini ele almış ve bu düşünceyi eleştirmiştir. Ona göre “zamanın feleğin kendisi olduğunu iddia eden kimselerin savı karışıktır. Bu düşüncede olan kimselerin tanımını dikkate almamak gerekir. Çünkü *bir* “an”da birçok felek vardır ancak birçok zaman yoktur. Ayrıca zamanda geçmiş ve gelecek vardır. Feleklerde ise geçmiş ve gelecek yoktur.”²⁹⁹ Bu ifade edilenlere binaen İskender'e göre zamanın felek olmadığı ortaya çıkmaktadır.

İskender, daha sonra zamanın tanımlarıyla ilgili olarak ikinci tanım olan *zamanın feleğin hareketleri* olup olmadığı hususu üzerinde durmuştur. Ona göre feleğin hareketlerinin zaman olduğunu iddia eden kimselerin sözü, yukarıdaki zaman tanımı gibi karışıktır. Ancak

²⁹⁶ Platon, *Timaios*, Çev. Erol Güneş, Lütfi Ay, MEB Y., İstanbul 1989 s. 69.

²⁹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, (1050b23) s. 412.

²⁹⁸ Bkz. Zeller, age., s. 206, 258.

²⁹⁹ Afrudisi, İskender, *Fi'z-Zaman*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971 s.19.

zamanın, feleğin kendisi olduğunu iddia eden kimselerin düşünceleri, zamanı feleğin hareketleri diye tanımlayanlardan daha zayıftır. Nitekim zamanın cüzleri düşünüldüğünde cüzler de zaman olarak ele alınır. Ancak feleğin hareketinin cüzleri düşünüldüğünde, cüzler dairesel hareket olarak dikkate alınmaz. Bu nedenle zamanın feleğin hareketi olduğunu iddia eden kimselerin sözünün kabul edilmesi mümkün değildir.³⁰⁰

Bununla birlikte İskender, zamanı feleğin hareketi olarak tanımlayanlara, zaman ve hareket arasındaki farklılıklara dikkat çekerek de cevap vermiştir. Ona göre “hareket, sadece hareket edende ve kendisinde hareket ettiği mekânda vardır. Ancak zaman sadece hareket edende ve hareket edenin mekânında yoktur. Bilakis her mekânda vardır. Ayrıca bir hareket diğer bir hareketten daha hızlı olabilir. Örneğin en üstün feleğin hareketi *Zühalin* hareketinden daha hızlıdır. Zühalin hareketi ona nazaran yavaştır. Bunun gibi ay feleğinin hareketi de kendi dışındaki feleklerin hareketlerinden daha hızlıdır. Demek ki harekette hızlılık ve yavaşlık olur, zamanda ise hızlılık ve yavaşlık olmaz.”³⁰¹ Buna göre zaman feleğin hareketi olamaz.

Aristoteles’e göre “devinimde hızlılık ve yavaşlık vardır. Zaman ise öyle değildir. Çünkü hızlı ve yavaş zaman ile belirlenir. Kısa zaman içinde çok devinen nesne hızlı, uzun zaman içinde az devinen nesne ise yavaştır.”³⁰² “Zamana hızlı ve yavaş denmez; çok, az, uzun, kısa denir. Zaman sürekli olduğundan uzun ve kısa; bir sayı olduğundan da çok ve azdır. Ama yavaş ve hızlı değildir. Onunla saydığımız hiçbir sayı da aslında hızlı ve yavaş değildir.”³⁰³ İskender, Aristoteles’in bu düşüncelerini dikkate alarak zamana hızlı ve yavaş denmeyeceğini, hızlı harekette meydana gelen olaya kısa zaman, yavaş harekette meydana gelen olaya ise uzun zaman denileceğini ifade etmiştir.³⁰⁴

İslam filozofu Kindî, zamanın hareket olmadığını anlattığı *Kitâbü’l-Cevâhiri’l-Hamse* adlı eserinde, İskender’in kullandığı zaman ve hareketin mekana göre farklılığına, hareket ve zaman arasındaki hızlılık-yavaşlık ilgisine aynı ifadelerle değinmiştir. Kindî’nin zamanın hareket olmadığını savunurken ileri sürdüğü argümanlara baktığımızda İskender’in *Mebâdiü’l-Küll* adlı eserinden faydalanmış olabileceği izlenimi vermektedir.³⁰⁵

İskender’e göre eğer feleği durağan (statik) olarak düşünürsek, onun durağanlığı zaman içinde olur. Feleğin durağanlığı zaman içinde olunca, hareket de zaman içerisinde gerçekleşmiş olur. Bazı düşünürler, feleğin hareketi zaman içinde olunca, zaman feleğin

³⁰⁰ Afrudîsî, agm., s. 19.

³⁰¹ Afrudîsî, agm., s. 19.

³⁰² Aristoteles, *Fizik*, (218b15–18) s. 187

³⁰³ Aristoteles, age., (220a33–220b3) s. 197

³⁰⁴ Afrudîsî, agm., s. 20.

³⁰⁵ Bkz. Kindî, *Beş Terim Üzerine (Kitâbü’l-Cevâhiri’l-Hamse)* Çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006 s. 284–285.

hareketine ve zaman içinde meydana gelen feleğin hareketinin sayısına bağlı olmaz dediler. Bu söylenenler doğru değildir. Çünkü feleği durağan düşünürsek zaman ortadan kalkar. Hâlbuki zaman vardır ve *meşrîkî feleğin hareketinin sayısıdır (adedü hareketi'l-Feleki'l-Meşrîkıyyeti)*.³⁰⁶

Bu tanımdan yola çıkarak zaman ve hareket arasında olmazsa olmaz bir bağ olduğunu ifade edebiliriz. Bu bağ nedeniyle filozoflar çoğunlukla zaman konusunu ortaya koyarken hareket konusuna da değinmiştir. Aristoteles, *Fizik* adlı eserinde zaman ve hareket ilişkisini “zaman, hareket değildir fakat hareketten de bağımsız değildir,³⁰⁷ “zamanla devinimi, devinimle de zamanı ölçeriz”³⁰⁸ şeklinde açıklarken, İskender de “zamanın hareketi saymasına göre hareket de aynı şekilde zamanı sayar”³⁰⁹ ifadesini kullanmıştır. Yani zaman ve hareket aynı şey değildir. Fakat birbirleriyle yakın münasebet halindedir; bu anlamda zamansız hareketi, hareketsiz zamanı anlamak mümkün değildir.

Aristoteles’e göre zaman, hareketi hareket olmasından dolayı sayar. Yoksa harekete ait olan bir şeyden dolayı hareketi saymaz. Zaman, büyümenin hareketini sayar, çünkü hareket büyümedir. Zaman, değişimi de sayar. Çünkü değişim harekettir. Zaman, tüm hareketi yani hareket sınıfından her bir sınıfı boyutlardan bir boyut gibi sayar. Zaman, harekete has olan bir şeyle değil, harekete ait ortak bir durumdan dolayı hareketi sayar.³¹⁰

İskender’in Aristoteles’i takip ederek ortaya koyduğu ve kabul ettiği ilk zaman tanımı biraz önce ifade edilen *zaman, döngüsel (meşrîkî) feleğin hareketinin sayısıdır*, şeklindedir. İkinci zaman tanımı ise *zaman, hareketin saydığı bir süredir (Müddetün Teuddühâ'l-Hareketü)*³¹¹ şeklindedir. Zaman hakkındaki bu iki tanım da Aristoteles’e aittir. Bu konuda İskender, ondan birebir faydalanmıştır. Fârâbî, zamanı “zaman, feleğin hareketinin sayısından başka bir şey değildir”³¹² şeklinde tanımlayarak zamanın birinci tanımında Aristoteles’le ve İskender’le benzer düşünmüştür. Ayrıca ilk İslam filozofu Kindî ise yukarıdaki iki zaman tanımını İskender’in ifadelerinin aynısıyla eserlerinde tekrar etmiştir.³¹³ Bu nedenle Kindî ve Fârâbî’nin zamanın tanımını konusunda İskender’le benzer düşündüklerini ifade edebiliriz.

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

³⁰⁶ Afrudîsî, agm., s. 20.

³⁰⁷ Bkz. Aristoteles, age., : (218b18–20) s. 187.

³⁰⁸ Aristoteles, age., (220b14) s. 199.

³⁰⁹ Afrudîsî, *Fi’z-Zaman*, s. 21.

³¹⁰ Afrudîsî, agm., s. 23.

³¹¹ Afrudîsî, agm., s. 20.

³¹² Fârâbî, *Eflatun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması (Kitâbü'l-Cem beyne Re’yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtun el-ilâhi ve Aristûtâlîs)*, Çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003 s. 172.

³¹³ Bkz. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine (Fi'l-Felsefeti'l-Ülâ)* Çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006 s. 153; Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine (Kitâb fi'l-İbâne ani'l-leti'l-Fâ’leti'l-Karîbe li'l-Kevni ve'l-Fesâd)*, Çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006 s. 217.

tanımının meşrikî felek ilavesiyle birlikte Aristoteles'in zaman tanımına uyduğunu söylemiş, ancak Sicistânî'nin meşrikî felek anlayışını büyük ihtimalle İskender Afrodîsî'den almış olabileceğini vurgulamıştır. Ayrıca Sicistani'nin biraz önce İskender'e ait olarak zikrettiğimiz iki zaman tanımından da etkilendiğini ifade etmiştir.³¹⁴

Zaman feleğin hareketinin sayısıdır. Ancak feleklerin seyir hareketleri hızlılıkta birbirinden farklıdır. Belli bir nizam ve tertip üzere olan döngüsel feleğin (*el-felekü'l-meşrikîyye*) hareketleri şüphesiz ötekilerinden daha hızlıdır. Zamanın, döngüsel feleğin hareketinin sayısı olup da başka hareketlerin sayısı olmamasının nedeni de, döngüsel feleğin hareketinden daha hızlı hareket olmadığındandır. Bu nedenle döngüsel feleğin hareketinin sayısı zamandır ancak diğer feleklerin hareketlerinin sayıları zaman değildir.³¹⁵ Buna göre döngüsel felek diğer feleklerden daha hızlı olduğu için zaman en hızlı olan feleğin hareketinin sayısına göre belirlenmektedir.

İskender'e göre zaman ve hareket arasındaki ilişkide, hareket var olduğunda onun miktarına göre de zaman oluşur. Bu yönden zaman hareketin sayımıdır. Zaman sürekli bir harekettir ve bir tanedir. Zaman bir ve birbirine bağlı olarak sürekli ancak sadece vehim ile çoktur. Yani zaman, bilkuvve ve vehim aracılığıyla zamanlar (ezmine) olur. Varlıksal ve bilfiil olarak zamanlar olmaz. Sözgelimi zamanda mazi ve gelecek vardır. An, noktanın çizgideki konumu gibidir. Ancak zaman-an ve çizgi-nokta arasındaki fark nokta çizgide bilfiil olarak vardır. An ise zamanda bilfiil olarak yoktur.³¹⁶ Aristoteles'e göre nokta çizginin parçası değildir; çünkü çizginin parçaları-çizginin bölünmesiyle elde edilen- iki çizgidir. Öyleyse an bir sınır olduğundan ötürü zaman değil, zamanın bir ilineği, ama sayı oluşturduğundan ötürü de bir sayıdır.³¹⁷ İskender ile Aristoteles'in nokta ve çizgi anlayışı farklıdır. Aristoteles noktayı çizginin bir parçası olarak görmezken, İskender, noktayı çizginin bilfiil parçası olarak görmüş ve aynı pasajda, çizginin noktalardan oluşmadığı gibi zamanın da anlardan oluşmadığını ifade etmekle neticede Aristoteles'in çizgi ve nokta düşüncesini yansıtmıştır.³¹⁸

Zaman ve an arasındaki münasebete dönersek, an zannîdir, bilfiil değildir; iki an arasındaki şey, zamandır. An, zaman değildir. Çünkü zamanın cüzleri de zamandır. An ise cüz değildir, bölünemez, ancak süreklilik kazandığında zaman olur. Zaman sürekli olduğunda, zannî bir şekilde seneler, aylar ve günlere bölünür. Bu şekilde zaman için zannî olarak anlar oluşur. Eğer zaman, bilfiil bölünürse zamanın cüzleri arasındaki süreler zaman olarak kabul

³¹⁴ Bkz. Aristoteles, age., (219b) s. 191; Afrudîsî, agm., s. 20-22. ; Taş, age., s. 115-116.

³¹⁵ Afrudîsî, agm., s. 21.

³¹⁶ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 20-21.

³¹⁷ Aristoteles, age., (220a19-21) s. 197.

³¹⁸ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 21.

edilmez. Gerçi zaman, bilkuvve olarak bölünüyorsa da bilfiil olarak tektir ve bölünemez. Zamanın birbirine eklenmiş anlardan oluşması doğru değildir. Ancak an süreklilik kazandığında zaman olur.³¹⁹ Zamanın geçmişten geleceğe doğru devam eden zannî anlar olarak görülmesi ve zamanın anlardan oluşan süreklilik olması anlayışı Kindî’de de mevcuttur.³²⁰

İskender, zamanın sonradan yaratılıp yaratılmadığı konusunda Aristoteles’in düşüncelerini dikkate almıştır ve bu konuda Aristoteles’in düşüncesini şu şekilde ifade etmiştir; “zaman yaratılmamıştır, çünkü başlangıcı ve sonu yoktur. Yaratılış ise zaman içinde gerçekleşmiştir.” Oldu, oluyor, olan, olmadı sözlerimiz zaman için kullanılır. Önce, sonra, ne zaman vb. sözlerimiz de böyledir. Eğer biri bu kelimeleri söylerse, bu zaman önceden yoktu. Çünkü o yaratılmıştır. Veya sonradan olmayacak. Çünkü o yaratılmıştır. O zaman o kişi zamandan önce başka bir zamanın, zamandan sonra da başka bir zamanın olmasını zorunlu kılmış demektir. Eğer önce, sonra, oldu, olmadı, olmasaydı gibi sözler bir zamanı gerektirmeseydi saat, gün, ay da zamanı gerektirmezdi. Zaman kendinde birdir, ancak tahminimize ve zannımıza göre düşüncemizde çoğalır. Öyle ki düşüncemize göre geçmiş zamanda oldu, gelecek zamanda olacak deriz. Bu, bizim düşüncemize göredir. Zaman ise kendinde birdir, devamlıdır ve sürekli.³²¹ Zaman üzerinde değişme ve dönüşme mümkün değildir. Belki bütün şeyleri zaman değiştirir.³²²

Görüldüğü üzere İskender, zamanla ilgili olan hareketi ezeli saydığı gibi, yine zamanla ilgili olan feleği de kadim saymıştır. Ona göre zaman, feleğe göre hareket eder. Çünkü zaman feleğin hareketinin saymış olduğu süredir. Zaman kadim olduğuna göre, zamanın sayıldığı hareket de kadimdir, hareket kadim olduğuna göre, hareketin ilgili olduğu felek de kadimdir. Neticede feleğin oluşunun ve bozulmasının olmayacağı ortadadır.³²³

Zamanın kadimliğinin, hareketin kadimliğine, hareketin kadimliğinin feleğin kadimliğine bağlanması anlayışı aynı şekilde İbn Sînâ’da da mevcuttur.³²⁴ Ancak Kindî’ye göre maddî cisimlere bağlı olan zaman sınırlıdır. Zira maddî cisimler sonludur, çünkü onlar sınırlı olmadıkça var olamazlar.³²⁵ Nitekim Kindî, *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinde Yeni-Platoncu Hristitan teolog ve cedelci John Philoponus’un Aristoteles’e ve Proclus’a karşı olarak ileri sürdüğü âlemin yaratılmışlığı konusundaki delillerinden faydalanarak zamanın ve

³¹⁹ Afrudîsî, agm., s. 21.

³²⁰ Bkz. Kindî, *Beş Terim Üzerine*, s. 284–285.; El-Ehvani, Ahmed Fuad, *Kindî*, Çev. Osman Bilen, Ed. M.M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe Baskının Ed. Mustafa Armağan, İnsan Y., İstanbul 1990 c.2, s. 44–45.

³²¹ Afrudîsî, agm., s. 24. Aristoteles, *Fizik* adlı eserinin sekizinci kitabının bir kısmında zamanın yaratılıp yaratılmadığı konusunu incelemektedir. Bkz. Aristoteles, age., s. 337–355.

³²² Afrudîsî, agm., s. 22.

³²³ Şehrazûrî, age., s. 182.

³²⁴ Alper, Ömer Mahir, *İbn Sînâ*, İSAM Y., İstanbul 2008 s.75-77.

³²⁵ El-Ehvani, 1990: 44-45.

dolayısıyla hareketin –zira hareket zamanın ölçüsüdür- bir başlangıca sahip olması gerektiğini ortaya koymuştur.³²⁶ Kindî, İskender’le zamanın tanımı konusunda aynı düşünceye sahip olsa da zamanın yaratılmışlığı konusunda İskender’in zamanı ve hareketi ezeli sayan görüşünden ayrılmıştır.

Zaman konusunda küçük farklılıklarla birlikte genel anlamda İskender, Aristocu zaman anlayışını yansıtmıştır. Kendi düşünceleriyle birlikte, Aristoteles’in *Fizik*’inin dördüncü kitabının on, on bir ve on ikinci bölümlerinden önemli gördüğü yerleri yorumlamıştır.³²⁷ Ancak bu yorumlar tamamen onu tekrar etmekten ibaret değildir. Örneğin zamanı tarif edenlerin tanımlarını sunuşu ve onları ele alışı Aristoteles’ten farklıdır, ancak meselenin özünde ona aykırı değildir.³²⁸

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

İskender, doğa felsefesinde sistemli bir felsefe ve özgün fikirler ileri sürmekten ziyade uzun dönem unutulmuş Aristocu fikirleri yeniden yorumlayarak gündeme getirmiştir. Ele almış olduğu problemlerden ve bu konudaki düşüncelerinden edindiğimiz neticeye göre, İskender’in tartışmış olduğu problemler, Aristoteles’in *Fizik* adlı eserinde incelemiş olduğu problemlerle paralellik arz etmektedir. Fakat İskender’in bu konudaki en önemli yönü Aristoteles’in onun yorumları vasıtasıyla tanınmış olması³²⁹ ve bu konuda İslam filozoflarını da etkilemiş olmasıdır.

3. İSKENDER AFRODİSİ’NİN AHLAK FELSEFESİ

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

İlk önce İskender’in Peripatetik gelenek içerisindeki konumunu belirleyelim. Sharples’e göre Peripatetizmin ahlak felsefesiyle ilgili yorumcular silsilesi üç temel gruba

³²⁶ Adamson, Peter, *Kindî ve Yunan Felsefe Geleneğinin Kabulü*, Ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Y., İstanbul 2007 s. 38.

³²⁷ Bkz. Aristoteles, *age.*, (217b28-224a17) s. 183–217.

³²⁸ Bkz. Aristoteles, *age.*, (218a30-218b18) s. 187.

³²⁹ Adamson and Taylor, *agm.*, s. 42.

ayrılır. Araştırmamızı ilgilendiren birinci grup, Aristoteles'ten başlayarak m. s. IV. yüzyıla kadarki dönemi kapsar. Bu dönemde Aristoteles'in *Nicomachean Ethics* (*Nikomakhos'a Etik*)ini açıklayan önemli yorumcular Theophrastus, Aspasius, Adrastus, İskender ve Themistius'tur. İskender, felsefe başkanlığı yaptığı dönemlerde Aristoteles'in felsefesini izlerken ahlak konusundaki görüşlerini de incelemiş ve ihtimamla üzerinde durmuştur. Felsefenin diğer alanlarında olduğu gibi etik alanında da Peripatetik geleneğe önemli katkıları olmuştur.³³⁰

Aristoteles'in ahlak felsefesini, İskender'e kadar, m.ö. III. yüzyılda Peripatetik düşünürlerden Theophrastus, m.s. II. yüzyılın ilk yarısında Aspasius ve m.s. II. yüzyılın sonlarında Adrastus ele almıştır. Bu yorumcuların eserleri Aristoteles'in *Etik*'inin çok az bir kısmını yansıtmıştır. Bu arada Aristoteles'in ve Theophrastus'un ahlak felsefelerini yorumlayan Adrastus'un eseri de kaybolmuştur.³³¹ Milattan sonra II. yüzyılın ilk yarısı ile IV. yüzyıl arasında İskender'den başka Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserini yorumlayan büyük bir yorumcu olmamıştır. Bu dönemde Aristoteles'in eserine düşünce ve metot yönünden en yakın görünüm arz eden eser, İskender'in ahlak felsefesine ilişkin ele aldığı ve 30 problemden oluşan *Ethical Problems* adlı eserdir.³³²

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

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

İskender, ahlak felsefesiyle ilgili görüşlerini problematik ve makale tarzında ortaya koymuştur. Eserin başındaki problemlerin isim listelerinin gösterdiği gibi koleksiyonlar oldukça müphem bir tarzda düzenlenmiş konular yığını içerir. Denemelerin bir kısmı problemleri ve çözümleri ortaya koymakta, ancak diğerleri Aristoteles'in metinlerindeki

³³⁰ Sharples, *Appendix; The Commentators. Alexander of Aphrodisias; Ethical Problems*, Cornell University Press, London 1990 s. 93.

³³¹ Sharples, *age.*, s. 5-6.

³³² Sharples, *age.*, s. 6.

problematik pasajların izahlarını içermektedir. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inde üzerinde durduğu bazı konuları ele almış, bazı konuları ise ihmal etmiştir. Bazı konuları özet olarak ele alırken, aynı ifadeleri farklı şekillerde tekrar tekrar zikretmiştir. Ayrıca sadece belirli metinlerin yorumları veya özetleri, belli fikirler için yapılmış tartışma koleksiyonları ve otuzuncu problemdeki doğa felsefesi ve metafiziğe ait madde-form ilişkisi gibi çözümlenmemiş daha geniş projelerin taslakları da vardır. Bu eserde Aristoteles'in fikirleri üzerinde yoğun bir şekilde durulması yanında düşünceler *Helenistik Felsefenin* diliyle ifade edilmiştir. Zira felsefeyi Helenistik ifadelerle anlatma o dönemin genel bir özelliğidir.³³³

3.1. İSKENDER AFRODİSİ'NİN AHLAK FELSEFESİNE İLİŞKİN İNCELEDİĞİ PROBLEMLER³³⁴

İskender, ahlak felsefesiyle ilgili düşüncelerini problem olarak ele almıştır. Bu problemlerin konu başlıkları şunlardır; 1. Problem: Hayatın iyi olmadığını söyleyen kimseye karşı itirazlar. 2. Problem: Bütün hazlar aynı değildir. 3. Problem: Adalet ve adaletsizlik, erdem ve kötülük arasında bazı orta (intermediate) durumlar vardır. 4. Problem: Bir "araç"ın karşıtı olmadığına dair yöneltilen itirazın çözümü; zenginlik fakirliğin karşıtıdır ve bu yüzden zenginlik bir araç değildir. 5. Problem: Hazzın genel anlamda cins olarak yorumlanmasının zorluğu ve hazzın ne iyi ne kötü ne de ilgisiz olmasına dair. 6. Problem: Ağrı anlamında olmayan acı bütün hazların karşıtıdır. 7. Problem: Eğer bütün acılar kendi doğasına özgü olarak kötülükse, niçin bütün hazların aynı şekilde kendi doğasına uygun olarak iyilik olduğu düşünülemez? 8. Problem: Erdem ne cinstir, ne bütündür. 9. Problem: Yanlış yapan insan yaptığı şeylerin kötü ve zararlı olduğunun bilgisine sahip olmadığı için bu tip eylemler yapar. 10. Problem: Erdemler için ve tersi için yaşayan insan.

11. Problem: İstemeyerek yapmak birçok anlama gelmez. Çünkü o hem bilgisizce hem de zorla yapmanın nedenlerini içerir. 12. Problem: *Nikomakhos'a Etik*'in üçüncü kitabından bir pasaj. 13. Problem: Haz ansızın yapılan etkinliğe uygundur. 14. Problem: Haz ve acı arasındaki bazı orta durumların varlığının saptanması. 15. Problem: Bilgisizlik, anlamının bilgelik olduğunun bilgisine sahip olmamaktır; bilgelik yapılacak veya yapılmayacak şeyleri anlamaktır. 16. Problem: Eğer bütün acılar kötü ise, o zaman bütün hazlar nasıl iyi olamaz? 17. Problem: İyi hazların sınıflamasına girenler. 18. Problem: Aristoteles, niçin *Nikomakhos Etik*'in birinci kitabında hazzı sona erdiren şeylere çok kötü demiştir. 19. Problem: Hazların

³³³ Bkz. Sharples, age., s. 1–5.

³³⁴ Bkz. Sharples, age., s. 15–16.

hepsi aynı çeşit değildir. 20. Problem: Bir kimse her eylem ve her düşünme tarzında yararı elde edemez.

21. Problem: Utanmaya Dair. 22. Problem: Erdemlerin biri diğerini gerektirir. 23. Problem: Aristoteles’e göre eğer haz doğal durumun engellenmemiş bir etkinliği ise mutluluk nasıl haz olamaz? 24. Problem: Erdemler nasıl kendi değerlerinden dolayı değerlidir? 25. Problem: Erdemi tanıma ve tanımlamanın önemiyle ilgili özet bilgiler. 26. Problem: Güzellik hazla ilgili değildir. Fakat hangi şey için haz güzelliiktir? 27. Problem: Ahlaki erdemler niçin ortadır? 28. Problem: Erdemin cins ve bütün olup olmadığına dair. 29. Problem: Aristoteles’in *Nikomakhos Etik*’in üçüncü kitabındaki “kötülükler bizim kontrolümüzde olduğu gibi erdemler de aynı şekildedir” pasajının yorumu. 30. Problem: Eğer karşıtlar karşıtlardan meydana gelirse ve buna göre adalet adaletsizlikten, adaletsizlik de adaletten oluşursa, aynı çıkarım erdem ve kötülüklerin durumunda nasıldır?

Konular yüzeysel olarak ele alınmış, problemler arasındaki ilişkilerde, konularda ve çözümlemelerde devamlılık yoktur. Konular genel olarak hayat, insan, irade, düşünmek, tercih, mutluluk, iyi, yarar, değer, güzellik, haz, acı, sanat, yeti, erdem, orta, ölçülülük, araç ve amaçla ilgilidir. Biz burada İskender’in ahlak felsefesini bütün olarak yansıtabilmek için değindiği konulardan ziyade üzerinde daha fazla yoğunlaştığı konulardan söz edeceğiz.

3.1.1. İnsan Doğası ve Kötülük Problemi

Ahlak felsefesi tarihinde insan doğasına ilişkin çeşitli görüşler vardır; bazı düşünürler insan doğasının olumlu gizil güçlerle, iyi özelliklere haiz ve toplumsal olarak var olduğunu; bazıları insan doğasının boş ve esnek olduğunu, sonradan yapılandırıldığını; bazıları da insan doğasının bencil, saldırgan, anti-sosyal ve kötü olduğunu, asla değiştirilemeyeceğini ifade etmişlerdir. İnsan doğasının toplumsal olduğu ve potansiyel olarak iyi olduğu, kendini gerçekleştirme gücüne sahip olduğu fikrini savunanların ilki ise Aristoteles’tir.³³⁵

Aristoteles, insan doğasının kötü olmadığını, erdemli davranışların alışkanlıklar neticesinde elde edildiğini savunmuştur.³³⁶ İskender’e gelince, Aristoteles’in düşüncelerini takip ederek, insan doğasının nasıllığı problemini ele almıştır. Ancak ondan farklı olarak iyilik ve kötülük açısından, ilk önce çocukların durumlarını göz önünde tutarak meseleyi tartışmaya başlamıştır. Bu konuda tartıştığı felsefe ekolü Stoacılık’tır. Stoacıların insan doğası ve çocuklara ilişkin birinci iddiası, çocuklar akıllı varlıklar değildir, zamanla akıllı bir

³³⁵ Bkz. Honer, Stanley M. and Hunt, Thomas C. and Okholm, Dennis L., *Felsefeye Çağrı*, Çev. Hasan Ünder, İmge Kitabevi, 2. Basım, İstanbul 2003 s. 374–399. ; Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Y., İstanbul 2004 s. 99–101.

³³⁶ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, Çev. Saffet Babür, BilgeSu Y., Ankara 2007 (1103a15 vd.) s. 29–30.

hale gelirler. Öyle ki akılsız veya mantıksız olan çocuklar, ne erdem ne kötülük ne de bunların ortası bir duruma sahiptir. Bu nedenle onlara dürüst veya dürüst değildir denilemez. İkinci iddiaları, çocuk doğasının kötü olduğuna dairdir. Ancak bu iddia onların tamamına değil, bazılarına aittir.

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

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

Bununla birlikte İskender de çocukların irrasyonelliklerini kabul eder ancak onun düşüncesi Stoacılardan farklıdır. Ona göre aslında çocukların irrasyonelliklerinden ziyade rasyonellik ve kötülük arasında bazı orta durumları vardır. Çocuklar diğer varlıklar gibi aynı şekilde irrasyonel varlıklar olmadıkları gibi erdem veya kötülük yapmaya da muktedir değillerdir. Çünkü herhangi bir niteliğe sahip değillerdir.³³⁷ Görüldüğü üzere İskender yukarıdaki ifadelerinde bir taraftan çocukların erdem ve kötülüğe sahip olmadıklarını, diğer taraftan çocukların rasyonellik ve kötülük arası bazı orta durumlara sahip olduğunu ileri sürmüştür. Demek ki çocuk erdeme ve kötülüğe sahip değildir, ancak kötülük ve rasyonellik arasında orta bir duruma sahiptir. Bu husus da çocukların ilk zamanlarında nötr olduğunu göstermektedir.

Biraz önce ifade edildiği üzere çocuklar, ne erdemlere ve kötülüklere sahiptir ne de insan dışındaki diğer varlıklar gibi irrasyoneldir. Çocuklar, ilk dönemlerinde irrasyoneldir ancak zamanla rasyonellik niteliğine sahip olurlar. Bu nedenle onların irrasyonelliğini diğer

³³⁷ Bkz. Aphrodisias, Alexander, *Ethical Problems*, Cornell University Press, London 1990 s.22.

varlıkların irrasyonellikleri ile karıştırmamak gerekir. Diğer varlıkların irrasyonellikleri kalıcıdır. Çocukların irrasyonellikleri ise aslında orta bir durumu yansıtır ve geçicidir. Stoacıların söyledikleri gibi çocukların kötü oldukları kabul edilse bile, kötülük ya karşıtına dönüşür ya da bilkuvve aşırılığa doğru gider. Ancak çocuklarda kötülükten erdeme dönüşecek bir durum ve hal olduğundan kötülük karşıtına (erdeme) dönüşür. Halbuki irrasyonel varlıkların hiçbirisinde kötülükten erdeme dönüşecek bir özellik yoktur.³³⁸

Stoacılara göre kötülük insanın doğasındadır ve bütün insanlar kötü olarak doğmuştur. Bu nedenle kötülük insanın doğasıdır. Stoacıların bu zannına karşılık İskender, karşıtılık prensibinden yola çıkarak çocukların kötü olmadıklarını savunmaya çalışır ve şöyle der; bir şeyin karşıtı da doğaldır. Doğal olmasaydı, adalet ve erdem insanlar için doğal olmazdı. Eğer bir şeyin karşıtını düşündürmesi ve var kılması saçma ise, dürüst olmayan insanın dürüst olmaması kendi doğası olarak kabul edilirdi. Diğer taraftan doğanın karşıtı olan şeye doğal olmayan (*unnatural*) denirse, o zaman adalet ve erdem insanlar için doğal olmayan bir şey olurdu. Bu söylediğimiz saçma ise, onların dediği gibi, tam tersine, adaletsiz insan adaletsizliği meydana getirmek zorunda kalırdı. Hâlbuki adalet vardır ve adaletsizlikten değişerek oluşan bir durumdur.³³⁹ Bize göre İskender, “kötülük insanın doğasındadır” diyen Stoacıların yanıt vermenin yanında, daha önce var olan Yahudiliğin ve kendi zamanında hızla yayılmakta olan Hıristiyanlığın, insan doğasının karanlık olduğuna ve değiştirilemeyeceğine, sadece Tanrı’nın inâyetiyle değişebilir olacağına dair iddialarına da cevap vermiş olabilir.³⁴⁰

İskender’e göre insan, diğer varlıklardan daha değerlidir. Diğer varlıkların hiçbirisi erdemli olma kapasitesine sahip değildir. İnsanın sahip olduğu iyilik kapasitesi diğer varlıkların sahip olduğu değerli şeylerden daha iyi bir durumdadır. İnsanî erdemlerde “orta” vardır ve ortada da doğrunun ve yanlışın temeli vardır. Bu nedenle insan kötü ve yanlış yapabilme kapasitesine sahiptir ancak yine de kötülük yönünden insan varlıkların en kötüsüdür denemez. Çünkü bir şeyi seçmek veya bir şeyden kaçmak meleke olarak iyiliğe haiz olan insanın kararına bağlıdır.³⁴¹ Tercih ve karar insana ait olduğu için de insan doğası bütünsel olarak kötü görülmez, o zaman kötü ve yanlıştan tarafa tercihini kullanana kötü denebilir.

Epikürcüler âlemin kötülüklerle dolu olduğunu iddia etmişler ve bu nedenle de tanrıların yokluğunu veya insanlarla hiç ilgilerinin olmadığını, uzak ikametgâhlarında mutlak bir zevk hayatı sürdüklerini, insanların sefaletli hallerinden hiç etkilenmediklerini ileri

³³⁸ Aphrodisias, age., s. 23.

³³⁹ Aphrodisias, age., s. 21.

³⁴⁰ Bkz. Honer, Hunt and Okholm, age., s. 377.

³⁴¹ Aphrodisias, age., s. 18.

sürmüşlerdir.³⁴² Stoacılar da âlemde kötülüğün olduğuna inanmışlar, ancak kötülük problemi onların tanrılarına karşı inançlarını sarsmamıştır.³⁴³ İskender, “hayat ne iyidir ne kötüdür”, “şeylerin yetileri iyi ve değerlidir”, “yetinin olduğu yerde netice kötü olmaz, şayet olursa bazı talihsizlikler nedeniyle olur.”³⁴⁴ demesi zamanında çok tartışılan kötülük probleminde, kötülüğü arızî bir şey olarak gördüğünü, aslında hayatın ve bütün oluşların mümkün olanların en iyisi olduğu düşüncesinde olduğunu göstermiştir.

Aristoteles, insan doğasının olumlu özelliklere sahip olduğunu ifade etmiş, ancak *Nikomakhos’a Etik*’inde kötülük problemine değinmemiştir.³⁴⁵ İskender ise insan doğasının olumlu özelliklere sahip olduğu konusunda onunla hem fikir olmuş, ancak onun ele almadığı kötülük problemi üzerinde de bir hayli durmuştur. Bu düşünce onun kendine özgünlüğünden, zamanının problemleriyle ilgilenmesinden ve Stoacılar cevap vermesinden kaynaklanmıştır.

3.1.2. Amaç ve Araç

Ahlak felsefesinde kendisi olarak değerli ve önemli olana *amaç (telos)*, kendisi olarak değil de ancak hedeflere ulaştırmaya yardım ettikleri için değerli ve önemli olana da *araç* denmiştir. Doğal olan ve olmayan her şeyin bir amacı vardır. Ancak İskender’e göre amaç, kendi kendine bilinemez. Amacın bilgisi, amaca katkıda bulunan şeylerin ve amaç uğruna yapılan etkinliklerin bilinmesiyle mümkündür. Bu nedenle ahlak felsefenin başında ilk önce amacın ne olduğunun ortaya konulması gerekir.³⁴⁶

Yapılan eylemlerdeki etkinliklerin belli şeyler uğruna yapılması, o şeylerin *amacını* gösterir. Buna göre yapılan her etkinliğin bir amacı vardır. Amaç, kendisi için yapılan etkinliklerden daha iyidir. İnsanın amacı, erdemli bir insan olmaktır. İnsan bu gaye uğruna yaşar. İyi insan olmak da insanın bütün erdemlere sahip olması anlamına gelir.³⁴⁷

Amaç açısından kazanılması gereken ahlakî erdemler bir bütündür. Erdemlerin tamamının kazanılmasında düşünmenin, irade hürriyetinin ve tercih hakkının etkin olması gerekir. İrade, düşünme ve tercih hakkının kullanımı neticesinde “doğru amaçlar” bütünü ortaya konur. Bilgelik ve ahlakî erdem tarafından da “doğru tercihler” belirlenir. Aristoteles’e göre bilgelik ve erdemin olmadığı yerde tercih, doğru tercih değildir. Nitekim bilgelik,

³⁴² Bkz. Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Y., 5. Basım, İstanbul 1998 s. 89–90.

³⁴³ Bkz. Weber, age., s. 95.

³⁴⁴ Aphrodisias, age., s. 16-18.

³⁴⁵ Bkz. Fahri, age., s. 124.

³⁴⁶ Aphrodisias, age., s. 63.

³⁴⁷ Aphrodisias, age., s. 39.

amacı belirler; erdem, amaca ileten şeyleri uygulamayı gösterir.³⁴⁸ İskender, doğru tercih konusundaki düşüncelerinde büyük oranda Aristoteles'ten etkilenmiştir.³⁴⁹

İskender'e göre insanın en büyük amacı, iyiliklerin kemali olarak mutluluğu elde etmek ve mutlu olmaktır.³⁵⁰ Mutlu olmak için ise erdemli olmak ve kendisine uygun etkinlikleri yapmaya devam etmek gerekir.³⁵¹ Erdem *kendisi olarak* değerli ve önemli olduğu için erdemli olmak amaçtır. Erdemlere ulaşmamızı sağlayan bedensel, ekonomik, toplumsal ve siyasi iyilikler ve sanatsal faaliyetler ise araçlardır. Bunlar değer ve önemlerine değil de yararlarına binaen tercih edildiği ve erdemli olmamıza yardımcı oldukları için araçlardır. Nitekim erdemler kendileri olarak tercih edilirler, araçlar faydalarına binaen tercih edilirler.³⁵² Araçların faydaya göre tercih edilmesi onların tamamen önemsiz olduğunu göstermez aksine onlar insanın mutlu olmasına çok büyük katkılar sağlar.

Erdemin amaç mı araç mı olduğu hususu ahlak felsefesi tarihinde tartışılan bir husustur. İskender'e göre erdemler kendisi olarak değerli amaçtır. Epicüros (m.ö. 341–270) açısından ise erdemler, doğru bir yaşayış için araçtır; araç olmakla bir anlam ve değer kazanırlar. Aksi halde onların başlı başına bir ereği yoktur. İnsanın mutlu olmasına yardımcı olmaları, hizmet etmeleri ölçüsünde bir değer taşırlar. Yalnızca hazzın araçları veya onlara özdeş şeylerdir.³⁵³ Neticede ikisi için de erdemler değerli ancak İskender için gayesel neden, Epicüros için araçsal nedendir.

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

3.1.3. Haz ve Acı

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in yedinci kitabında hazzı engellenmemiş doğal bir etkinlik olarak tarif etmiştir.³⁵⁴ İskender de Aristoteles'in haz tarifine bağlı olarak, hazzı

³⁴⁸ Aphrodisias, age., s. 64.

³⁴⁹ Aristoteles, age., (1098a16–17, 1099a31) s. 18, 21.

³⁵⁰ Aphrodisias, age., s. 63.

³⁵¹ Bkz. Aristoteles, age., (1098a16) s. 18.

³⁵² Aphrodisias, age., s. 61.

³⁵³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 4, s. 139-140.; Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Y., Konya 2000 s. 294.

³⁵⁴ Krş. Aphrodisias, *Ethical Problems*, s. 45. ;Aristoteles, age., (1153a14) s. 150.

engellenmemiş doğal etkinlik, acıyı da engellenmiş doğal etkinlik olarak tanımlamıştır. Ayrıca “engellenmiş doğal etkinlikler acılara neden olur” diye de açıklama yapmıştır.³⁵⁵

İskender, haz ve acı konusuna *Ethical Problems* adlı eserinin birçok yerinde değinmiştir. İlk önce hazları Epikürcüler gibi³⁵⁶ doğal olan ve doğal olmayan olarak iki kısma ayırmıştır. Ona göre doğal olan hazlar doğal olan etkinlikleri, doğal olmayan hazlar ise doğal olmayan etkinlikleri izler. Her varlığın tabii etkinlikleri olduğu gibi insanın da doğal olarak gerçekleştirdiği belli etkinlikleri vardır. Nitekim insanlarda olduğu gibi hayvanlarda bile tabii etkinlikler vardır.³⁵⁷

Her varlık için doğal hazlar vardır ancak her varlığın hazları kendisi gibi farklılık gösterir; bazılarının hazları doğal, bazılarınıninki daha az doğaldır. İnsanın etkinlikleriyle ilgili olarak, iyi insan her şeyden önce insandır; doğal bir durumdadır. İnsanın kendisi doğal olduğu için hazları da doğal ve hoş olan şeylerle ilgilidir. Doğal olmayan ve kabul edilmeyen hazlar ise kayıtsız şartsız hoş olmayan şeylerdir. Doğal olmayan, doğaya aykırı olan şeyler ne hazdır ne iyidir ne de ilgisizdir. Gerçi ilgisiz şeyler, doğal olan şeyler arasında da yer almaz.³⁵⁸ Buna göre ilgisiz, doğal olan ve doğal olmayan hazlarla ilgili olmadığı gibi, hazla da acıyla da ilgili değildir. Zira onlar iyi veya kötü diye nitelendiremediğimiz etkinlikleri izler.³⁵⁹

İskender’e göre haz, ansızın ortaya çıkan etkinliklere özgüdür ve kendisini takip eden etkinliklere bağlıdır. Bu nedenle bütün hazlar tek çeşit değildir; bazı hazlar arttırıcı nitelik taşır. Sözelimi geometriden hoşlananlar geometriyle ilgili etkinliklerde bulunurken, lir çalmaktan hoşlananlar lirle ilgili etkinliklerde bulunurlar. Bütün hazlar aynı olsaydı, geometriden hoşlanma ile ilgili hazzın diğer hazla ilgili etkinlikleri de kapsamı gerekirdi.³⁶⁰ Demek ki bir etkinlikten meydana gelen haz, başka bir etkinlikten meydana gelen hazla aynı değildir.

Haz, arzu ve etkinlik ilişkisini kısaca özetlersek, hazların kendisinden kaynaklandığı arzular, hazzın bağlı olduğu etkinliklerden ziyade hazla daha çok yakından ilgilidir. Arzu, hazzı istemektir. Zira haz arzu tarafından tercih edildikten sonra etkinliğe eşlik ve iştirak eder. Fakat her ne kadar arzu, haz ve etkinlik arasında çok yakın korelasyon kurulsa da haz, arzudan ve etkinlikten farklıdır.³⁶¹

Hazlar hem çeşitlilik yönünden hem de nitelik yönünden birbirinden farklı olduğuna göre hazlardan birinin diğerini ortadan kaldırması mümkün müdür? İskender’in bu konudaki

³⁵⁵ Aphrodisias, age., s. 45.

³⁵⁶ Arslan, age., s. 137.

³⁵⁷ Aphrodisias, age., s. 27.

³⁵⁸ Aphrodisias, age., s. 28.

³⁵⁹ Bkz. Aphrodisias, age., s. 26–27.

³⁶⁰ Aphrodisias, age., s. 43. Lir, kaynağı mitolojik çağlara dayanan kırıltılı bir çalgıdır.

³⁶¹ Aphrodisias, age., s. 19.

cevabı olumlu yöndedir. Ona göre aslında birbiriyle aynı tarz üzere olan şeyler birbirine zarar veremez. Nitekim beyaz, beyazla nitelenen beyaza zarar veremez. Ancak aynı tonda olmayan hazlar birbirine zarar verebilir ve biri diğerini yok edebilir. Çok arzulu insanlardan kaynaklanan hazlar, daha az arzulu insanlarla ilgili hazlara zarar verebilir. Kişiye göre bir tiyatrodaki bir komedi oyununda çok iyi performans gösteren birinden edinilen haz, bonbon yiyenin elde ettiği hazzı yok edebilir.³⁶² Açıkçası İskender, hazlardan birinin diğerini yok etmesini hazların tercihinin neden olan arzuların kuvvetlilik ve zayıflık özelliğine bağlamaktadır. Böyle olunca da kuvvetli arzudan kaynaklanan haz, zayıf arzudan kaynaklanan hazzı yok etmektedir.

Hazla ilgili hazza özgü bilgileri verdikten sonra şimdi de İskender'in acı konusuna, haz ve acı ilişkisine bakışını inceleyelim. Bu konuda acı ve sızı arasında fark var mıdır? Bütün hazlar acının karşıtı mıdır? Haz ve acının ortak noktaları nelerdir? gibi sorulara yanıt aranmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere acı engellenmiş doğal ekinliktir. Ona göre ağrı, bedensel bir eleme işaret eder. Bunlar acının özel bir çeşididir. Ancak kayıtsız şartsız acı değildir. Genel anlamda acı, ruhun belirli bir tabiatıdır, ruhun bazı huylarının bozulmasıdır.³⁶³ Diğer taraftan üzüntü, ruhun bozulmasını ifade eden acıdan daha geneldir. Zira acı, üzüntünün bir çeşidi sayılır.³⁶⁴

Genel olarak, bütün hazlar bedensel ve ruhsal dinlenmeleri ve rahatlamları (ataraksia) oluşturur. Ağrı veya sızı bedeninin bazı ağrılarına işaret ederken acı ise ruhun daralmasıdır. Kayıtsız şartsız hazzın karşıtı acıdır. Nitekim ağrı ve sızı formundaki acı, hazzın belli türlerinin karşıtı olabilir, fakat hepsinin karşıtı olamaz.³⁶⁵

Hazların belli etkinlikleri izlediği gibi, acıların da bazı belli etkinlikleri izlediğini varsaymak makul görünmektedir. Hazlara karşıtlıklarından dolayı değil, ancak etkinliklerin değerinden dolayı bazı acılar tercih edilir, bazılarının kaçılır. Bu nedenle güzel etkinlikleri izleyen acılar tercih edilir. Çirkin etkinlikleri izleyen acılardan kaçılır.³⁶⁶ Aslında burada etkinlikler önemlidir. Güzel etkinlikler acı da verse tercih konusu, çirkin etkinlikler ise, zaten tercih konusu olmadığı gibi, bir de onu izleyen acı olması herhalde hiç istenmemesini gerektirmektedir.

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

³⁶² Krş. Aphrodisias, age., s. 59.; Aristoteles, age., (1175b1-1176a30) s. 203-204.

³⁶³ Aphrodisias, age., s. 28.

³⁶⁴ Bkz. Aphrodisias, age., s. 31.

³⁶⁵ Aphrodisias, age., s. 30.

³⁶⁶ Bkz. Aphrodisias, age., s. 31.; Aristoteles, age., (1173a) s. 196.

kaçarlar. O halde haz iyidir; acı kötüdür.³⁶⁷ İskender’de ise hazların tamamı iyi olmadığı gibi, acıların tamamı da kötü değildir. Hâlbuki Epikürcülere göre hazların tamamı iyi, acıların tamamı da kötüdür. Bu çerçevede Epikürcülere hazcılar (hedonists) denmiştir. Ancak İskender’in hazla ilgili düşüncelerine baktığımızda ona hedonist dememiz çok zordur.

3.1.4. Yarar

Bazı ahlak düşünürleri bir şeyi haz verici olduğundan, bazıları güzelliğinden, bazıları yararından, bazıları doğruluğundan dolayı tercih etmiştir. İskender ise bir şeyi güzel, yarar ve haz açısından tercih etmiştir.³⁶⁸ İskender, güzellik konusunu başat bir problem olarak ele almadığı için ona değinilmedi. Haz konusundaki düşünceleri ise biraz önce ifade edildi. Burada ise yarar konusu ele alınacaktır.

Her etkinlikte ve öğrenme eyleminde bulunan kimse, yararı ister ve yararlı (useful) olanı öğrenmeyi düşünür.³⁶⁹ Yararlı olan şey “değerli” (valuable) dir; zira değerli olan bazı iyilikleri ortaya çıkarır. Yararlı olan şey tarafından meydana getirilen her şey yararlı olur ve ileride başka bir yararın oluşumuna da referans olur. Zira yarar, yarar üretir. Yararlı bir şey tarafından meydana getirilen her şeyin kendisi de bizzat yararlı sayılır. Yarar veren şey yararlı olmak üzere varlığını sonsuza kadar devam ettirir. Ancak yarar, iyi ve değerli olma vasfını sonsuza kadar devam ettiremez.³⁷⁰

Yararlı olan bir şey başka bir şeyin yararı için meydana gelirse kendi değerinden ve ayrıca iyi olan niteliğinden uzaklaşır. Zira kendi adına iyi ve değerli olan her şey başka bir şeyden elde edilen iyilikten daha iyidir.³⁷¹ Buna göre İskender, yararın yarar üretmesiyle, başka şeyin yararı için meydana gelmeyi ayırmıştır.

Bedensel, ekonomik, toplumsal ve siyasi iyilikler ve sanatsal faaliyetler yararlarına binaen tercih edilirler. Ama ahlakî erdemler kendileri değerlidir ve yararlarına binaen tercih edilmezler, kendileri olarak tercih edilirler. Ancak bu, onların yararlı olmaması anlamında değildir. Zira onlar, insanın en büyük iyiliği olan mutluluğa ulaşmalarını sağlayan en büyük yarardır.³⁷²

Tanrılarla (*gods*) ilgili olarak onlar etkinliklerini yarara göre oluşturur demek saçmadır. Tanrılar, yarar ve benzeri şeylere ihtiyaç duymazlar ve her şeyin ötesindedirler.

³⁶⁷ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Y. 6. Basım, Ankara 2002 s. 137.: İskender’e göre bir insanın aynı anda hem haz duymasının hem de acı hissetmesinin mümkün olduğuna ilişkin olarak bkz. Afrudîsî, İskender, *Fî Ennehû kad Yümkinü en Yeltezze’l-Mültezzü ve Yahzenehû Mean ala Ra’yi Aristû*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristû Inde’l-Arab*, Mektebeti’n-Nahdiyyeti’l-Mısıriyyeti, Kahire 1947 s. 283.; Aristoteles, age., (1172a18-1181b23) s. 194–216.

³⁶⁸ Aphrodisias, age., s. 51. Aristoteles de bu konuda güzel, yarar ve hazzın tercih konusu olduğunu söylemiştir. Aristoteles, age., (1104b32–34) s. 33.

³⁶⁹ Krş. Aphrodisias, age., s. 52.; Aristoteles, age., (1176b25–30) s. 205.

³⁷⁰ Aphrodisias, age., s. 53.

³⁷¹ Aphrodisias, age., s. 53.

³⁷² Aphrodisias, age., s. 61.

Yararla ilgili ifade edilen durumlar tanrılar için geçerli değildir. Tanrılarla ilgili izahlara benzer bir şekilde, insanın da ciddi etkinliklerinin amacının ve hayatlarının tamamının eğlence olduğunu söylemek saçmadır. İnsan, anlama kapasitesi ve gerçekleri kavrayış gücü yönünden diğer varlıklardan farklıdır. İnsanın amacı insan olma konumuna göre etkinliklerde bulunmaktır. Bu nedenle hayatı ve amacı eğlence olamaz. Kölelerin karakterlerinde ise her şeyi yapmak, hayatlarını eğlenceye harcamak, tutsaklıktan özgürlüğe çıkmak, değerli ve ciddi hiç bir etkinlik yapmamak vardır.³⁷³ Aristoteles'te de görüldüğü üzere³⁷⁴ İskender'in de burada kölelere karşı bakışı aynı şekildedir. Bu da Aristoteles'ten İskender'e kadar İlkçağdaki Peripatetik geleneğin kölelere bakış açısının devamlılığını göstermesi açısından önemlidir.

3.1.5. İrade Etmek ve Düşünmek

Ahlak felsefesinde bir davranışın erdem sayılabilmesi için akıl ve hür irade ile düşünme neticesinde tercih edilmesi gerekir. Tercih edilen etkinlikler, İskender tarafından, *isteyerek yapılan* ve *istemeyerek yapılan* diye iki kısma ayrılmıştır. Ona göre tutku ve arzuyla yapılan etkinlikler bizim kontrolümüzde olan ve isteyerek yapılan etkinliklerdir. Eğer rasyonel ve mantıklı olarak, etkinliklerin istemeyerek yapılacağını söylemek saçma ise, o zaman rasyonel olarak bazı etkinlikleri tercih etme, bazı etkinliklerden kaçınma hakkına sahibiz demektir. Bu nedenle tutku ve arzuyla yapılan etkinlikler istemeden yapılan etkinlikler değil, aksine irade ile tercih neticesinde ortaya konan etkinliklerdir. Tercihsel etkinlikler irade etmekle gerçekleşen ve isteyerek yapılan etkinlikler olduğundan bizim kontrolümüzdedir. Nitekim irade hem isteyerek yapmayla hem de bir şey hakkında önceden iyice enine boyuna düşünmekle (*deliberation*) ilgilidir. İrade, iyice enine boyuna düşünülen nesnelerle ilgili olunca enine boyuna düşünülen etkinlikler, tercih nesneleri haline gelmiş olurlar.³⁷⁵

Bir eylem ya isteyerek yapmak ya da zorla yapmak neticesinde ortaya çıkar. İsteyerek yapan, hem bizzat kendi içinden eylem yapmayı ister hem de gerçekleri bilir. Kendi içinden istemesi zorlamayı, bilmesi de bilgisizliği reddeder. İsteyerek yapmak, istemeyerek yapmanın her iki bölümüne de karşıt olduğu için ikisinin bir arada olması mümkün değildir. Bir eylem yapanın ve zorlama altında bir şeyi yapmak zorunda kalan kişinin, gerçeklerin bilgisizliği nedeniyle yanlış bir şey yapması mümkündür. Bilgisizlik veya gerçeklerin bilgisizliği nedeniyle bir etkinlikte bulunmakla, zorlama ile istemeyerek eylemde bulunma aynı kategoride değerlendirilmez.³⁷⁶ Bilgisizlik insanın kendisinden, zorlama dış etkenlerden

³⁷³ Krş. Aphrodisias, age., s. 54. ; Aristoteles, age., (1176b18-1177a10) s. 205–206.

³⁷⁴ Aristoteles, age., (1161b) s. 169.

³⁷⁵ Aphrodisias, age., s. 79.

³⁷⁶ Aphrodisias, age., s. 41.

kaynaklanır. Bu nedenle bilgisizlik neticesindeki yanlış etkinlik cezayı gerektirirken, zorlama sonucu yapılan etkinlik cezayı veya kınamayı gerektirmez. Zira *Pittacus of Mytilene*³⁷⁷ sarhoşluktan kaynaklanan yanlış etkinlikler için iki kat ceza gerektiğini ortaya koymuştur.³⁷⁸

Zorla yapılan eylem, yapanın ya da maruz kalanın dışında bulunan ve hiçbir payı olmadan yapılan eylem olarak görülür.³⁷⁹ Aristoteles hiçbir katkıda bulunmadan eylemde bulunan kişi ile hiçbir katkıda bulunmadan zorla eylemde bulunmaya maruz kalan kimseyi ayırt etmiştir. Hiçbir katkısı olmadan eylemde bulunmaya “o zorlama ile yaptı” demiş, zorla yaptırılan kimseye ise “o zorlamaya maruz kaldı” demiştir. Aristoteles’in zorlamayla kastettiği başlangıcı dışarıda olanın nedenine işaret etmektedir. Eylemde bulunan herkes kendisi dışında bir amaç için eylemde bulunur. Ereksel neden ve eylemin ne için yapıldığı bütün eylemlerde dış kaynaklıdır. Bir şeyi yapmaya zorlanan kimse eylemleri gerçekleştirmede zor altında bulundurulduğu için kendisine ait bazı amaçlara sahip değildir.³⁸⁰

İsteyerek yapmak ve istemeyerek yapmayı karşılaştırsak, haz ve tutkuyla eylemde bulunan kimse ile zorlamayla eylemde bulunan kimsenin etkinliği aynı değildir. Çünkü isteyerek yapan kendi arzusuyla hareket etmekte, dışarıdan bir zorlamaya maruz kalmamaktadır. Bu nedenle amacını ve gayesini kendisi oluşturmaktadır.³⁸¹ Zorlamayla etkinlikte bulunan kimse ise hür iradesiyle amacını belirleme gücünden yoksundur.

3.1.6. Erdem

Duygulara ve etkinliklerde aşırılığı ve eksikliği olmayan, ölçülü ve orta davranışlara *erdem (virtue)* denir. Aşırılık ve eksiklik ifade eden davranışlar ise kötülük kabul edilir. Zira erdem, kötülüğe (evil) benzemez ve kötülüğün her çeşidine karşıttır.³⁸² Erdem, tam anlamıyla sağduyu halinin en iyi durumunu ifade eder.³⁸³

Erdemler hususunda ilk tartışma, insan doğası sorunuyla ilgili olarak erdemlerin yaratılıştan mı yoksa alışkanlıklardan mı kaynaklandığı hususudur. Platon, erdemlerin yaratılıştan olduğunu kabul etmiş, Aristoteles ise erdemlerin alışkanlıklardan yani sonradan kazanıldığını ifade etmiştir. İskender, bu tartışmada Aristoteles’in düşüncelerini yansıtmaktadır. Ona göre insan doğduğunda erdem ve kötülük arası orta bir istidâtla var olur.

³⁷⁷ Pittacus, İlkçağ düşünürüdür. Yedi bilgeden biridir. Midilli adasında yaşamış ve orada on yıl yöneticilik yapmıştır. Ahlakî öğütleri vardır. Bkz. Çubukçu, İbrahim Ağâh, *Ahlak Tarihinde Görüşler*, AÜİF Y., Ankara 1984 s. 3.

³⁷⁸ Krş. Aphrodisias, age., s.77.; Aristoteles, age., (1110b24-1111a2, 1113b30-1114a3, 1114a31-b32) s. 46, 54-56.

³⁷⁹ Krş. Aphrodisias, age., s. 41.; Aristoteles, age., (1110a1-3) s. 44.

³⁸⁰ Aphrodisias, age., s. 42.

³⁸¹ Aphrodisias, age., s. 43.

³⁸² Bkz. Aphrodisias, age., s. 40.71.

³⁸³ Krş. Aphrodisias, age., s. 34.; Aristoteles, age., (1130a9, 1144a5) s. 93.127.

Orta istidât, eğitim, deneyim ve zamanla erdeme dönüşür.³⁸⁴ Demek ki erdemlerin kazanımı yaratılıştan değil, sonradan kazanımlara bağlıdır.

Erdemler kendisi olarak değerli midir? Onları, kendisi olarak değere haiz oldukları için mi yoksa başka bir nedenden dolayı mı tercih ederiz? İskender’e göre “erdemler ve onlara ait duygular ve etkinlikler, başka bir nedenden veya referanstan dolayı değil, *kendisi olarak* tercih edildiği için değerli ve önemlidir. Çünkü erdemler, aşırı duygulardan ve etkinliklerden uzak, ölçülü ve orta olarak tercih edilen değerlerdir. Nitekim orta olan cesaret, ölçülü korku ve ölçülü gözü karalılıktır. Cömertlik ve ihtişam³⁸⁵ para almada ve vermede ölçülü eylemlerdir. Yüce gönüllülük değerle uyum içerisinde ve değerle uyum içerisinde olduğu düşünülen güzelliklerin tercihidir. Adalet, toplumun ve şehir devletinin korunmasını sağlayan kendisi olarak tercih edilen önemli bir etkinliktir. Bu erdemlerin ana özelliğinde kendisi olarak tercih edilmek vardır.³⁸⁶

Erdemlerin değeri hususunda haz konusuna bakarsak, haz kendisi olarak tercih edilir. Ancak haz konusunda kendisi olarak iyi olan hazlar tercih edilir ve değerlidir. Keder veren ve yüz kızartıcı hazlar ise önemsizdir. Güzelliğe gelince kendisi olarak tercih edilmez,³⁸⁷ haz için tercih edilir. Her hazzın güzel olduğunu söylemek ise yanlıştır. Bu nedenle hazzın izlediği iyi etkinlikleri ifade eden güzellikler tercih edilir.³⁸⁸

Ahlâkî erdemlerin *orta* olma sorunu vardır. Sözelimi Stoacılar ahlakî erdemlerin orta olduğunu kabul etmemiştir.³⁸⁹ İskender ise ahlaki erdemlerin orta olma hususunu önemsemiş ve “ahlaki erdemler niçin ortadır?” sorusuna dikkatle cevap vermiştir: Ahlâkî erdem, duygu ve etkinliklerle ilgili durumlarda orta ve ölçü olarak sağduyu ve bilgelik tarafından belirlenen bir durumdur. Ahlâkî erdemler ortadır, çünkü duygu ve etkinliklerde aşırılığı olanlar rezillik, eksikliği olanlar ise duyarsızlıktır. Bu ifadelerle göre orta etkinlikler ve duygular erdem olarak kabul edilir.

Bu arada ortayı belirleyebilmek için uç noktalara dikkat etmek gerekir. Nitekim cesareti tanımlarken eksiklik olan korkaklık ve aşırılık olan gözü karalık tespit edilerek bu konuda iyilik noktası olarak orta bulunur. Aşırılığın ve eksikliğin her biri kötü alışkanlık ve zaafıdır. Ayrıca ortayı tanımlayabilmek için nihai noktaya ve nihai noktadan çıkarılan eşitliğe

³⁸⁴ Aphrodisias, age., s. 22.; Fârâbî, agm., s. 166–168.

³⁸⁵ Aristoteles’e göre ihtişam mal-mülk konusunda bir erdemdir; ne var ki cömert gibi mal-mülk konusundaki tüm eylemleri değil, yalnızca büyük harcamalarla ilgili olanları kapsar. Bunlarda büyüklük bakımından cömertliği aşar. Nitekim adının da belirttiği gibi yakışan büyüklükte harcamadır. Büyüklük ise görelidir; nitekim bir savaş gemisini finanse eden kişi ile bir törene gönderilen heyete başkanlık edenin harcamaları aynı değildir. Yakışan, harcamaya, harcadığı duruma ve harcadığı şeye göredir. Küçük şeylerde ya da ölçülü şeylerde değere uygun olarak harcamaya (sözelimi “dileciye sık sık para verdim” diyene) değil, büyük şeylerde böyle harcamaya muhteşem denir. Nitekim muhteşem insan, cömerttir, ama cömert mutlaka muhteşem değildir.” Aristoteles, age., (1122a18–31) s. 74.

³⁸⁶ Aphrodisias, age., s. 61–62.

³⁸⁷ Aphrodisias, age., s. 50.

³⁸⁸ Aphrodisias, age., s. 59.

³⁸⁹ Bkz. Aphrodisias, age., s. 71.; Weber, age., s. 96.

gereksinim duyulursa da orta ne tek düzedir, ne her şeyde aynıdır ne de son noktadan eşit aralıkla elde edilmiştir.³⁹⁰ Bazı ortalar, cesaret gibi, aşırılık ve eksiliğin ortasından; bazıları, sanatsal faaliyetler gibi, aşırılık ve eksiklikten uzaklığa göre oluşur; sanat yoluyla ortaya çıkan orta, aşırılık ve eksiliğin birleşiminden oluşmaz. Aşırılık ve eksiklikten kaçınmakla ortaya çıkar.³⁹¹ Sağlık konusundaki orta, kişiye göre değiştiği için sadece aşırılık ve eksiklikten uzak olan orta diye düşünülmektedir ki bu da bir orta çeşididir.

Bazı erdemlerde ise orta yoktur. Sözelimi dürüst olmakla dürüst olmamanın ortası yoktur. Dürüst olmakta ölçülülük vardır. Bedensel erdemler nicelik ifade ettikleri için ekleme ve çıkarmayı kabul ederler; nitekim nicelik ifade eden etkinliklerde aşırılık ve eksiklik vardır; bu özelliklere haiz olan davranışlardan kaçılır. Bazı nicelik ifade eden şeylerde ise eşitlik, orta ve ölçü vardır; eşitlik, orta ve ölçü ifade eden etkinlikler tercih edilir. Bu durumlarda aşırılık ve eksikliğe karşı uyanık olmak gerekir.³⁹² Buna göre orta tek düze değil ve erdemin niteliğine göre değişmektedir.

Aristoteles’e göre “erdem orta olmadır. En iyi ile iyi bakımından ise uçta olmadır. Ama her eylem ile her etkilenimin orta olması söz konusu değildir. Nitekim bunlardan kimi adlarında kötülüğü içerir; sözgelişi hasetlik, arsızlık, kıskançlık; eylemler içinde de zina, hırsızlık, adam öldürme. Çünkü bütün bunların ve bu gibi şeylerin aşırılıklarının, eksikliklerinin değil, kendilerinin kötü olduğu söylenir. O halde bunlarda isabetli olmak olanaklı değildir, hep yanlış düşmek söz konusudur. Bunların iyi olup olmaması, zina konusunda olduğu gibi, kimle, ne zaman yapmak gerektiği söz konusu değildir. Bunlardan birini yapmak yanlış yapmaktır. Aynı şekilde haksızlık yapmak, korkak olmak, haz peşinde koşmak konusunda da orta olma ve aşırılık eksiklik olduğunu ileri sürmek söz konusu değildir; çünkü bu şekilde aşırılığın ve eksikliğin ortası diye aşırılığın aşırılığı ve eksikliğin eksikliği olacak. Buna karşın orta, bir bakıma uç olduğu için, ölçülülük ile yiğitlikte nasıl aşırılık ya da eksiklik yoksa onların da ortası, aşırılığı-eksikliği yok; nasıl yapılırsa yapılsın yanlış düşülür. Genel olarak söylenirse, ne aşırılığın, eksikliğin bir ortası, ne de ortanın eksikliği ya da aşırılığı vardır.”³⁹³ İskender’e göre Aristoteles bu ve diğer konulardaki bütün problemleri çözmüştür.

Erdem, akıl ve bilgelik tarafından belirlenir, ölçü ve orta tarafından korunur, ahlaksızlık ve duyarsızlık tarafından yok edilir. Nitekim cesaret, orta bir erdemdir. Ahlaksızlık ve duyarsızlık olan gözü karalılık ve korkaklık tarafından yok edilir. Yanlış akıl

³⁹⁰ Aphrodisias, age., s. 71.

³⁹¹ Bkz. Aphrodisias, age., s. 73.

³⁹² Aphrodisias, age., s. 70.

³⁹³ Krş. Aphrodisias, age., s. 74–75.; Aristoteles, age., (1107a8–27) s. 38.

ve ölçünün eksikliğinden dolayı kötülükler ortaya çıkar.³⁹⁴ Akıl ve bilgelik, ölçü ve ortanın zıddına meydana gelen ilk sapmalara karşı direnç gösterir.³⁹⁵

3.1.7. Mutluluk

Felsefe tarihinde Antikçağ'ın ahlak anlayışları genel olarak mutluluk karakterlidir. Ancak Antikçağ filozofları mutluluğun mahiyeti konusunda ihtilaf etmişlerdir; Kiniklere göre toplumsal hayat, bu hayatın gerçekleştirdiği kurumlar, zenginlik, evlilik, aile vb bütün bunlar boş ve değersizdir. Mutluluk veya kurtuluş kişinin kendisinde, ihtiyaçlarını en aza indirmesinde, dış dünyadan ve toplumdan bağımsızlaşmasında, onlara karşı kayıtsız olmasında yatar. *Mutluluk kayıtsızlıktır*. Epikürcülere göre mutluluk elemenden kaçmak ve hazzı elde etmekle (hedonizm) kazanılır. Stoacılık ise Kinikliğin devamıdır. Onların bütün ahlak kuramını tek bir cümle veya tavsiye ile özetlemek mümkündür; *dış etkilere kayıtsız kalmayı öğren!* Stoacılara göre iyi veya kötü, kişinin kendisine bağlıdır. Mutluluk ve özgürlük dış etkilere kayıtsız kalmak ve kendine hakim olmaktır. Peripatetiklerin teorisini Aristoteles ise bireysel mutluluk ahlakı (eudaimonism) düşüncesini savunmuştur. Buna göre tek bir mutluluk yoktur.³⁹⁶

Aristoteles'in düşüncelerini benimseyen İskender'e göre mutluluk, aklın faziletine göre eylemde bulunmak veya erdeme uygun olarak aklın eylemidir. Mutluluk, insanın amacı ve iyi olan şeydir.³⁹⁷ Erdemli insanın en önemli ve öncelikli etkinliğidir.³⁹⁸ Mutluluk, yaşam boyu en önemli durumlarda bulunmak ve dış iyilere de yeterince sahip olmaktır. İnsan, insan doğası gereği harici iyiliklere gereksinim duyar. Çünkü insan doğası, teori yaşamıyla ilgisi içinde "kendine yeter" değil; bedeninin sağlıklı olması için beslenme ve öteki ihtiyaçlar da bulunmalıdır. İskender, harici iyiler konusunda Aristoteles'i takip etmekte ve "harici iyiliklerin mutluluk üzerinde hiçbir etkisi yoktur" diyen Stoacıları eleştirmektedir.³⁹⁹

Bir insan için mutluluk, engelleme olmaksızın doğaya uygun etkinliklere uygun yaşamakla ortaya çıkar. İnsana uygun etkinlikler ve engellenmenin olmaması anlamında erdem mutluluğun nedenidir. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inin son kitabında gösterildiği üzere mutluluk, engellenmemiş bir etkinlik olan hazza uygunluk arz eder. Öyle ki haz mutluluğa

³⁹⁴ Aphrodisias, age., s. 67.

³⁹⁵ Aphrodisias, age., s. 72.

³⁹⁶ Bkz. Arslan, age., s. 131–141.

³⁹⁷ Aphrodisias, *Ethical Problems*, s. 64. ;Aristoteles, age., (1098a16–17, 1099a31) s. 18,21.

³⁹⁸ Aphrodisias, age., s. 64.

³⁹⁹ Krş. Aphrodisias, age., s. 64. ; Aristoteles, age., (1101a14. 1178b32–33) s. 25. 210.

dönüşür ve mutluluk, mutluluğu izler.⁴⁰⁰ Mutluluk, insanlar için amaçtır. İnsanlar, iyiliklerin en büyüğü ve amacı olarak mutluluğu elde edebilmek için her şeyi yaparlar.⁴⁰¹

İskender'e göre mutluluğa katkısı olan etkinlikler aklî melekeler tarafından belirlenir. Aklî melekenin işi haz ve acıyla ilgili etkinlikleri ortaya koyarak aşırılık ve eksiklik ifade edenleri terk etmektir. Çünkü aşırılık ve eksiklik ifade eden etkinliklerin hepsinde doğal olarak ölçü eksikliği ve iyiliğe zarar vermek vardır. Beslenme, sağlık ve zenginlik gibi dış iyiliklerde de aynı çıkarımlar geçerlidir. Buna göre mutluluk haz veya acının aşırılıklarından ve eksiklerinden uzak durmak suretiyle gerçekleşir.⁴⁰² Bir kölenin mutluluğu ise bedensel hazlardaki mutluluğa bağlıdır. Aristoteles'in gösterdiği üzere, köle için eğlenceli bir hayat yeterlidir. Sardanapollos'un⁴⁰³ örneğinde olduğu gibi kölelerin ve evcil hayvanların yaşamları bu şekildedir.⁴⁰⁴

Aristoteles, Platon'dan ve Kiniklerden farklı olarak mutluluk konusunda hazzı küçümsemez. Şüphesiz haz, mutluluk değildir. Çünkü mutluluk daha kalıcı, daha sürekli bir ruh durumunu ifade eder. Ancak mutluluğun hazla birlikte bulunmasında kınanacak bir durum yoktur.⁴⁰⁵ Hazzın mutlulukla ilişkisinde hazzın tamamen küçümsenip küçümsenmemesinin gerektiği noktasında İskender, Aristoteles'i takip eder. Mutluluk hazla birlikte olur. Çünkü iyi hazlar insanın arzusu neticesinde elde edilir ve bu hazlarla mutlu olma bir amaç ve gayesel nedendir.⁴⁰⁶ Zira burada kastedilen iyi hazlardır. Yoksa kötü hazlarla mutluluk düşünülemez.

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

3.2 İSKENDER AFRODİSİ'DE SANAT VE AHLAK İLİŞKİSİ

Burada İskender'in varlıkları doğal varlıklar ve doğal olmayan varlıklar olarak ikiye ayırdığını anımsamak gerekir. Bu ayrıma göre sanat, doğal olmayan bir oluş olduğu için, sanatsal faaliyetlerle ortaya konulan etkinlikler de doğal varlıklar sınıfında değerlendirilemez.⁴⁰⁷ Bununla birlikte sanat her ne kadar doğal varlıklar sınıfında değerlendirilemese de, doğal varlıklarla sanat arasında yakın bir bağ vardır. Çünkü İskender'e

⁴⁰⁰ Aphrodisias, age., s. 57.

⁴⁰¹ Aphrodisias, age., s. 63.

⁴⁰² Aphrodisias, age., s. 66.

⁴⁰³ Sardanapollos; Eski Asur hanedanının zevk ve eğlenceye düşkünlüğüyle tanınmış son kralı. Ayaklanan generallerinden Belesios ve Aibakos tarafından Ninus kentinde kuşatılmış, iki yıllık bir kuşatmadan sonra, kendisini, hazinesini, hanımlarını ve kölelerini yakmış (m.ö. 823). Aristoteles, age., s. 217.

⁴⁰⁴ Aphrodisias, age., s. 58.

⁴⁰⁵ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 136.

⁴⁰⁶ Aphrodisias, age., s. 43.

⁴⁰⁷ Bkz. Aristoteles, *Fizik*, (192b17–18) s. 51.

göre sanat doğaya benzemektir, doğanın taklididir (imitation).⁴⁰⁸ Sanat, doğanın taklididir. Ancak doğanın iyiliğinin, doğruluğunun, güzelliğinin, yararının taklididir. Öylesine sıradan bir taklit değildir. Belli bir amacı vardır.⁴⁰⁹

İskender, sanatın amacını ortaya koyarken doğayı ve sanatı oluş açısından karşılaştırarak incelemiştir; ona göre doğal *oluşlar*, amacı açısından kendi melekesinin en iyisini gerçekleştirmek üzere var olurlar. Nitekim sanat yoluyla gerçekleştirilen oluşlar, doğal oluşlarla aynı durumu paylaştığından, doğal oluşun olduğu gibi sanat yoluyla ortaya konulan her oluşun da amacı, kendi potansiyelinin en iyisini gerçekleştirmek üzere meydana gelmektir. Sözelimi deniz yolculuğu, yolculuk sanatının en iyisini gerçekleştirmek üzere düzenlenir. Doğramacılıkta doğramacılık zenaatının en iyisi gözetilerek odunlar ince ince güzel güzel doğranır. Nitekim deniz yolculuğu da doğramacılık da değerlidir. Bu hünerler, kendilerinden önce bir amaç olmaksızın başarılamaz. Bazı talihsizlikler olmadığında, ifade edildiği üzere sanatsal faaliyetler bir amaca binaen en güzel şekilde gerçekleştirilirler.⁴¹⁰ Sanatta amaç bir şeyin potansiyelinin en iyisinin yerine getirilmesidir.

Sanatta bir amaç olduğuna göre bu amaç nasıl belirlenir? İskender'e göre sanatta amaç, "ölçü" ve "orta" olarak akıl tarafından belirlenir. Öyle ki akıl ortanın sapmalarına ve aşırılıklarına işaret eder.⁴¹¹ Aslında sanat yoluyla ortaya konulan orta ve ölçü, ahlakî erdemlerde olduğu gibi aşırılık ve eksikliğin kombinasyonundan oluşmaz. Aksine aşırılık ve eksiklikten uzak durmakla ortaya çıkar.⁴¹² Sanatsal faaliyetlerde orta ve ölçüden ziyade aşırılık ve eksikliğe karşı dikkatli olmak gerekir.

Değerli olma açısından ahlakla sanatı karşılaştırsak, ahlakî erdemler kendisi olarak tercih edildiği için değerlidir, ancak sanat sağladığı yarardan dolayı değerlidir. Sözelimi adalet kendisi olarak değerlidir. Ancak inşaat zenaatı tercih edildiği için değerli değildir. Ondan kaynaklanan yararlarından dolayı değerlidir. Güreş sanatı da kendisi olarak tercih edildiği için değerli değildir; çok güzel güreşebilme yeteneği sağlayarak insan için fayda arzettiği için değerlidir.⁴¹³ Görüldüğü üzere sanatsal etkinlikler sağladığı yarara binaen, erdem bölümünde ortaya koyduğumuz üzere erdem ise kendisi olarak değerlidir. Demek ki ahlak ve sanat amaç açısından aynı, değer açısından ise birbirinden farklıdır.

İskender'in ahlak felsefesiyle ilgili olarak şöyle denebilir; İskender, ahlak felsefesini daha çok teori düzleminde anlatmış ve anlatırken de çok az örnek kullanmıştır. Az örnek

⁴⁰⁸ Krş. Aphrodisias, age., s. 63.; Aristoteles, age., (1194a21) s. 59.

⁴⁰⁹ Bkz. Aphrodisias, age., s. 16–17. 70–73.

⁴¹⁰ Aphrodisias, *Ethical Problems*, s. 16,17.; Aristoteles, age., (195b31-198a12) s. 67–79.

⁴¹¹ Aphrodisias, age., s. 72.

⁴¹² Aphrodisias, age., s. 73.

⁴¹³ Aphrodisias, age., s. 61.

kullanmasından dolayı haz ve acı konusunda olduğu gibi bazen problem tam olarak vuzuha kavuşmamış gibi görünmektedir. Aristoteles ona nazaran daha çok örnek kullanmıştır. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i ile İskender'in *Ethical Problems* adlı eserini konu, metot ve içerik açısından karşılaştırdığımızda, İskender'in eserinin Aristoteles'in eserinin yorumu olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. İskender, doğal, akla uygun, akılla ilişkili, ancak akıldan ziyade iyiliklerin kazanımına ve erdeme bağlı olan bir mutluluk anlayışını ileri sürmüştür. Bu ahlak anlayışı yararı, değeri, iyiyi ve hazzı içermektedir. Ancak bunların her birinin teorik akla ve pratik akla uygun olması da gerekir.

Antikçağ'daki mutluluk ahlakı (eudaimonism) düşüncesinde olan İskender, mutluluğa ulaşmak için hazzı yadsımamasına rağmen sadece hazcılık anlayışının gerektiğini savunan hazcılığa (hedonizm) karşı olduğu gibi, sadece faydacılığa (utilitarianism) da karşıdır. Onun "yarar" teorisi sadece faydayı içermemekte, çok geniş bir şekilde hem hazzı hem iyiyi hem değeri ve hem de yararı içermektedir. Bilindiği üzere onun açısından bir şeyin tercih edilmesi, o şeyin güzel, yarar ve haz vermesine bağlıdır.⁴¹⁴

İskender Afrodisî ile İslam filozoflarından Fârâbî, İbn Miskeveyh, Yahya b. Adî'nin üzerinde durdukları problemler açısından konu, anlatım tarzı ve çıkarımları yönünden benzerlikleri vardır. Özellikle bu husus Fârâbî'nin *Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbih ala Sebîli's-Sa'âde)* adlı eserinde görülmektedir.⁴¹⁵ Ayrıca isimlerini zikrettiğimiz düşünürlerin ve İbn Rüşd'ün ortak bir noktası hepsinin Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inden faydalanmış olmalarıdır. İskender, Aristoteles'in eserinden çok fazla yararlanmış ve alıntılar yapmıştır. Bir anlamda onun ahlak kitabını açıklamıştır. Ahlak felsefesi konusunda İskender'in yegane kaynağı, İslam filozoflarının ise kaynaklarından en önemlisi Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'idir.

Nikomakhos'a Etik'in yorumu Arapçaya Huneyn b. İshak (ö. 873) tarafından tercüme edilmiştir. Tercüme edilen yorum İskender'in değil, Yeni-Platoncu Porphyrius'un yorumudur. İslam felsefesinde Fârâbî, Gazali, İbn Bacce, İbn Miskeveyh ve İbn Rüşd tarafından yapılan şerh ve atıflar Porphyrius'un yorumuna dairdir. Buna göre Aristoteles'in ahlak felsefesindeki rolüne rağmen, İslam filozoflarının sistemlerini üzerine inşa ettikleri zemin olarak bu sistemlerin çoğunun temel taşı, Porphyrius'tan dolayı Yeni Platoncu felsefedir. Zira İslam ahlak filozofları genel olarak Platonculuk, Aristotelesçilik, Yeni-Platonculuk ve Stoacılık ekolünden etkilenmişlerdir. Ancak çoğunlukla Yeni Platoncu bir görünüm arz etmişlerdir.⁴¹⁶

⁴¹⁴ Aphrodisias, age., s. 51.

⁴¹⁵ Bkz. Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbih ala Sebîli's-Sa'âde)* Çev. Hanifi Özcan, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1993 s. 26–51.

⁴¹⁶ Bkz. İbn Nedîm, age., s. 312.; Fârâbî, age., s. 14–22.; Fârâbî, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler (Fusûlü'l-Medenî)* Giriş ve Notlarla Nşr.: D.M. Dunlop, Çev. Hanifi Özcan, DEÜ Y., İzmir 1987 s. 6–19.; Bedevî, Abdurrahman, Miskeveyh, Çev. Kasım Turhan, *İslam Düşüncesi*

III. BÖLÜM

İSKENDER AFRODİSİ'NİN METAFİZİĞİ

İskender'in metafiziğe ait düşüncelerini Bedevî tarafından yayınlanan risaleleriyle birlikte, Aristoteles'in *Metafizik*'ine yazdığı yorumlarından elde edebilmekteyiz. İskender, Aristoteles'in on dört kitapçıktan oluşan *Metafizik* adlı eserinin ilk beş kitapçığını yorumlamıştır. *Metafizik*'in birinci kitapçığını yorumladığı *On Aristotle's Metaphysics 1* adlı eserinde; felsefe, felsefenin mahiyeti, nedenler, felsefî bilgeliğin nedenleri, ilk nedenler özellikle etkin neden, Sokrates öncesi düşünürlerin dört nedenle ilgili tahminleri, Pythagorasçılar ve Elealılarının neden hakkındaki görüşleri, Platon'un maddî ve formel nedenleri ve idealar kuramı, ilk düşünürlerin dört nedenle ilgili farklı düşünceleri ve yetersiz bir şekilde formel ve ereksel nedenlerle ilgili incelemeleri, ilk düşünürlerin neden hakkındaki eksik araştırmaları yer alır.⁴¹⁷

Metafizik'in ikinci kitapçığını yorumladığı *On Aristotle's Metaphysics 2* adlı eserinde; felsefe hakkında genel düşünceler, sonsuz nedenler dizisinin imkansızlığı ve yöntemle ilgili düşünceler; *Metafizik*'in üçüncü kitapçığını yorumladığı *On Aristotle's Metaphysics 3* adlı eserinde; metafiziğin ana problemleri, bilimle ilgili tartışılması gereken sorunlar, maddenin kendinde neden olup olmadığı, nedenlerin, aksiyomların, töz ve niteliklerin hangi bilimin konusuna girdiği, varlıkların ilkelerinin cins olup olmaması, ilkelerin sonlu olup olmaması, birlik ve varlık, ilkelerin tümel olup olmamasıyla ilgili konular ortaya konur.⁴¹⁸

Metafizik'in dördüncü kitapçığını yorumladığı *On Aristotle's Metaphysics 4* adlı eserinde; varlık olmak bakımından varlığın bilimi, tözün bilimi, aksiyomlar ve çelişkisizlik ilkesinin araştırılması ve savunulması, Protagoras'ın izafiyet teorisinin eleştirilmesi, görüşlerinin çürütülmesi, üçüncü halin imkansızlığının kanıtlanması, her şeyin doğru veya her şeyin yanlış olduğu düşüncesinin araştırılması meseleleri incelenir.⁴¹⁹

Metafizik'in beşinci kitapçığını yorumladığı *On Aristotle's Metaphysics 5* adlı eserinde; ilke, neden, öge, doğa, zorunlu bir, varlık, töz, aynı, başka, farklı, benzer, karşıtlar, tür bakımından başkalık, önce gelen (tekaddüm), sonra gelen (teahhür), güç, yetenek, nicelik, nitelik, bağıntı, tam, sınır, istidât, sahip olma, duygulanım, yoksunluk, bir şeyden çıkmak, parça, bütün, cins, sahte ve ilinek kelimelerinin anlamları ele alınır.⁴²⁰

Tarihi, Ed. M.M. Şerif, Türkçe Baskının Ed. Mustafa Armağan, İnsan Y., İstanbul 1990 c.2. s. 92-95. ; Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.170-177, 260.; Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 98-101.

⁴¹⁷ Bkz. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 1*.:Aristoteles, *Metafizik*, (980a- 993a27) s. 75-144.

⁴¹⁸ Bkz. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*.: Aristoteles, age., (993a30-1003a17) s. 145-186.

⁴¹⁹ Bkz. Aphrodisias, Alexander, *On Aristotle's Metaphysics 4*, Tr. with Notes A Madigan.; Richard Sorabji (Gen. Ed.), Cornell University Press, Duckworth and Ithaca, London: 1993.; Aristoteles, age., (1003a20-1012b30) s. 187-233.

⁴²⁰ Bkz. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 5*.: Aristoteles, age., (1012b32-1025a35) s. 234-290.

İskender, Aristoteles'in on dört kitapçıktan oluşan *Metafizik*'inin ilk beş kitapçığını bu konular çerçevesinde ele almış, geri kalan dokuz kitapçığını ise İskender değil, Pseudo - Alexander diye bilinen Michael of Ephesos (11.yy) yorumlamıştır.⁴²¹

Metafizik (meta ta physika) kelimesi, aslen Yunanca bir deyim olup, sonra anlamına gelen “meta” kelimesiyle fizik anlamına gelen “physika” kelimesinden türetilmiştir. Metafizik kelimesine Aristoteles'in eserlerinde rastlanmaz. O, metafizik kelimesi yerine bilgelik, ilk felsefe ve teoloji deyimlerini kullanmıştır. Felsefe tarihinde metafizik kelimesi ilk defa Andronicus (m.ö. y I. yy)un eserinde yer almıştır.⁴²² İskender, Arapçaya çevrilmiş olan *Mebâdiü'l-Küll* adlı risalesinde *meta ta physika* (mâ ba'de't-tabîa) terimini,⁴²³ *On Aristotle Metaphysics 4* adlı eserinde ise metafizik terimini kullanmakla birlikte, Aristoteles'in kullandığı gibi, bilgelik, ilk felsefe, evrensel bilim ve teoloji ifadelerini de kullanmıştır.⁴²⁴ İslam filozofları da Aristoteles ve İskender'i takip ederek metafizik ilmi için ilk felsefe, Tanrısal bilim, teoloji, ilahî felsefe ve ilahî ilim gibi isimleri kullanmayı tercih etmişlerdir.⁴²⁵

Metafizik kelimesine Aristoteles'in eserlerinin düzenlenmesinde “fizikten sonra gelen”⁴²⁶ anlamını veren İskender, metafizik terimini meta ta physika şeklinde iki kelime olarak ifade etmiştir. Zira metafizik terimi bir dönem iki ayrı kelime “meta ta physika” olarak kullanılmıştır. Tek kelime olarak ilk defa VI. yüzyıla ait olduğu görülen Hesychius'un eserinde rastlanmıştır. Fakat tek kelime olarak, ancak XII. yüzyıldan itibaren yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Tricot'a göre metafizik terimini tek kelimede (mâ ba'de't-tabîa) yaygın bir şekilde ilk kullanmaya başlayanın İbn Rüşd olduğu sanılmaktadır.⁴²⁷ Ancak her ne kadar metafizik terimini tek kelimede yaygın olarak ilk kullananın İbn Rüşd olduğu söylenmekte ise de Grekçesinin Arapçadaki tam karşılığı olan “mâ ba'de't-tabîa” terimini ilk İslam filozofu Kindî olmak üzere diğer İslam filozofları da daha önceden yaygın olarak kullanmışlardır.⁴²⁸

İskender, metafiziği veya ilk felsefeyi “varlık olmak bakımından varlık ve varlığa ait temel nitelikleri inceleyen bilim”⁴²⁹ olarak tarif etmiştir. Vogel'e göre İskender, metafiziği “doğal formların bilgisiyle ilgili olan esaslar”, Donini'ye göre “ilk tözler açısından objeler konusunu ele almak” olarak tanımlamıştır. Objelerin birincisi ilk ilke ve varlıkların nedeni

⁴²¹ Tricot, age., s. 30.

⁴²² Bkz. Tricot, age., s. 9.

⁴²³ Afrudîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 267.

⁴²⁴ Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 11.

⁴²⁵ Bkz. Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006 s. 141-150.; Şulul, Cevher, *Kindî Metafiziği*, İnsan Y., İstanbul: 2003 s. 12-13.

⁴²⁶ Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*, s. 61.

⁴²⁷ Bkz. Tricot, age., s. 9.

⁴²⁸ Bkz. Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde Buna Duyulan İhtiyaç Konusunda (Fî Kemmiyyeti Kütübi Aristûtâlîs ve mâ Yuhtâcu İleyhi fi Tahsili'l-Felsefe)*, Çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006 s. 266.

⁴²⁹ Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 12.; Geneguand, Charles, *İbn Rüşd's Metaphysics*, Ed. Hans Daiber, *Islamic Philosophy and Theology*, Volume 1, Leiden 1986 s. 12.

olan Tanrı olduğundan, İskender'e göre Tanrı konusu ele alınırken metafizik teoloji haline dönüşür.⁴³⁰ İskender, bu anlamda metafiziği, teoloji olarak da isimlendirmiştir.⁴³¹ Metafizik ilmini hocası Aristoteles de “varlık olmak bakımından varlık ve özü gereği ona ait olan ana nitelikleri inceleyen bir bilim”⁴³² diye tarif etmiştir. İki tanımı karşılaştırdığımızda İskender'in metafiziği tanımlarken Aristoteles'in tarifini benimsediğini ifade edebiliriz.

İslam filozoflarından Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd de Aristoteles'in ve İskender'in çizgisini takip ederek metafiziği “varlık olmak bakımından varlığın incelenmesi” şeklinde tanımlamışlardır.⁴³³ Görüldüğü üzere İslam filozofları metafiziğin tanımı açısından İskender'le aynı düşünceye sahiptir.⁴³⁴

İskender'e göre bütün bilimler bir şeyi inceler ve belli bir konusu vardır. Örneğin matematiğe ait bilimler, varlık addedilen sayılar ve büyüklüklerin özsel niteliklerini araştırır. O zaman bütün bilimlerin belli bir konusu olduğuna göre, en yüce ve küllî bilim kabul edilen metafizik ilminin de belli bir konusu olmak zorundadır. O halde metafiziğin konusu, varlık olmak bakımından varlığın incelenmesidir.⁴³⁵ Buna göre varlık olmak bakımından varlıkla ilgilenen evrensel bilim metafizik, konusu açısından diğer bütün bilimlerden farklıdır. Örneğin geometri, aritmetik ve diğer bilimler varlığın çeşitli tarzlarıyla ilgilenirler. Ancak metafizik, varlığın kesin ve son niteliklerini, nedenlerini ve temel ilkelerini inceler. Varlık çeşitlerini, bölümlerini ve ilineklere incelemez.⁴³⁶

Metafiziğin konusu, tamamen maddeden bağımsız varlıkların ve ay-altı âlemdeki oluşun nedeni olan duyu-üstü tözlerin var olup olmadığını araştırmak ve ortaya koymaktır. Eğer metafizik ay-altı âlemdeki varlıklardan bahsediyorsa, bunun nedeni, bir taraftan ay-altı ve ay-üstü âlemdeki varlıklar hiyerarşisinin birbirleriyle ilgili olması, diğer taraftan ay-üstü âlemin ve duyu-üstü tözlerin ilkelerini daha iyi betimleyebilmek içindir. Buna göre İskender, ay-üstü âlemdeki varlıkları incelerken, genel olarak ay-altı âlemdeki varlıklardan da söz etmiştir.⁴³⁷ Bu nedenle onun metoduna uygun olarak, metafiziğe ait bir konuyu daha iyi bir şekilde ortaya koyabilmek için yer yer duysal varlıklar konusuna da değindik. Bu çerçevede İskender'e göre Metafizik ve Metafiziğin problemleri varlık, Tanrı, nefis ve akıl konusundan ibaret görünmektedir.

⁴³⁰ Bkz. Dooley, W.E., *On Aristotle's Metaphysics 1*, Alexander of Aphrodisias, Richard Sorabji (Gen. Ed.), Cornell University Press, London, Duckworth and Ithaca 1989 s. 26.

⁴³¹ Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 11.

⁴³² Aristoteles, *Metafizik*, (1003a20) s. 187.

⁴³³ Bkz. Druart, Therese-Anne, *Metafizik*, Çev. M. Cüneyt Kaya, Ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Y., İstanbul 2007 s. 361-380.; Goichon, A. M., *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri*, Çev. İsmail Yakıt, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1993 s. 35.

⁴³⁴ Bkz. Sarıoğlu, age., s. 139-141.; Şulul, age., s. 12-13.

⁴³⁵ Bkz. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 13.; Aristoteles, age., (1003a23-33) s. 188-189.

⁴³⁶ Bkz. Aphrodisias, age., s. 12-13, 19.

⁴³⁷ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 255-270.

1. İSKENDER AFRODİSİ’NİN VARLIK ANLAYIŞI

İskender, *Fi’l-Mâddeti ve’l-Ademi ve’l-Kevni ve Halli Mes’eleti Ünâsin mine’l-Kudemâi Ebtalû bihâ’l-Kevne min Kitâbi Aristû fi Sem’il-Kiyân* adlı risâlesinde varlık konusunu incelerken, Aristoteles’in *Fizik* adlı eserinden de faydalanarak, varlık türlerinin ya bizâtihi (asıl), ya ilineksel (ittifâkî); ya bilkuvve ya da bilfiil olduğunu ifade etmiştir.⁴³⁸ *On Aristotle’s Metafizik 5* adlı eserinde ise Aristoteles’in *Metafizik*’indeki varlık konusunu yorumlarken varlığı; ilineksel, asıl, olumlu ve olumsuz, kuvve ve fiil anlamlarında olmak üzere dört grupta incelemiştir. *Metafizik*’indeki varlık taksiminde, risalesinden farklı olarak olumlu ve olumsuz anlamdaki varlığı ele almıştır:

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

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

Üçüncü anlamda ilinek; bir şeye bizzat kendisinden dolayı ait olan, ancak onun özü ve tanımına girmeyen şeydir. Sözelimi üçgenin iç açıları toplamı, iki dik açıya eşittir. Zira iki dik açı üçgenin içeriğine dahil değildir. Bu tarz ilinek ezelidir. Diğer iki tür ilinek ezeli değildir. Çünkü diğer ilinekler yaşayan canlılarla ve rastlantılarla ilgilidir.⁴³⁹ İskender’in

⁴³⁸ Afrudîsî, İskender, *Fi’l-Mâddeti ve’l-Ademi ve’l-Kevni ve Halli Mes’eleti Ünâsin mine’l-Kudemâi Ebtalû bihâ’l-Kevne min Kitâbi Aristû fi Sem’il-Kiyân*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi’l-Yûnâniyyeti*, Dâru’l-Maşrık, Beyrut 1971 s. 44. İslam filozoflarının varlık taksimiyle ilgili görüşlerine bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, Çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker, Litera Y., İstanbul 2004 s. 27-46.; Aydın, İbrahim Hakî, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, Bil Y., İstanbul 2000 s. 72-85.; Sarioğlu, age., s. 151-177.

⁴³⁹ Aphrodisias, *On Aristotle’s Metaphysics 5*, s. 125.

ilineğin anlamlarını ortaya koyarken kullandığı ifadelerle Aristoteles'in ifadeleri birebir örtüşmektedir.⁴⁴⁰

İskender, ilineksel anlamdaki varlığı mantık felsefesiyle ilgisi çerçevesinde de incelemiştir; mantık felsefesinin konusuna giren ilinek, bağıntıya sahip olduğu için cümle içerisinde yüklem olarak bulunur; “İnsan müzisyendir” dediğimizde müzisyen, insanın ilineği; “Müzisyen insandır” dediğimizde ise kural gereği insan, fakat anlam gereği müzisyen ilinektir. Bu iki yüklemlemenin birincisi doğal, ikincisi doğaya aykırıdır. Ancak iki cümlede de ilineksel anlamdaki varlık söz konusudur. “İnsan müzisyendir” cümlesindeki müzisyen, insanın gerçek bir ilineğidir, “Müzisyen insandır” dediğimizde ise zorunlu olarak bu önerme doğaya aykırıdır, fakat doğaya aykırı da olsa, müzisyenin ilinek olduğunu doğaya aykırı bir şekilde kabul etmemiz gerekir. Çünkü müzik, insana ait bir niteliktir, insan müziğe ait bir nitelik değildir. Bu nedenle ikinci cümlede doğal olmayan bir tarzda yüklemlemede bulunmuş oluruz.⁴⁴¹ Tricot’a göre doğaya aykırı yüklemlemeyi doğaya uygun hale getirmek için önermenin tersine çevrilmesi, doğrultulması gerekir.⁴⁴²

B. Asıl (essential being) anlamda varlık; asıl anlamda varlık denilince kategoriler anlaşılır. “Kategoriler” denilince de töz, nitelik, nicelik, bağıntı, etkinlik, edilginlik, iyelik, durum, zaman ve mekan anlamlarından biri akla gelir.⁴⁴³ Aristoteles, *Metafizik*’inde bir bütün olarak kategorilerin açıklamasına kalkışmadığı için, İskender de kategorilerin tamamının ayrıntılı açıklanmasına girişmemiş, ancak *On Aristotle's Metaphysics 5* adlı eserinde kısa açıklamalar yapmıştır. Ross’a göre metafizikte tözün dışındaki kategoriler, deyim yerindeyse, varlığın basit dalları ve görüntüleri halinde olmuştur.⁴⁴⁴ İskender, asıl anlamdaki varlık konusuna metafizik açısından değil de mantık felsefesi açısından giriş yapmış, ancak konuları ele alırken metafiziksel anlam üzerine yoğunlaşmıştır.

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

⁴⁴⁰ Krş, Aphrodisias, age., s. 125.; Aristoteles, age., (1025a15–35) s. 289–290.

⁴⁴¹ Aphrodisias, age., s. 43–44.

⁴⁴² Tricot, age., s. 251. n; 6.

⁴⁴³ Aphrodisias, age., s. 43–44.

⁴⁴⁴ Ross, age., s. 194.

D. Bilkuvve (potentially) ve bilfiil (in actuality) anlamda varlık; “varlık” ve “var olan” ifadesiyle bazen bilkuvve varlığa, bazen de bilfiil varlığa işaret edilir. Konuşma yetisine sahip olana “konuşan” denir, ancak o insan belki de bilkuvve konuşandır. Konuşan bilkuvve konuşan da olsa, henüz konuşmasa da, “konuşması imkan dahilinde olduğu için konuşan varlık” olarak isimlendirilir. Gören için de aynı şey geçerlidir. Bilkuvve görene “gören” denildiği gibi, bilfiil görene de “gören” denilir. Zira gören uykuda bile olsa “gören” diye isimlendirilir. Tözlerin durumunda olduğu gibi, hem bilkuvve hem bilfiil varlığa “varlık” kelimesiyle işaret edilir.⁴⁴⁵

Varlık konusunu ortaya koyabilmek ve metafiziğin hangi varlığı incelediğini görmek için, öncelikle ilinek konusunu Aristoteles’in ifadeleriyle karşılaştırıp, ilineğin üç anlamını da göz önüne aldığımızda, metafiziğin ilineksel anlamdaki varlıkla ilgilenmediği görülür. Örneğin bir ev, çok sayıda ilineksel niteliğe sahiptir ve Metafizik bu çok sayıdaki ilinekler dizisinin incelenmesine girişemez.⁴⁴⁶ Asıl anlamdaki tözsel varlıklar dışındaki varlıklar, ancak ilineksel bir varlığa sahiptirler. Yalnızca tözsel varlık, metafiziğin incelediği mutlak anlamdaki varlıktır.⁴⁴⁷ İskender, bu çerçevede ilinekten söz etmiş, ancak metafiziğin konuları arasına dahil etmemiştir. Olumlu ve olumsuz anlamda varlıklara gelince, bu varlıklar nesnelerle ilgili değildir, zihin durumlarına aittir; bu nedenle metafiziğin değil, mantık felsefesinin konusuna dahildir. Bilkuvve ve bilfiil varlık ise hem fiziğin hem de metafiziğin konularıyla yakından ilgilidir.⁴⁴⁸

İskender’in varlık sınıflamasını ele alırken vermiş olduğu örneklerin bir kısmı Aristoteles’ten farklı olsa da, varlığın anlamının dört kısımda incelenmesi hususunda onun takipçisi olmuştur. Fakat onun ilineksel varlığın anlamını, mantıksal açıdan cümlede gelişine göre “doğal” ve “doğaya aykırı” olarak iki kısma ayırarak ele alması, ilinek konusuna Aristoteles’te olmayan yeni bir bakış açısı getirmiştir.⁴⁴⁹

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

⁴⁴⁵ Aphrodisias, age., s. 45.

⁴⁴⁶ Bkz. Ross, age., s. 193.

⁴⁴⁷ Aphrodisias, age., s. 39. İbn Rüşd’e göre sürekli olarak değişen ilinekler hakkında sabit ve devamlı bir bilgiden bahsetmek mümkün değildir. Bu durumda ilinekler gerek sînâî (prodüktif) gerekse ameli (pratik) hiçbir ilmin inceleme alanına girmez. Bu nedenle metafiziğin konusu olmaları da düşünülemez. Sarioğlu, age., s. 158.

⁴⁴⁸ Bkz. Ross, age., s. 193–194

⁴⁴⁹ Krs. Aphrodisias, age., s. 43; Aristoteles, age., (1017a7-23) s. 251–252.

varlıkları nefis, ezellilik, yetkinlik, basitlik, tinsellik, hareket, iyilik, fiil, kuvve, arzu duyma, neden, bir, ilk, ay-üstü ve ay-altı kavramlarına göre değerlendirmiştir.

İskender, ontolojik olarak nefis sahibi varlıkları nefis sahibi olmayan varlıklardan hem daha mükemmel hem daha faziletli varlıklar olarak görmüş, nefis sahibi olmayan cisimleri faziletli varlıklar kategorisinde değerlendirmemiştir.⁴⁵⁰ Başka bir açıdan da varlıkları somut ve soyut, öncelik ve sonralık, daha iyi ve daha kötü anlayışına göre değerlendirmeye tâbi tutarak Aristotelesçi çizgiyi izlemiştir.⁴⁵¹ İskender'e göre daha iyi ve daha kötü anlayışı önce ve sonra gelen ayırımına indirgenir. Çünkü daha iyi, her zaman önce gelendir. Nitekim canlılar arasında Tanrı ve insan; renkler arasında beyaz; çifte göre tek; düz çizgilere göre daire; doğru boyunca yapılan harekete göre dairesel hareket her zaman önceliklidir.⁴⁵²

Varlık skalasında üst sırada bulunan varlık alt sırada bulunan varlıktan daha faziletlidir. Söz gelimi, doğal olan varlık doğal olmayan varlıktan daha iyidir. Doğal varlıklar içerisindeki semâvî varlık ve İlk Hareket Ettirici ay-üstü alemine mahsustur ve ay-altı alemdeki varlıklardan daha değerlidir. Doğal olmayan yapılan-yaratılan, doğal olup madde ve nefisten bileşik olan varlıklar ay-altı alemine aittir. Onlar içerisindeki en değerli varlık insandır.⁴⁵³ İskender'in varlıkları bu şekilde şematize ederek değerlendirmesi, bütüncül açıdan Aristocu varlıklar hiyerarşisini benimsediğini göstermektedir.⁴⁵⁴

İskender, varlık konusunu ortaya koyarken varlıkla birlik arasında ilgi kurmuştur. Bu nedenle varlıkla ilişkisi açısından birlik konusuna değinmek istiyoruz. Aristoteles açısından varlık ve birlik, tanım açısından değil, ancak neden ve eser gibi birbirlerine bağlı, birbirlerini içeren şeyler olmaları anlamında bir ve aynı şeylerdir. Kaldı ki onların tanımları bakımından da birbirlerine özdeş olduklarını farz etmemiz bir şey değiştirmez. Sözgelimi "bir insan" ve "insan" aynı şey olduğu gibi "var olan insan" ve "insan" da aynı şeydir.⁴⁵⁵ Burada var olan insanla ifade edilen "varlık"la, bir insanla ifade edilen "birlik"ın özdeşliği söz konusudur. Aristoteles, varlığın ve birliğin bu şekilde özelliklerini ortaya koyduktan sonra, ne kadar varlık varsa o kadar birliğin zorunlu olduğunu ve varlıkla birliğin özdeş olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca "bu farklı türlerin incelenmesi de cins bakımından bir olan bir bilimin konusu olacaktır" demiştir.⁴⁵⁶ Aristoteles, bu ifadesiyle var olan ve bir olanı cins bakımından bir olan bir bilimin konusu olarak görmüş, var olanın ve bir olanın özdeş olduğunu kabul

⁴⁵⁰ Afrudîsî, *Mebâdü'l-Küll*, s. 254.

⁴⁵¹ Bkz. Aristoteles, age., (1075a10–1076a5) s. 522–527.

⁴⁵² Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*, s.150.

⁴⁵³ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 254–273.

⁴⁵⁴ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 254–273.; Ross, age., s. 184.; Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kalem Y., İstanbul 1980 s. 145–160.

⁴⁵⁵ Aristoteles, age., (1003b23–27) s. 192–193.; Afrudîsî, İskender, *Fî Tesbîti'l-İlleti'l-Ülâ*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurühun alâ Aristu Mefkûdetün fî'l-Yünâniyyeti*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971 s. 26.

⁴⁵⁶ Aristoteles, age., (1003b30–32) s. 193.

ederek varlık-mahiyet probleminin aynılığı ekseninde meseleyi değerlendirmiştir.⁴⁵⁷ Buna göre varlık-mahiyet problemi Aristoteles’le başlamıştır. O, varlık ve mahiyetin özdeş olduğunu, eğer mahiyet varlıktan farklı bir şey olursa sonsuza gitmek gerekir sözüyle, varlık ve mahiyet arasında bir ayrılık kabul edilecek olursa, bunun sonsuza dek süreceğini ifade etmiştir. Bu çerçevede Aristoteles, varlık ile mahiyet aynı şey olmazsa, bir şeyin bilinemeyeceğini de belirtmiştir.⁴⁵⁸

İskender, varlık ve birlik arasındaki münasebetle ilgili olan pasajında, Aristoteles’in görüşlerini iyi ifade edemediği düşüncesindedir. Ona göre ilk önce varlık şeyin gerçekliğini, tözün kendisini, birlik ise onun çok olandan ayrılığını ifade eder.⁴⁵⁹ Sonra “var olan” ve “bir olan” cins değillerdir; dolayısıyla onların türlerinden bahsedilemez. Bu nedenle Aristoteles’in kabul ettiği valığın ve birliğin cins bakımından bir olan bir bilimin konusu olmalarından da söz edilemez.⁴⁶⁰ Var olan ve bir olan cins ve tür olamayınca, geriye var olanın ve bir olanın varlığın niteliği veya ilineği olması akla gelmektedir. O zaman İskender’e göre bir olan ve var olan her zaman varlıkla birlikte olduğu için, olsa olsa varlığın üçüncü anlamdaki -bir şeye bizzat kendisinden dolayı ait olan, ancak onun özü ve tanımına girmeyen -ilineği olurlar.

Var olan ve bir olan probleminin İslam filozoflarındaki genel bir görüntüsüne bakarsak; İlk defa Aristoteles tarafından biraz muğlak olarak ortaya konulan varlık-mahiyet ayrımı veya aynılığı problemini İbn Rüşd’ün şekillendirdiğini görürüz. İbn Rüşd, bu konuda Aristoteles’i izlemiştir. Ona göre birin ve varın ikisi de bütün yönlerden yani hem tarif hem konu bakımından, aynı manaya delâlet eder. Zira bir olanı ve var olanı aynı ilim inceler. Açıkça bilinir ki, her ikisi de birbirinin gereğidir, yani birbirlerine yansır. Var olan her şey birdir ve bir olan her şey vardır. Bir ve var muhtelif iki mahiyete değil de tek mahiyete delâlet ederler.⁴⁶¹

İbn Rüşd, Aristoteles’in varlık ve mahiyeti aynı kabul ettiğini düşünmekte, mahiyetsiz bir varlığın açıklanamayacağından dolayı, mahiyetin ayrı veya ona arız bir şeymiş gibi düşünülemeyeceği kanaatindedir. İbn Sînâ ise varlığı sadece varlık olmak bakımından değerlendirmekte, bunun dışındaki nitelendirmeleri ise varlığa eklenmiş bir ilinek kabul etmektedir.⁴⁶² İbn Rüşd, birin varlıkla bir/tek olduğunu, onun varlığın özünde ayrılmaz bir

⁴⁵⁷ Bkz. Aydınli, Yaşar ve Şimşek, Oya, *İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa 2008 c.17, S.1. s. 287.

⁴⁵⁸ Bkz. Aristoteles, age., (1031a15, 1032a1–10) s. 321–326.

⁴⁵⁹ Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 22.; Tricot, age., s. 192. n. 6.

⁴⁶⁰ Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 23.

⁴⁶¹ Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, KBY., Ankara 2001 s. 97–98.

⁴⁶² Bkz. Aydınli ve Şimşek, agm., s. 287

nitelik olduğunu vurgulamış, İbn Sînâ ise birin varlığa eklenmiş bir nitelik ve araz olduğunu belirtmiştir.⁴⁶³

Atay'a göre bu konuda filozofların farklı düşünmelerinin nedeni Aristoteles ve İbn Rüşd'ün var ve bir kelimelerini sözlük anlamında kullanmaları ve felsefî anlamda ele almamış olmalarıdır. Zira Aristoteles, bir şeyi bilmek için o şeyin varlığı ile mahiyetinin ayniliğini şart koşar. Buna göre Aristoteles'in varlık-mahiyet özdeşliğini, ontolojik manada değil de, ancak mantıki anlamda kabul ettiği söylenebilir.⁴⁶⁴

Atay'ın Aristoteles'in ve İbn Rüşd'ün görüşüne ilişkin yaptığı tespitin aynısını, Fazlur Rahman da İbn Sînâ'yla ilgili olarak yapar ve onun varlık-mahiyet problemini mantık felsefesi çerçevesinde ele aldığını ifade eder; İbn Sînâ'ya göre eğer iki kavram açıkça birbirinden tefrik ediliyorsa, bunlar mutlaka iki ontolojik varlığa işaret ediyor demektir. Ne zaman ki bu iki kavram bir şeyde birleşirse, karşılıklı ilişkileri arızı olur. Varlık ve birlik kavramları başka kategorilerin ve niteliklerin bilinmesi için temel olarak ele alınmalıdır. Yani bu kelimeler tanımı açıklamalıdır. Bu çerçevede varlık ve birlik problemi aslında metafiziğin değil, mantığın konusuna girer.⁴⁶⁵

Kindî, Aristoteles çizgisinde Tanrı'nın neye sahipse en mükemmel şekilde sahip olduğunu ve gerçek birin Tanrı'yla özdeş olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶⁶ Buna göre Kindî'nin Tanrı bağlamında varlık ve mahiyeti aynı kabul ettiğini ifade edebiliriz.

Var ve bir konusunda Aristoteles ile İskender farklı düşündükleri gibi, İslam filozofları da birbirlerinden farklı düşünmüşlerdir. “Var” ve “bir” anlayışının varlıkla ilişkisi konusunda Kindî ve İbn Rüşd, Aristoteles gibi düşünerek varlıkla özdeş olduğunu; İskender ve İbn Sînâ ise Tanrı'nın ilineği kabul etmişlerdir. Ayrıca İbn Rüşd, Aristoteles'in düşüncesini benimsediği için, bu konuda İbn Sînâ'ya karşı Aristoculuğun savunuculuğunu da yapmıştır.⁴⁶⁷

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

Aristoteles, varlık-mahiyet problemine *Metafizik*'in yedinci kitapçığında değinmiştir. İskender'in bu kitapçığı yorumladığına dair elimizde herhangi bir malumat yoktur. Mevcut

⁴⁶³ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 258-259.; Aydın ve Şimşek, agm., s. 290.

⁴⁶⁴ Bkz. Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, KBY., Ankara 2001 s. 33-35.; Aydın ve Şimşek, agm., s. 287-290.

⁴⁶⁵ F. Rahman, agm., s. 104.

⁴⁶⁶ Druart, agm., s. 361-364.

⁴⁶⁷ Bkz. Aydın ve Şimşek, agm., s. 287.

eserlerinden var olan ve bir olanın özdeş olmadığına ilişkin yapmış olduğu açıklamasından başka bir ifadesine ulaşamadık. Bu nedenle de İskender'in varlık-mahiyet problemi hakkındaki düşüncelerini kapsamlı bir şekilde ortaya koyma imkanını elde edemediğimizi belirtmek isteriz.

1.1. TÖZ

İskender, töz konusuna ilk önce kategoriler çerçevesinde mantık felsefesi açısından yaklaşmakta⁴⁶⁸, ancak metafiziksel töz anlayışı üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu bölümde, İskender'in bakış açısından nelerin töz olduğunu, tözün kaç kısma ayrıldığını, metafiziğin asıl anlamda hangi tözleri esas aldığını araştıracağız.

Felsefe ile ilgili olarak bütün konuların kendisine bağlı olduğu birincil konu tözdür ve metafiziğin tözü başat konu olarak ele alması bu sebeptendir. Filozof, bütün varlıkların kendisine bağlı olduğu tözü incelemelidir. Çünkü tözün ilkeleri varlığın ilkeleridir. Diğer taraftan tözün ilkeleri varlığın ilkeleri olduğu gibi, tözün kendisi de ilkedir ve diğer bütün varlıkların nedenidir.⁴⁶⁹ O halde tözün bilinmesi, metafiziğin amacı olan varlıkların ilkelerinin bilinmesi anlamına gelebileceği gibi, varlık sorununun anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır.

Aristoteles,⁴⁷⁰ *Metafizik*'in yedinci, sekizinci ve dokuzuncu kitapçıklarını duyuşal töze ayırmış, on ikinci kitapçığına da töz çeşitlerini incelemekle başlamış, ancak daha ziyade duyu-üstü İlk Hareket Ettirici ve gök kürelerinin akıllarını töz olarak incelemeye tâbi tutmuştur.⁴⁷¹ İskender'in töz konusundaki düşüncelerini Aristoteles'i yorumlarken ileri sürdüğü görüşlerinden ortaya koyabilmekteyiz. İskender'e göre Aristoteles *Metafizik*'inde töz konusunu dört anlamda incelemiştir;

Tözün Birinci Anlamı; kendisi bir şey hakkında tasdik edilmeyen, fakat başka bir şeyin kendisi hakkında tasdik edildiği, yani kendisi yüklem olmayan fakat her şeyin kendisine

⁴⁶⁸ Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 14.

⁴⁶⁹ Bkz. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 19.

⁴⁷⁰ Aristoteles töz anlamına gelen iki sözcük kullanmıştır. Biri "ousia" diğeri "tode ti" kelimeleridir. "Ousia" sözcüğü aslında töz anlamına gelir. Genel olarak o, bir şeyi ancak yüzeysel veya zamansal olarak değiştiren ilineklere karşıt olarak bir şeyin o şey olmasını meydana getiren, onun varlığının temelini oluşturan şeydir. Ancak bu terim, Aristoteles'te oldukça kötü bir biçimde tanımlanır: o, gerek maddi töz (ousia hylike), gerekse formel töz (ousia eidike) anlamına gelebilir ve ikinci durumda o, form, öz veya mahiyet ile eş anlamlıdır. Nihayet o, form ve maddeden oluşan somut bileşik varlığı, bütünü (synolon) de ifade edebilir. Ousia'nın bu farklı anlamları, bununla birlikte, bir aynı somut gerçekliğin çeşitli görüntülerinden başka bir şey değildir: bireyin yakın maddesi, formla karışması anlamında ousiadır; ancak şu farkla ki formun bilfiil olmasına karşılık, o bilkuvvedir. Bireyin bütün gerçekliğini meydana getiren form da kendi payına, form ve maddeden oluşan bireyin kendisinden daha doğrudan doğruya tözdür ve bu sıfatla o, ousia adını hak edebilir. Aristoteles birinci dereceden tözle bireyde en gerçek olan şeyi ifade eden formun kendisini ve tamamen farklı bir anlamda olmak üzere Tanrı'yı ve maddeden bağımsız göksel akılları kastetmiştir. Tricot, age., s. 87–88. n. 2. İkinci dereceden tözle cinsler ve türlerden bahsetmiştir. Birinci dereceden ve ikinci dereceden tözler birbirine karşıttır. Ancak birinci dereceden töz olan bireydeki töze ait husus, bireyin madde ve ilineği değil, özüdür. Çünkü form bir bireyden diğerine değişmektedir. Bkz. Tricot, age., s. 329. n.4. Nihayet synolon, birey olarak, en mükemmel tözdür ve cinsten ibaret olan ikinci dereceden töze karşıt olarak birinci dereceden tözdür. Bu son anlamda Aristoteles, Platon'dan farklı olarak özü artık tümel olana değil, bireyin kendisine yerleştirmektedir. Birey en mükemmel anlamda tözdür, ancak dayanak olarak ve form tarafından oluşturulmuş olarak budur; çünkü onun asıl bireysel nitelikleri özü içine girmez. Nihayet birinci dereceden tözden Aristoteles'in bireyde en gerçek olan şeyi ifade eden formun kendisini ve tamamen farklı bir anlamda olmak üzere Tanrı'yı ve maddeden bağımsız göksel akılları kastettiğine de dikkat edelim. Tricot, age. s. 87–88. n. 2.

⁴⁷¹ Bkz. Aristoteles, age., (1028a10-1052a10) s. 306–418.

yüklem olduğu tözdür.⁴⁷² Başka bir şeyin yüklemi haline getirilemeyen kesin ve son dayanak anlamındaki bu töz, cisimler grubunu kapsar. Buna göre genel anlamda cisim töz olduğuna göre, hayvanlar gibi cisimden meydana gelen ve cisme sahip olan her şey töz demektir. Ayrıca hayvanların kısımları, madde ve nefsten oluşan cisimler ve semâvî varlıklardan meydana gelen şeyler de bu anlamdaki töz kapsamına girer.⁴⁷³ Aristoteles, beden ve nefsi bu gruptaki tözlere dahil etmemiş, ancak bedenin kısımları olan el ve ayak gibi organları bu kısımda değerlendirmiştir.⁴⁷⁴

İskender, daha sonra aynı grup içerisinde form anlamındaki tözü ele almıştır. Ona göre bu tarz şeylerin töz diye adlandırılmalarının nedeni, bunların öznenin yüklemi olmamaları, aksine diğer şeylerin onların yüklemi olmalarıdır. Bireysel tözler de bu tarzdaki tözlerdendir; ilineklere sahiptir. Diğer şeyler ise onların yüklemidir ve onlara dahildir. Özne ve yüklem yönünden töz ve ilineği karşılaştırsak tözde yüklem olma özelliği yoktur, ancak ilineklerin doğasında öznenin yüklemi olma özelliği vardır. Bu grupta anlatılan töz genel anlamdaki tözdür. Genel olarak bir konunun yüklemi olmadıkları için bu gruba toprak, su, ateş, hava ve diğer basit cisimlerin yanı sıra, bileşik (mürekkep) cisimler, bireysel varlıklar, göksel varlıkların cisimleri ve onların kısımları da dahil olur.⁴⁷⁵

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

Tözün İkinci Anlamı; Bir öznenin yüklemi anlamına gelmeyen ve ayrıca varlığın içkin nedeni olan tözdür.⁴⁷⁶ Bu anlamdaki töz, nefis gibi, varlıkların kendinde nedenine işaret eder. Bu minvaldeki töz her varlığın formu olan ve ayrıca maddeden ayrık anlamına gelen tözdür.⁴⁷⁷ Burada varlığın içkin nedeni ve maddeden ayrık anlamındaki formdan kastedilen nefis, semâvî varlıkların nefisleri ve Tanrı’dır. Bu gruptaki tözler doğrudan metafiziğin konusuna dahil olan tözlerdir.

İskender, doğal formların töz olduğunu “*Fi’s-Sûreti ve Ennehâ Temâmü’l-Hareketi ve Kemâlühâ ala Ra’yi Aristû*” adlı risâlesinde dile getirmiştir.⁴⁷⁸ Ancak Tricot’a göre

⁴⁷² Aphrodisias, age., s. 19.

⁴⁷³ Krş. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics* 5, s. 46.; Aristoteles, age., (1017b10-15) s. 254.

⁴⁷⁴ Krş. Tricot, age., s. 254. n.3.

⁴⁷⁵ Krş. Aphrodisias, age., s. 46. ; Aristoteles, age., (1017b10-14) s. 254.

⁴⁷⁶ Krş. Aphrodisias, age., s. 46.; Aristoteles, age., (1017b15-16) s. 254.

⁴⁷⁷ Krş. Aphrodisias, age., s. 49.; Aristoteles, age., (1017b15-17) s. 254.

⁴⁷⁸ Afrudîsî, *Fi’s-Sûreti ve Ennehâ Temâmü’l-Hareketi ve Kemâlühâ ala Ra’yi Aristu*, s. 289.

metafiziksel form anlamındaki töz söz konusu olduğunda madde ve onu meydana getiren öğeler bu töz grubunun içerisinde yer almaz.⁴⁷⁹

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

Tözün Üçüncü Anlamı; varlıklarda olan ve onları sınırlandırıp bireysel varlıklar olarak ortaya koyan, ortadan kalkmaları, varlığın ortadan kalkmasına neden olan kısımlar da tözdür. Pythagorasçılar ve Platon’a göre sayılar mevcut olan her şeyin ilkesidir. Sayılar ortadan kalktığında her şey ortadan kalkar. Aynı şekilde yüzey ortadan kalktığında da cisim ortadan kalkar. Bu verilere göre sayı, yüzey ve doğru gibi şeyler tözdür.⁴⁸⁰ Nefs ise anlam itibarıyla ikinci anlamdaki töz grubuna dahil olduğu gibi, bu gruptaki töze de dahildir. Zira nefsin ortadan kalkmasıyla beden ortadan kalkar, yaşam ve canlılık kalmaz.⁴⁸¹

Tözün Dördüncü Anlamı; tanımın formülündeki özler de tözdür. Bu anlamda nitelik, nicelik ve benzerlikler de töz sayılır. Sözelimi insan tanımında yer alan akıllı, hayvan ve ölümlü özellikleri tözdür.⁴⁸² Aristoteles’e göre töz, tanım bakımından iltir, değişen varlıklardaki değişmeyen ve daimi olan şeydir.⁴⁸³

İskender, töz hakkındaki dört anlamı da ifade ettikten sonra metafiziğin birinci ve ikinci anlamdaki tözü incelediğini, asıl anlamda ise varlığın içkin nedeni ve maddeden ayrık form olan ikinci anlamdaki tözü ele aldığını ifade etmiştir.⁴⁸⁴ Bununla birlikte İskender’in nefis anlayışını dikkate aldığımızda; varlığın içkin nedeni olması hasebiyle ikinci anlamdaki töze, varlığın varlık olarak tanınmasının nedeni olması itibarıyla de üçüncü anlamdaki töze dahil ettiğini söyleyebiliriz. Öyle ki İbn Sînâ da İskender gibi, nefsi, cisim olmaması ve maddeden ayrık olması nedeniyle metafiziğin konusuna dahil ederek, onu manevi bir töz olarak kabul etmiş,⁴⁸⁵ İbn Rüşd ise, İbn Sînâ’ya ilaveten nefsin yetilerini de form anlamındaki töz olarak değerlendirmiştir.⁴⁸⁶

İskender, Aristocu bakış açısına göre tözün anlamını ve kısımlarını ortaya koyduktan sonra farklı bir açıdan tözleri somut ve soyut anlamda ele almış, “*Fî İsbâti’s-Sûreti’r-Rûhâniyyeti’lletî lâ Heyûlâ lehâ*” adlı risalesinde hem somut tözlere hem de soyut tözlere

⁴⁷⁹ Tricot, age., s. 343. n.1.

⁴⁸⁰ Krş. Aphrodisias, age., s. 49.; Aristoteles, age., (1017b16-20) s. 254.

⁴⁸¹ Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 60.

⁴⁸² Krş. Aphrodisias, *On Aristotle’s Metaphysics 5*, s. 49.; Aristoteles, age., (1017b20-22) s. 254.

⁴⁸³ Bkz. Aristoteles, age., (1028b5-15) s. 308.

⁴⁸⁴ Bkz. Aphrodisias, age., s. 49.; Aristoteles, age., (1017b10-24) s. 254.

⁴⁸⁵ Bkz. Özden, H. Ömer, *İbn Sînâ – Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergah Y., İstanbul 1996 s. 106-108.

⁴⁸⁶ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 95.

değirmiştir.⁴⁸⁷ Aristoteles'e göre tözün ilk anlamı madde, yani kendi kendisiyle belirlenemeyen, varlığı ve niteliği belirsiz bir şey; ikinci anlamı, genel görünüş (figure) ve biçim demektir; buna göre biçimden dolayı maddeye belirli bir varlık denir ve üçüncü anlamdaki töz maddenin ve biçimin bileşimidir.⁴⁸⁸ Aristoteles, *Metafizik*'te de benzer ifadelerle doğa felsefesine dahil olan maddenin, formun, madde ve form bileşiminin töz olduğunu belirtmiştir.⁴⁸⁹ İskender'in somut tözlerin neler olduğunu belirlerken kullandığı ifadeler, Aristoteles'in ifadelerine birebir uymaktadır. Zira ona göre de madde ve form tözdür. Doğal olan madde ve formun bileşimi olan cisimler de doğal tözlerdir.⁴⁹⁰ Bu ifadelerden maddenin, formun ve madde-form bileşiminin somut tözler olduğu anlaşılmaktadır.

İskender, doğa felsefesinde tözden bahsederken, onu çoğunlukla madde ve form bileşimi anlamında kullanmayı tercih etmiştir.⁴⁹¹ Mantık felsefesiyle ilgili olarak tözlerden bahsederken fertler, türler ve cinslerden, ayrıca forma tekabül eden tözden ve madde olan tözden de söz etmiştir. Buna göre Aristoteles gibi, birinci töz olarak bireylerden, ikinci töz olarak türler ve cinslerden bahsetmiştir.⁴⁹² Madde, form, birey, cins ve türe somut töz olarak değirmiş, ancak yer yer maddeyle bileşik şekil ve biçim anlamındaki tözden bahsederken, aynı cümle içerisinde soyut anlamdaki formdan da bahsetmesi, konuyu genel cümlelerle ele almasından kaynaklanmıştır.

İskender'in bakış açısından soyut metafiziksel tözlerin hangisi olduğuna bakarsak; nefsten, varlıkların harici formundan ve "öz"den soyut töz olarak bahsetmiştir.⁴⁹³ Ona göre semâvî varlıkları hareket ettiren formlar (akıllar) tözlerdir. Çünkü onlar bireysel, kesin ve sondur.⁴⁹⁴ İlk sıradaki töz ise mutlak anlamdaki varlık, ilk hareket ettirici ve meydana getirici,⁴⁹⁵ bütün kuvvelerden ayrık, cisim-dışı, bilfiil varlıkların tepe noktasındaki hareket etmeyen, ezeli ve manevi *İlk Neden*'dir.⁴⁹⁶ İlk Neden, harekete, oluşa ve yok oluşa tâbi olmayan bir tözdür.⁴⁹⁷ İskender'in İlk Neden'in töz olduğuna dair ifadelerine baktığımızda, Aristoteles'i takip ettiğini görmekteyiz.⁴⁹⁸ Bu doğrultuda İlk Neden'in töz olup olmaması İslam filozoflarında da tartışılan problemlerden biridir.

⁴⁸⁷ Afrudîsî, İskender, *Fî İsbâti's-Sûreti'r-Rûhâniyyeti'lleî lâ Heyûlâ lehâ*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıriyyeti, Kahire 1947 s. 292.

⁴⁸⁸ Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Y. İstanbul 2000 (412a6-9) s. 63.

⁴⁸⁹ Aristoteles, *Metafizik*, (1035a-1035b) s. 343-344.

⁴⁹⁰ Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 70.

⁴⁹¹ Aphrodisias, age., s. 64.

⁴⁹² Krş. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics* 5, s. 50.; Aristoteles, *Kategoriyalar*, s. 6-12.

⁴⁹³ Aphrodisias, age., s. 147.

⁴⁹⁴ Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics* 5 s. 49.

⁴⁹⁵ Bkz. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics* 4, s. 16.; Afrudîsî, *Fî's-Sûreti ve Ennehâ Temamü'l-Hareketi ve Kemalîhâ ala Ra'yi Aristu*, s. 289.; Aristoteles, *Metafizik*, (1017a24) s. 252.

⁴⁹⁶ Bkz. Afrudîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 262-272.

⁴⁹⁷ Aphrodisias, age., s. 93.

⁴⁹⁸ Aristoteles, age., (1072a33) s. 505.

İlk Hareket Ettirici'nin, zorunlu olarak ezeli bir töz olması gerekir. Zira İlk Hareket Ettirici, İlk Hareket Ettirilen'i hareket ettirir ve kendisine göre değiştirir. Bu nedenle değiştiren hareket ettiricinin kuvvelerden soyut, cisim-dışı, tek form, saf gerçeklik, ezeli-ebedi, bütün açılardan yetkin, bütün varlıklardan faziletli, bütün hareketlerden yoksun, gayr-i fâsid ve kendine uygun fiili ezeli olarak yapan İlk Töz olması gerekir.⁴⁹⁹ Ayrıca İlk Töz'ün, bütün canlılardan ve semâvî varlıklardan üstün olması ve töz olması yönüyle kendisi dışındakine muhtaç olmaması gerekir.⁵⁰⁰

İskender, *Mebâdü'l-Küll* adlı risalesinde İlk Töz'le diğer tözlerin ilişkisine şu şekilde değinmiştir; “âlemdeki bütün varlıkların genel durumu, kendi tabiatlarına özgü olarak İlk Töz'le temas kurmayı amaçlamaktır. Bu durum, diğer tözlerin, sürekliliğinin, gerekliliğinin ve aynı zamanda kendilerine uygun bir yerde kalıcı olmalarının nedenidir.”⁵⁰¹ Buna göre töz olarak kabul edilen bütün varlıkların var olması ve varlığını sürdürmesi İlk Töz'le bağlantısına bağlıdır.

Görüldüğü üzere İskender, Aristoteles'i takip ederek Tanrı'yı töz olarak nitelendirmiş, ancak İslam filozoflarından Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı'nın töz olması konusunda İskender'den farklı düşünmüşlerdir. Kindî, Tanrı'nın gerçek, bir, basit ve ezeli olmasından hareketle, Plotinus'u takip ederek, Bir'in kategorilerin ötesinde olduğunu ve töz olamayacağını ifade etmiştir.⁵⁰²

Aydın'ya göre Fârâbî, Aristocu geleneği izleyerek Tanrı'ya töz demiştir. Bu anlayışa göre varlığında maddeye gereksinim duymayan bir şey, tözü bakımından bilfiil akıl ve aynı zamanda bilfiil akledilirdir. Bu anlamda Tanrı akıl, akleden ve akledilen bir tözdür.⁵⁰³ Gerçi Fârâbî yer yer Tanrı'nın töz olduğunu ifade etse de, Aydın'a göre Fârâbî'nin esas anlamda metafizik görüşleri incelendiğinde, “Tanrı'nın zatını meydana getiren şeyler” diye bir anlam olmamasından, Tanrı'nın bölünmezliğinden, basitliğinden, sıfatlarıyla zatının aynı olmasından dolayı Tanrı'ya töz denilemeyeceği ortaya çıkmaktadır.⁵⁰⁴ Diğer taraftan Druart da Fârâbî'ye göre Tanrı'nın kategorilerin ötesinde bir varlık olduğunu ve bu nedenle Tanrı'nın töz olamayacağını belirtmiştir.⁵⁰⁵

İbn Sînâ, töz kelimesine İskender'de olmayan bir anlam yükleyerek, tözün nedensiz olarak bilfiil kaim olamayacağını kabul etmiştir. Bu nedenle Tanrı'nın asla töz kabul

⁴⁹⁹ Afrudîsî, agm., s. 263–264.

⁵⁰⁰ Genequand, age., s. 52–56.

⁵⁰¹ Afrudîsî, agm., s. 274.

⁵⁰² Druart, agm., s. 361–364.

⁵⁰³ Bkz. Aydın, Yaşar, *Fârâbî*, İSAM Y., İstanbul 2008 s. 71-76.; Aydın, age., s. 63-71; Özden, age., s. 59–63

⁵⁰⁴ Aydın, age., s. 90–96. Kanaatimizce, Aydın, Tanrı konusuna madde-form bileşiminden meydana gelen ve doğa felsefesinin konusuna dahil olan töz çerçevesinde yaklaşmış ve Fârâbî'ye göre Tanrı'nın töz olamayacağını ifade etmiştir.

⁵⁰⁵ Druart, agm., s. 369. Druart, Tanrı konusunu mantık felsefesine dahil olan töz çerçevesinde değerlendirerek Fârâbî'ye göre Tanrı'nın töz olamayacağı yargısına ulaşmıştır.

edilememesi gerektiğini ileri sürmüştür. Ancak Tanrı'dan başka diğer metafizik ve manevi varlıklara töz demiş ve bunları cismanî olmayan tözler kategorisine dahil etmiştir. Üstelik bu töz anlayışı ile Tanrı'nın transandantal bir varlığı olduğuna işaret etmek istemiştir.⁵⁰⁶ Ayrıca İbn Sînâ töz kelimesine farklı bir anlam daha yükleyerek “bir şeye tözdür demekle o şey vardır demek aynı düşünceyi ifade etmez”⁵⁰⁷ demiştir. Nitekim töz kelimesinin bu içeriği gereği de, İbn Sînâ Tanrı'ya töz dememiştir. İbn Rüşd ise Aristoteles'in ve İskender'in çizgisini benimseyerek Tanrı'nın töz olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰⁸

Fârâbî ve İbn Sînâ töz konusunu somut ve soyut olarak iki kısma ayırarak incelemelerinde İskender'le aynı düşünce örüntüsüne sahip olmakla birlikte, Tanrı'ya töz denilip denilmemesi konusunda farklı düşünmektedirler.⁵⁰⁹ İbn Rüşd ise Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncelerinden ziyade Aristoteles'in ve İskender'in düşüncelerine daha yakındır.

Soyut varlıklar hiyerarşisinde Tanrı'dan sonraki en yetkin töz, “İlk Hareket Ettirilen” denilen Sabit Yıldızlar Küresi'dir, onların nefis dışında başka bir tabiatları yoktur. Bu basit tabiatlarından dolayı kendilerine özgü bir yetkinlikleri vardır. En büyük töz dışındaki varlıklara da muhtaç değillerdir.⁵¹⁰ Sabit Yıldızlar Küresi'nin amacı İlk Töz'e benzemeye çalışmak ve onunla uyumluluğu yakalamaktır.⁵¹¹

İskender, İlk Neden ve Semâvî Varlıklardan sonra “doğa tarafından var olan şeylerin formları ve gerçeklikleri tözdür. Bireysel varlığın yaşayan canlı mahiyetiyle formu ve yetkin fiili de nefsidir. O zaman asıl anlamda nefsin töz olması gerekir”⁵¹² diyerek insanî nefsi soyut tözler grubunda değerlendirmiştir. Buna göre nefis, form anlamındaki tözdür. Metafiziksel form yetkin ve bilfiil olduğuna göre, nefis de aynı şekilde yetkin ve bilfiildir. Öyle ki varlıklar bilkuvve ve bilfiil olarak iki kısma ayrılır. Bilkuvve varlığın bilfiil varlık nedeniyle bilfiil olması ilkesine binaen, bilkuvve olan beden bilfiil olan nefis vasıtasıyla canlı varlık haline gelir. Bu da nefsin bilfiil ve form anlamında töz olduğunu göstermektedir.⁵¹³

Görüldüğü üzere metafiziği ilgilendiren töz; basit, bilfiil ve maddeden soyut akledilir formdur.⁵¹⁴ Bu tözlerin ilki evrenin hareket ettiricisi Tanrı, ikincisi Tanrı tarafından hareket ettirilen, ancak kendileri de gezegenlerin kürelerini hareket ettiren semâvî varlıklar, üçüncüsü bedenden bağımsız var olma yeteneğine sahip olan nefistir.⁵¹⁵

⁵⁰⁶ Özden, age., s. 234.

⁵⁰⁷ Özden, age., s. 234.

⁵⁰⁸ Bkz. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, Çev. Muhittin Macit, Litera Y., İstanbul 2004 s. 11-12. ; İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi (Telhîsu Kitabi'n-Nefs)*, Çev. Atilla Arkan, Litera Y., İstanbul 2007 s. 20.

⁵⁰⁹ Bkz. Aydın, age., s. 89.

⁵¹⁰ Afrudîsî, agm., s. 256.

⁵¹¹ Genequand, age., s. 52-56.

⁵¹² Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 69.

⁵¹³ Aphrodisias, age., s. 17.

⁵¹⁴ Afrudîsî, agm., s. 271.

⁵¹⁵ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 256-274.; Aristoteles, age., (1072a20-1076a5) s. 502-527.; Ross, age., s. 187.

İskender, tözün bütün anlamlarından bahsetmiş, sadece madde gibi dayanak olan değil, aynı zamanda maddede form olan ve form özelliğinde maddeden ayrı olan tözlerden de söz etmiştir.⁵¹⁶ Hocası Aristoteles gibi, varlığın içkin nedenini ve maddeden mufârik formları metafiziksel soyut tözler olarak kabul etmiştir. Bu tözler içkin neden olduğu için varlığın hem ilkeleri ve nedenleri hem de hareket ettirici ilkeleridir.⁵¹⁷ İskender, töz konusunda Aristoteles’le aynı düşünce örüntüsüne sahiptir. Fakat tözü somut ve soyut şeklinde ele almasında görüldüğü gibi, konuyu ele alış tarzı Aristoteles’inkinden farklıdır.

1.2. MADDE-FORM

Doğa felsefesinde ve metafizikte kullanılan form birbirinden farklıdır. Doğa felsefesinde kullanılan form maddî formdur, değişim özelliğine sahiptir, şekil ve biçim anlamına gelir. Metafiziksel form ise madde ve kuvveden tamamen ayrıktır. Çünkü form, kendi tabiatına özgü olarak akledilir ve bu suretle form, devamlı olarak bilfiil mevcuttur.⁵¹⁸ Manevi şeyler madde değil, sadece formdur. Öyle ki İlk Hareket Ettirici ve İlk Hareket Ettirilenlerin akılları gibi bazı formlar vardır. Onlarda hiçbir şekilde maddî kuvve yoktur.⁵¹⁹ Bu formlar ruhsal varlık olduklarından dolayı bölünme ve parçalanmayı kabul etmezler.⁵²⁰

İskender, metafiziksel formları ilk önce ay-altı alemdeki formlar ve ay-üstü alemdeki formlar olarak iki kısma ayırmış,⁵²¹ sonra da ay-üstü alemdeki formları kendi içerisinde iki kısımda incelemiştir; biri *İlk Neden* diğeri *İkinci Neden*’dir. *İlk Neden* zat bakımından maddeden ve diğer bileşik olan ve bileşik olmayan bütün formlardan öncedir.⁵²² Bu nedenle İlk Neden olan varlığın, form olarak maddeyle birlikteliğinin düşünülmesi imkansızdır. Zira o maddeden tamamen mufârik bir formdur.⁵²³ Ayrıca bu form, kendi tabiatına özgü olarak düşünme objesidir. Bu sebeple bu form devamlı olarak sadece kendi, kendisini düşündüğü zaman, zatına özgü olarak bilfiil akıl ve akledilir olarak mevcuttur. Çünkü bilfiil akıl, sadece kendisini aklettiği yönünden, bilfiil akıl ve akledilirdir. Nitekim *İlk Neden*, bu çerçevede ezeli olarak bilfiil formdur.⁵²⁴

⁵¹⁶ Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics* 5, s. 50.

⁵¹⁷ Bkz. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics* 4, s. 19.

⁵¹⁸ Afrudîsî, agm., s. 270.

⁵¹⁹ Afrudîsî, *Fî İsbâti's-Sûreti'r-Rûhâniyyeti'lletî lâ Heyûlâ lehâ*, s. 292.

⁵²⁰ Afrudîsî, age., s. 291.

⁵²¹ Fârâbî'ye göre formlar maddeden ayrılabilir formlar ve maddeden ayrılmayan formlar olarak ikiye ayrılır. Nitekim Fârâbî'nin bu form taksimi İskender'in ay-üstü ve ay-altı âlemdeki form taksimine birebir benzemektedir. Krş. Aphrodisias, *Supplemen to on the Soul*, s. 17. ; Aydın, age., s. 104.

⁵²² Bkz. Afrudîsî, İskender, *Fî Enne'l-Heyûlâ Gayru'l-Cinsi ve fî mâ Yeşterikâni ve Yeferikâni*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971 s. 54.

⁵²³ Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics* 5, s. 49.

⁵²⁴ Afrudîsî, *Mebâdü'l-Küll*, s. 270.

İkinci Neden, semâvî varlık olarak adlandırılır. Bu varlık, cüz'î heyûlâya ve maddeye etkisi düşünülebilen formdur. İkinci Nedenin formları ne maddedir, ne yok olur ne de dayanak olan varlıklarla birlikteliği mevcuttur.⁵²⁵

İskender, formu öncelikle ay-üstü alemi ilgilendirdiği yönüyle İlk Neden ve İkinci Neden'in formu olarak ikiye ayırmıştır. İskender'in felsefî anlayışında Aristoteles'te olduğu gibi, form olmaları hasebiyle ay-altı aleme Tanrı değil semâvî varlıkların tamamı etki eder. Aleme etkisi açısından meseleye baktığımızda, bu konuda İskender'in Fârâbî'yle ve İbn Sînâ'yla farklı düşündükleri görülmektedir. Zira Fârâbî ve İbn Sînâ bütün formların asıl verici kaynağının Tanrı olduğunu, ancak bütün suretlerin "Vâhibü's-Suver" olarak adlandırılan Faal Akıl vasıtasıyla, Faal Akıl tarafından maddeye ve varlıklara verildiğini ifade etmiştir. Nitekim sudûr anlayışı gereği Fârâbî'ye ve İbn Sînâ'ya göre ay-altı aleme Faal Akıl etki eder. Faal Akıl ise nazariyede semâvî varlıkların sonuncu aklıdır.⁵²⁶

İskender, ay-üstü alemdeki formlar olarak, İlk Neden ve İkinci Nedeni ele aldıktan sonra, ay-altı alemdeki soyut form olarak sadece insanî nefsi ele almıştır. Ayrıca bu konuda formu cisim olarak değerlendiren Stoacılar da cevap vermiştir.⁵²⁷ Ona göre nefis, beden bilfiili ve formudur, tam bir şeydir. Form, nasıl madde içerisinde mevcutsa, nefis de aynı şekilde form olarak bedende mevcuttur.⁵²⁸ Öyle ki İskender'in bu düşüncesi Aristoteles'in nefsi form olarak değerlendirmesine dayanır.⁵²⁹

Atay'a göre Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten ayrıldıkları önemli nokta, Fârâbî, Aristoteles'in hilafına yalnız zorunlu varlığa (Tanrı) değil, aklen ve bir dereceye kadar nefse form demediği gibi, İbn Sînâ Zorunlu Varlık'a form dememekle Aristoteles'e muhalefet etmişse de akla ayırık, soyut ve fiil halinde form demekle de ona uyumuş olur.⁵³⁰ Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten farklılığının, nelere form denildiği konusunda Aristoteles'le aynı düşünceye sahip olan İskender için de geçerli olduğunu düşünmekteyiz. Buna göre Fârâbî ve İbn Sînâ'nın İskender'den farklı düşündüklerini ifade edebiliriz.

İlk Neden'e form denilip denilmemesi konusunda özellikle İslam filozofları arasında farklılık mevcutsa da, Aristoteles'e göre İskender'de olduğu gibi, İlk Muharrik, fiil halinde soyut (maddeden ayırık) formdur.⁵³¹ Aristoteles'in İlk Neden'i form kabul etmesinden de anlaşılacağı üzere İskender, bu konuda Aristoteles'i izlemiştir.

⁵²⁵ Aphrodisias, age., s. 49.

⁵²⁶ Bkz. Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s. 109–111.

⁵²⁷ Bkz. Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 19, 69.

⁵²⁸ Aphrodisias, age., s. 68.

⁵²⁹ Aristoteles, age., (1075b35) s. 527.

⁵³⁰ Atay, age., s. 71.

⁵³¹ Aristoteles, age., (1071a10, 1074a36) s. 404, 518.

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

Aristoteles’te bireyselleşmenin bir yandan madde ile olabileceğine, diğer yandan ise form ile olabileceğine dair iki farklı görüş mevcuttur. Aristoteles’e göre, formun çok olduğu ileri sürülürse, güçlüğü düşülür. Çünkü aynı türün bireyleri form bakımından birbirlerinden ayrılamazlar. Onlar ancak maddeleri bakımından ayrılabilirler.⁵³² Özellikle somut tözlerde birleştirici ilke maddede görülür. Genel olarak her en alt türün formu, türün bütün üyelerinde aynıdır. Bundan formun bir bireyi diğerinden ayırma işini göremeyeceği ortaya çıkmakta ve bunu yapanın madde olduğu anlaşılmaktadır.⁵³³ Bu izaha göre bireyselleşmeyi meydana getiren maddedir.

Aristoteles’in bunun tersini, yani bireyselleşmeyi forma izafe ettiği metinleri de daha az önemsiz değildir. Ancak Aristoteles’in bireyselleşmeyi forma ve maddeye izafe ederken her ikisinde de kullandığı açıklamalar aynıdır.⁵³⁴ Bir yandan genel olarak bir şeyin tanımı ya da formunu kabul etmekte, bununla birlikte bazı ifadelerinde madde bir şeyin özüne dahil değildir ve varlık madde tarafından tanınır, aksi halde biz sadece onun bir parçasını tarif etmiş oluruz demektir. F. Rahman’a göre eğer böyle ise, biz hem maddeyi hem formu tarifi oluşturan parçalar sayarsak, bir şeyin gerçek varlığına asla ulaşamayız. Bu, Aristoteles’in varlığı açıklamak için kurduğu bütün şemayı parçalayabilecek sert bir engeldir.⁵³⁵

İskender, bireyselleşme sorununu incelerken, ilk önce doğrudan madde-form ilişkisine dikkat çekmiştir; Cisim, madde ve formdan oluşur. Madde itibariyle bütün cisimler benzerdir. Ancak form yönüyle farklılıklar gösterir. Sözelimi altın, gümüş, ateş vb bütün şeyler madde açısından birbiriyle aynıdır, ancak form yönünden birbirlerinden farklılık gösterirler.⁵³⁶ Buna binaen İskender, anlattıklarının daha iyi anlaşılması için bronzdan yapılan (A) heykeli örneğini vermiştir. Burada bronz madde, heykelin biçimi ise formudur. (A) heykelini, bronzdan yapılan diğer maddelerden ayıran (A) heykelinin duyusal formudur.⁵³⁷ Buna göre

⁵³² Bkz. Tricot, age., s. 172. n.4.

⁵³³ Ross, age., s. 199.

⁵³⁴ Bkz. Tricot, age., s.337. n.1.

⁵³⁵ F. Rahman, age., s. 102.

⁵³⁶ Krş. Aphrodisias, age., s. 14.; Aristoteles, age., (1040b6 vd.) s. 370.

⁵³⁷ Bkz. Aphrodisias, age., s. 14.

madde ve formdan meydana gelen duyusal varlığın tanınırlığı formu tarafından gerçekleştirilmektedir.

Tabiatı müşterek olan cisimler tabiatları açısından birbirlerinden farklı olmadığı gibi cisimsel mahiyetleri itibariyle de birbirlerinden farklı değildir. O zaman beden, beden mahiyeti itibariyle bedenden farklı değildir. Yani genel anlamdaki beden, tür açısından birbirinden farklı değildir, yoksa bedenler doğal olarak bireysel yönden birbirinden farklıdır. Tinsel varlıklar ise tabiatı açısından yani tinsel mahiyeti itibariyle birbirinden farklıdır. Buna göre her bireysel bedenin kendine özgü olarak birbirlerinden farklılığını tinsellik oluşturur veya farklılık tinselliğe bağlıdır.⁵³⁸

Beden herhangi bir cisim mahiyetinde başka bir bedenden farklı değildir, ancak sahip olunan nefis itibariyle cisimler birbirinden farklılık gösterirler. Nefis ise madde ve cisim değildir.⁵³⁹ Beden ve nefsten oluşan varlığın nefis yanı form, beden yanı maddedir. Nefis sahibi varlıklardaki nefis, madde veya madde-form bileşimi bir varlık değildir. Nefis bilfiil ve yetkin formdur.⁵⁴⁰

Canlı varlık, nefis açısından canlı bir varlıktır. Buna göre nefis, canlının formdur. Nefis, bedenden ayrıldığında canlı varlığın canlılığı devam etmez. Zira varlığı varlık yapan nefistir. Buna göre form açısından varlığa bakıldığında varlık “nefis” olarak görülür. Ayrıca doğal cisimleri şeylerden ayıran özellikler formlarıdır. Doğal cisimlerin formları ise nefisleridir. Buna göre nefis formdur. Nitekim bir şeyi anlamak o şeyi algılamakla değil, o şeyin esasını bilmekle mümkündür. Bizim yaşamamızı sağlayan ilk esas ise nefistir.⁵⁴¹ Görüldüğü üzere nefis formdur ve varlık nefisle tanınır. Buna göre beden ve nefsten müteşekkil varlıkta bireyselleşme form yoluyla gerçekleşmektedir.

İskender, Aristoteles’in bireyselleşmeyi maddeye atfettiği “formel tözleri bir olan her şey, bir olur”⁵⁴² düşüncesine, “eğer Aristoteles’in söylediği gibi olursa, formunu kazanan maddeden meydana gelen, ancak tek bir insan olurdu”⁵⁴³ cümlesiyle itirazda bulunmuştur.

Aristoteles’in ifadelerinin birbirini nakzettiği bireyselleşme konusunda; İskender, bireyselleşmenin form yoluyla gerçekleştiğini ortaya koymuştur. Aristoteles’in ve İskender’in düşüncelerinin farklılığına binaen İslam filozofları bu konuda nasıl düşünmektedir? İbn Sînâ’ya göre varlığın yapısında madde ve form yer alır. Madde fail sebep tarafından verilen formla kuvve halinden fiil haline geçer. Böylece belirsiz olan madde, şekillenmiş, hüviyet

⁵³⁸ Aphrodisias, age., s. 52

⁵³⁹ Aphrodisias, age., s. 51

⁵⁴⁰ Aphrodisias, age., s. 17

⁵⁴¹ Aphrodisias, age., s. 16.

⁵⁴² Aristoteles, age., (999b23) s. 172.

⁵⁴³ Krş. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics* 2 & 3, s. 161.; Aristoteles, age., (999b18-22) s. 172.; Ross, age., s. 199-201.

kazanmış olur. Varlıklarda görülen çeşitlilik form değişmelerinden kaynaklanır.⁵⁴⁴ Ayrıca bireyselleşme sorununu beden nefis örneği bağlamında değerlendirirsek, İslam filozofları nefsi cisim-dışı form olarak değerlendirmişler ve nefsin verildiği bedene bir şahsiyet ve fertlik özelliği kazandırdığını ifade etmişlerdir. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün nefis konusunda nefsin form olmasına ve nefsin ölümsüzlüğüne dair yaptıkları vurgulamaları dikkate aldığımızda bireyselleşmenin form yoluyla meydana geldiğini kabul ettiklerini ifade edebiliriz.⁵⁴⁵ Aslında nefis bölümünde göreceğimiz üzere Aristoteles'le İskender nefsi aynı ifadelerle değerlendirirler. Ancak sorun, Aristoteles'in madde ve form konusunu değerlendirirken hem maddeye hem forma bireyselleşme niteliğini atfetmesidir.

Bireyselleşme konusunda Aristoteles'in ifadelerini şerh eden yorumcular geleneksel ve çağdaş yorumcular olarak iki gruba ayrılır. Aristotelesçi geleneksel yorumcular, Aristoteles'e göre bireyselleşmenin madde ile meydana geldiğini ileri sürmektedir; buna göre form, türsel olduğundan, türün içindeki bütün bireylerde aynıdır. Bu bireyler, sayısal bakımından, ancak formu paylaşan madde ile birbirlerinden ayrılırlar. Bundan, bireyi meydana getiren bütün ek öğelerin maddenin alanı içine girdikleri anlaşılır.⁵⁴⁶

Çağdaş yorumcular ise ikinci görüşü yani bireyselleşmenin form tarafından meydana geldiğine ilişkin görüşü tercih etmişlerdir. Onlara göre eğer madde mutlak olarak bireyselleşme ilkesinin temeli olsaydı, ayırarak belirleyecek olan belirsiz olan olurdu ve bu durumda Tanrı'nın en gerçek birey olması bile anlaşılamazdı.⁵⁴⁷

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

İskender, metafizik açısından, maddeye etkisi düşünülemeyen anlamındaki İlk Nedeni, maddeye etkisi olan ancak madde olmayan göksel varlıkları ve nefsi form olarak kabul etmiştir.⁵⁴⁸ Bireyselleşme konusunda ise Aristoteles'ten daha net bir düşünce tarzı ortaya koymuş ve bu konuda çağdaş Aristocu yorumculara örnek olmuştur.

1.3. KUVVE - FİİL

Bilkuvve (güç) halindeki varlık, formu ve niteliği olmayan bir varlıktır. Bilfiil (fiil) halindeki varlık ise cisim-dışı bir varlıktır. “Bu çerçevede metafizik araştırmalarında her

⁵⁴⁴ Özden, age., s. 235-236.

⁵⁴⁵ Bkz. Aydın, age., s. 102.; Özden, age., s. 110, 235-236.

⁵⁴⁶ Tricot, age., s. 337. n.1.

⁵⁴⁷ Tricot, age., s. 337. n.1.

⁵⁴⁸ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 270.

cisim-dışı varlığa bilfiil varlık denir.”⁵⁴⁹ Varlıklar bilkuvve varlık ve bilfiil varlık olarak iki kısma ayrılır. Bilfiil olarak isimlendirilen varlıklar halihazırda form ve şekil özelliğine sahip yetkin varlıklardır. Bilkuvve varlıklar ise fiilin etkisiyle bilfiil varlık haline dönüşebilen varlıklardır. Nitekim bilkuvve varlık, bilfiil varlık sayesinde canlı varlık haline gelir.⁵⁵⁰

İskender’e göre varlıklar, genel anlamda bilkuvve ve bilfiil varlık olarak iki gruba ayrılırken, ay-altı alemde bir aynı varlık da kendi içerisinde bilkuvvelik ve bilfiillik yönlerine sahiptir. Bu görüş sadedinde ilk önce bir varlığın hangi yönünün bilkuvve ve hangi yönünün bilfiil olduğuna bakalım. Basit bir varlık kendi bünyesinde bilkuvve ve bilfiil varlık olarak iki kısma ayrılır. Örneğin ateş, kütük veya kömür değildir. Kömür ve kütük bağımlıdır ve ateşin kullandığı maddedir. Zira ateşi madde kabul edersek, ateşin kömür veya odun olduğunu da kabul etmiş oluruz. Halbuki ateş kömür veya odun değildir. Olsa olsa kömür, bilkuvve kömür bilfiil ateştir.⁵⁵¹

Bileşik cisimlere gelince, madde ve formdan oluşmuşlardır. Zira madde ve formdan oluşan her varlık bilkuvve ve bilfiil varlık ayrımına göre incelenir. İskender’e göre ‘bileşik cisimlerde beden bilkuvve, nefis ise bilfiildir. Nefsin madde olması mümkün değildir. Zira nefis, cismin ilkesidir ve cisim onunla hareket ilkesine sahiptir.”⁵⁵²

Beden, nefisle bileşmeden önce bilkuvve doğal bir cisim özelliği taşır. Eğer nefis yoksa, bilkuvve bedenin organlara sahip olması demekle, bilkuvve hayata sahip olması demek aynı anlama gelir. Burada maksat bedenin ilk önce nefis olmadan var olduğunu söylemek değildir. Amaç beden ve nefisten oluşan canlı varlığın bedeninin madde anlamında bilkuvve, nefsinin ise tinsel varlık anlamında bilfiil olduğunu vurgulamaktır.⁵⁵³ Nitekim nefis doğal bir cismin bilfiilidir⁵⁵⁴ ve aynı ifadeler Aristoteles’te de mevcuttur.⁵⁵⁵

Ay-altı âlemiyle ilgili olarak basit ve bileşik cisimlerin hangi yönlerinin bilkuvve ve bilfiil olduğu bu şekildedir. Bilkuvvelik ve bilfiillik yönünden ay-üstü âlemin incelenmesine gelince, İskender’e göre ay-üstü alemde bilkuvve varlık yoktur, ancak iki farklı bilfiil varlık mevcuttur. Birincisi her şeyin ve küllî heyûlânın faili olan *İlk Neden*, ikincisi, bazı varlıkların ve cüz’î heyûlânın faili olan *İkinci Neden*’dir. Varlıklar skalasına göre bilfiil varlıklar çizelgesinin zirvesinde her şeyin faili ve nedeni olan *İlk Etken* bulunur.⁵⁵⁶ İlk Etken, bütün

⁵⁴⁹ Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 19

⁵⁵⁰ Aphrodisias, age., s. 17

⁵⁵¹ Aphrodisias, age., s. 67.

⁵⁵² Aphrodisias, age., s. 18.

⁵⁵³ Aphrodisias, age., s. 19

⁵⁵⁴ Aphrodisias, age. s. 17.

⁵⁵⁵ Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (412b5–6) s. 66–67.

⁵⁵⁶ Afrudîsî, *Fi’l-Heyûlâ ve Ennehâ Mef’ûletün*, s. 42.

kuvvelerden ayrı ve bilfiil varlıkların tepe noktasında hareket etmeyen, ezeli ve tinsel bir varlıktır.⁵⁵⁷

İlk Etkin cisim olmayan ve bütün varlıkların en faziletlisi olan ezeli-ebedi bir tözdür. İlk hareketi ezeli olarak başlatan da O'dur. Bu ezeli hareketle hareket ettirilen ikinci neden, hareket ettiren varlığı (İlk Hareket Ettirici'yi) gerçek ve bilfiil akledilir olarak düşünmesi sebebiyle, kendisi de bilfiil varlık durumuna gelir.⁵⁵⁸ Buna göre İlk Hareket Ettirici olan İlk Neden'in failliği ve etkisi ilk hareket ettirilen varlıkların onu düşünmesiyle yani fiziksel değil, metafiziksel ve düşünsel çekim gücüyle gerçekleşir.

İlk Neden, her şeyden faziletli bir varlıktır. Eğer kendisi dışındaki bir şeyi düşünmüş olsa, kendisinden faziletçe daha az değere sahip bir varlığı düşüneneğinden, o zaman tam anlamıyla yetkin fiil olamayacak, demektir. Zira faziletçe düşük bir varlığı düşünmüş olsa, o zaman düşündüğü şeyin kuvveligine ortak olmuş olur.⁵⁵⁹ Bu nedenle İlk Neden sadece en faziletli varlık olarak kendisini düşündüğü için kuvvelikten tamamen ayrı mükemmel anlamda bilfiil varlıktır.

Semâvî varlıklar da bilfiil varlıklardır. Öyle ki hareketleri sürekli ve bir olduğundan dolayı ezeli dirler. Dolayısıyla bilfiillikleri de ezeli dir.⁵⁶⁰ Semâvî varlıklardan her biri bilfiil olarak İlk Muharrik'i idrak ettiklerinden dolayı muharrikin ezeli liğine uygun bir şekilde dairesel hareket ederler. Bu, bütün ilâhî cisimlerin böyle olmasını gerektiren bir durumdur. Çünkü onların hareketleri ezeli, sürekli ve düzenli bir harekettir. Bu nedenle fiil halinde olmaları da zorunludur.⁵⁶¹ Görüldüğü üzere İlk Hareket Ettirici'nin hareket ettirdiği ilk hareket ettirilen semâvî varlıklar, İlk Hareket Ettirici'den dolayı ezeli olarak bilfiil ve fail varlık halinde bulunurlar.

İskender, *Fi'l-Heyûlâ ve Ennehâ Mef'ûletün* adlı risalesinde varlığı bilkuvv ve varlık ve bilfiil varlık olarak ele almış, bilkuvv ve varlığın kendi zatıyla bilfiil olmaya güç yetiremediğinden, ancak tam olan bilfiil varlığın fiili nedeniyle var olabileceğinden bahsetmiştir.⁵⁶² Aristoteles'in ifadelerinde geçtiği üzere "bilkuvv ve bir varlıktan bilfiil bir varlık, her zaman ancak bir başka bilfiil varlık sayesinde ortaya çıkar."⁵⁶³ "Güç halindeki bir varlık eylem halinde olan diğer bir varlığın etkisi olmadan eylem haline geçemez" düşüncesi aynı şekilde Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de de mevcuttur.⁵⁶⁴ Buna göre bilkuvv ve bir

⁵⁵⁷ Afrudîsî, *Mebâdîü'l-Küll*, s. 272.

⁵⁵⁸ Afrudîsî, agm., s. 269.

⁵⁵⁹ Afrudîsî, agm., s. 271.

⁵⁶⁰ Afrudîsî, agm., s. 260.

⁵⁶¹ Afrudîsî, agm., s. 266.

⁵⁶² Afrudîsî, *Fi'l-Heyûlâ ve Ennehâ Mef'ûletün*, s. 42.

⁵⁶³ Aristoteles, *Metafizik*, (1049b24) s. 408.; Ross, age., s. 208.

⁵⁶⁴ Altıntaş, Hayranî, *İbn Sînâ Metafizîği*, KBY., 2. Basım, Ankara 2002 s. 24.

varlık rastgele bilfiil varlık haline dönüşemediği gibi, bilfiil varlık da aynı şekilde rastgele herhangi bir varlığa etki edemez. Zira her oluş için bir bilkuvve ve bir de bilfiil varlığın olması ve ayrıca bilfiil varlığın bilkuvve varlığa etki edebilme gücüne de sahip olması gerekir.

Aristoteles'e göre "bir şeyde bilkuvve olarak bir aynı şeyin karşıt şeyler olması mümkündür. Ama bilfiil olarak bu mümkün değildir."⁵⁶⁵ İskender, onun bu pasajını değerlendirirken, "kendisinde bilkuvve karşıtları bulundurmayan salt fiiller tanrısal şeylerdir"⁵⁶⁶ diye açıklamada bulunmuştur. İskender'e göre salt fiil olan tanrısal şeyler bilkuvvelik içermediğinden, ay-altı âlemdaki basit ve bileşik varlıklar gibi bilkuvve karşıtlıkları da içermezler.

İskender'e göre bilfiil olan bir varlığın parçaları veya yetileri de bilfiildir. Sözelimi nefsin her yetisi bilfiildir ve nefis sayılır."⁵⁶⁷ Buna göre nefsin yetileri vardır ve kısımlara ayrılabilir, bu nedenle "nefsin yetileri bilfiildir" cümlesi bilfiil varlıklardan sadece nefis için söylenebilir. Ancak Tanrı'nın ve göksel varlıkların akıllarının, yetileri ve nitelikleri olmadığından onların yetilerinden ve bölümlerinden söz edilemez. Bu nedenle "bilfiil olan bir varlığın parçaları veya yetileri bilfiildir" yargısı, Tanrı ve semâvî varlıklardan ziyade sadece madde ve formdan müteşekkil ve soyut yetilere sahip varlıklar için kullanılabilir.

Genel olarak Aristoteles ve İskender madde ve form, bilkuvve ve bilfiil varlık ayrımını ay-altı âlemindeki değişmelerin, oluşların ve bozuluşların izahı için dikkate alıp değerlendirirken, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazali gibi İslam filozofları, onların aksine yaratma seviyesindeki oluş ve bozuluşların izahında bu varlık taksimlerini nazara almışlardır.⁵⁶⁸

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

2. İSKENDER AFRODİSİ'NİN TANRI ANLAYIŞI

İskender, metafiziğin en önemli problemi olan Tanrı konusunda Tanrı'yı adlandırmak için birçok isim kullanmıştır. Fakat Aristoteles'in İskender'deki yansımalarını görmek için ilk önce Aristoteles'in Tanrı'ya ilişkin kullandığı adlandırmaları görmek gerekir; Aristoteles,

⁵⁶⁵ Aristoteles, age., (1009a34) s. 217.

⁵⁶⁶ Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics* 4, s. 93.

⁵⁶⁷ Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 19

⁵⁶⁸ Bkz. Aydın, age., s. 110.

Fizik kitabında “Tanrı” kelimesini çok az kullanmakla birlikte, Tanrı için İlk Hareket Ettirici (İlk Muharrik) ifadesini tercih etmiştir. *Metafizik* ve diğer kitaplarında ise Tanrı kelimesini sık sık kullanmakla birlikte, özellikle *Metafizik*’in on ikinci kitapçığında Tanrı için İlk Hareket Ettirici, İlk Öz, En Yüksek İyi, İlk Neden, Mutlak Töz, Aşk ve Arzunun En Son Objesi kelimelerini kullanmayı tercih etmiştir. Böylece *Metafizik*’te, fizik karakterli İlk Hareket Ettirici’yle Tanrı’yı aynı saymakla, *Fizik*’teki fizik karakterli Hareket Ettirici, *Metafizik*’te manevi bir şekle bürünmektedir. Tanrı, fizikte evrenin ve hareketin ezeliğine bağlı olarak kozmolojik bir karakter taşıdığı halde, metafizikte teolojik ve ontolojik bir karaktere bürünmektedir.⁵⁶⁹

İskender, *Mebâdü’l-Küll* adlı risâlesinde, Tanrı’yı ifade etmek için, ‘En Yüce Tanrı’, ‘İlk Neden’, ‘İlk Hareket Ettirici’, ‘İlk Töz’, ‘Zorunlu Varlık’, ‘Mutlak Töz’, ‘Tam Fiil’, ‘Maşuk’ ve ‘En İyi’ kelimelerini tercih etmiş⁵⁷⁰, *Ethical Promlems* adlı eserinde ise Aristoteles’in de *Nikomakhos’a Etik* adlı eserinde kullandığı gibi, “tanrılar” ifadesini kullanmıştır.⁵⁷¹ Görüldüğü üzere İskender, Tanrı’yı ifade eden adların kullanımında Aristoteles’e bağlı kalmıştır.

Aristoteles, tanrı konusunu genel olarak Tanrı’nın tek, salt form, aşkın, zorunlu, basit, değişmez, ezeli, mutlak, gayri maddî akıl, hareket etmeyen hareket ettirici neden, ilk öz ve gerçek bir olmasıyla ilişkilendirerek incelemiştir.⁵⁷²

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

⁵⁶⁹ Bkz. Aristoteles, age., (1072a20-1074b15) s. 502,518.; Bolay, age., s. 133.

⁵⁷⁰ Afrudîsî, *Mebâdü’l-Küll*, s. 276.

⁵⁷¹ Krş. Aphrodisias, 1990: 54.; Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, (1176b18-1177a10) s. 205–206. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* adlı ahlak kitabında Tanrılar kelimesini kullanmıştır. Bunun nedeni, ahlak kitabının halka da yönelik olmasından, halkın ise birçok tanrıya inanmasından kaynaklanabilir. Aristoteles’in hangi eserlerinde Tanrı ve Tanrılar kelimesini kullanmasına ilişkin bkz.; Bolay, age., s. 142.

⁵⁷² Aristoteles, *Metafizik*, (1074a36–39), s. 517–518. ;Tricot, age., s. 11.; Wisnovsky, Robert, *İbn Sînâ ve İbn Sînâcî Gelenek*, Çev. M. Cüneyt Kaya, Ed. Richard C. Taylor, Peter Adamson, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Y., İstanbul 2007 s. 134.; Adamson, agm., s. 42.

2.1. İLK NEDEN (İLLET)

Aristoteles, neden⁵⁷³ konusunu, *Fizik*'in birinci kitapçığının sekizinci bölümünde ve daha sonra *Metafizik*'in birinci ve beşinci kitapçığının ikinci bölümünde incelemiştir. İskender ise *On Aristotle's Metaphysics 1* ve *On Aristotle's Metaphysics 5* adlı eserlerinde ele almıştır.

Aristoteles, *Fizik* adlı eserinde “ilk ilkeleri, ilk nedenleri, temel öğeleri bildiğimizde her bir nesneyi bildiğimizi düşünürüz”⁵⁷⁴ demiş, *Metafizik* adlı eserinde ise “nedenini bilmeksizin bir hakikati bilemeyiz”⁵⁷⁵ iddiasında bulunmuştur. Aristoteles'in buradaki “nedenini bilmeksizin bir hakikati bilemeyiz” tespiti olgularla ilgilidir, İlk Neden'le ilgili değildir. Zira İskender'e göre nedenleri olmayan ilkeler vardır. Bunların bilinmesi için nedenin bilinmesine gerek yoktur. Aksi takdirde ‘nedenini bilmeksizin bir hakikati bilemeyiz düşüncesini’ kabul edersek, sonsuza dek gitmek gerekir.⁵⁷⁶ Sonsuz nedenler dizisinin varlığı ve kabulü ise imkansızdır. Buna göre İskender fizikteki neden veya nedenler kavramıyla, olguların bilinmesini sağlayan nedenlere, metafizikteki neden kavramıyla ise İlk Neden'e işaret etmiştir.

Her şey “neden” vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. Ancak nedenler silsilesi yoluyla sonsuza dek giderek bir şeyi ispat etmek ve bu yolla herhangi bir bilgiyi ortaya koymak mümkün değildir. Bu nedenle varlıklarla ilgili açıklamayı bir noktadan başlatmak gerekir. Ezelden başlatırsak ilk nedende, bugünden geriye doğru gidersek nihai bir nedende son bulmamız gerekir. “Nihai Neden, ilk Neden veya İlke, bunlar aynı varlığa işaret ederler: öyle ki neden doğasında ilk neden ve ilk ilkeye işaret eder. Çünkü neden sorusu, ilkedan elde edilir veya ilkenin bilinmesine yol açar. Zira nedenle ilgili sorular, neticede bir ilk nedenin bulunmasını sağlar.”⁵⁷⁷ Bu bağlamda gerek Platon⁵⁷⁸ gerekse Aristoteles⁵⁷⁹ nedenler zincirinin ilânihaye devam edemeyeceğini, ezeli ve ebedi olan bir nedende son bulması gerektiğini ortaya koymuşlardır.

İskender, *Fî Tesbîti'l-İlleti'l-Ûlâ*⁵⁸⁰ adlı risâlesinde, İlk Neden'in Tanrı olduğunu ifade etmiş ve bu yaklaşımına uygun olarak İlk Neden'i “bir” olma yönünden ele almıştır. Bunu da

⁵⁷³ Aristoteles, neden (illet) terimini birçok anlamda kullanmıştır. Nedenle, bazen ilk nedeni, ilk hareket ettiriciyi, Tanrı'yı bazen yakın nedeni, esere en yakın nedeni, bazen bir şeye has olan ilk nedeni, en uzak nedeni ifade etmiştir. Bkz. Aristoteles, age., (1013a25-1014a25) s. 236-239.

⁵⁷⁴ Aristoteles, *Fizik*, (184a10) s. 9.

⁵⁷⁵ Aristoteles, *Metafizik* (993b23) s. 146

⁵⁷⁶ Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*, s. 19.

⁵⁷⁷ Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 1*, s. 44.

⁵⁷⁸ Eflatun, *Timaos*, (*Batı ve İslam Dünyasında Eflatun'un Timaos'u*), Çev. Fahrettin Olguner, Konya 1990 s. 4.

⁵⁷⁹ Aristoteles, age., (1034a15) s. 338.

⁵⁸⁰ Afrudîsî, *Fî Tesbîti'l-İlleti'l-Ûlâ*, s. 24. İskender'in ilk neden konusunda *Fî Tesbîti'l-İlleti'l-Ûlâ* adlı bir risalesi vardır. Bedevî'ye göre İskender, bu risaleyi Aristoteles'e atfedilen *Tâlucya* (teoloji) yani *Rubûbiyyet* adlı kitabın ilk illetin tespiti konusundaki bölümünden alıntılarını yapmıştır. Bkz. Bedevî, *Şurûhun alâ Aristû Mefkûdetün fil-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ* s. 24.; Atay'a göre 1279 nolu Carullah yazmasında *Esulucyâ* (Teoloji) *Aristûtâlîs* kitabının İskender tarafından Aristoteles'in *Teoloji* isimli kitabından özetlendiği yazılıdır. Atay, age., s. 73.; D'ancona'ya göre *Aristoteles'in Teoloji'si* adlı eserin girişinde ana hatları çizilen projenin bizzat Teolojide gerçekleştirilmediği ve Enneadlar'ın bölümleri ile birlikte çok sayıdaki tadel ve tahrifin şaşırtıcı bir düzensizlik içinde bir araya getirildiğini görmekten dolayı hayal kırıklığı olabilir. *Teoloji*'nin yapısı şu şekildedir; Porphyry'nin neşri esas alınmıştır. *Enneadlar*'ın başlangıç bölümleri (I, II, III)

zorunlu ve mutlak bir, neden olarak bir, varlık ve zat yönünden bir, arzu edilen bir, çokluk ifade eden şeylerden öncelikli olan bir ve çokluğun başlatıcısı olan bir olarak açıklamıştır.⁵⁸¹ Buna göre risalesinde İlk Neden'in ontolojik ve metafiziksel açıdan bir ve tek olduğunu ortaya koymaya çalıştığını ifade edebiliriz.

Kozmolojik ve metafiziksel açıdan İlk Neden doğrudan nedenli kavramını çağrıştırmaktadır. Öyle ki İlk Neden'den bahsedilen yerde, hemen İlk Nedenli'den de söz edilir. İlk Nedenli varlığa “semâvî (göksel) varlık” denir.⁵⁸² İlk Neden konusunda önemli bir problem, oluş sorununa ilişkin olarak, neden ve nedenlinin “hem zaman” olup olmadığı meselesidir. Bu konuda Aristoteles nedenle, meydana gelen nedenlinin eş zamanlı olduğu görüşündedir.⁵⁸³ İskender'e gelince, ona göre İlk Neden, mükemmel bir varlıktır. Bu varlığın mükemmel olmasını sağlayan en önemli husus da, bütün varlıklardan “önce” olmasıdır. Bu öncelik ya zaman ya da düşünce ve değer (konum) açısındanadır. Nedenle nedenli aynı anda var olmasından dolayı İlk Neden, zaman bakımından nedenliden önce değildir.⁵⁸⁴ Bu sebepten İlk Neden, nedeni olduğu varlıkla “aynı anda” vardır, ancak düşünce ve değer açısından bütün varlıklardan öncelikli bir konuma sahiptir.

İslam filozoflarından Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd Aristoteles ve İskender çizgisinde İlk Neden'in diğer varlıklardan zaman açısından değil, zat açısından “önce” olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁸⁵ Ancak İbn Sînâ neden ve nedenlinin eş zamanlı olduğunu ifade ederken, neden olarak İskender ve Aristoteles gibi İlk Neden'i değil, fail neden olarak Faal Akıl'ı kastetmiştir. Zira ona göre fail neden varlığı kuvveden fiile dönüştüren, oluşturduğu varlıkla eş zamanlı olan faal akıldır.⁵⁸⁶

İskender'e göre İlk Neden, varlık skalasında bütün kuvvelerden ayrı bilfiil varlıkların tepe noktasındaki ezeli ve tanrısal bir Töz'dür.⁵⁸⁷ Tek bir form, ezeli, bozulmaz, kendine

atlanıp, sadece IV, V, ve VI. Bölümlere ait risaleler (nefs, akıl ve bir hakkında) tercüme edilmiştir. İlk Neden, Akıl ve Alem Ruhu konuları *Enneadlar*'daki düzene göre işlenmiştir. Bkz. D'ancona, agm., s. 26.; *Teoloji* veya *Esûlucyâ* yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilmiş, gerçekte ise Plotinus'un *Enneades* adlı eserinin IV, V, VI. bölümlerinin özetlenip bazı ilaveler yapılmış ve kısmen tertibi değiştirilmiş bir eserdir. Kesin olmamakla birlikte, Yeni-Platoncu doktrinin ünlü simalarından olan ve bu doktrinde bazı değişiklikler yapan Proclus Diadocus (ö. 485) tarafından kaleme alınmıştır. Bkz. Esulucyâ hakkında; Kaya, age., s. 288–291. Ayrıca Bkz. Sarioğlu, age., s. 179.; Buradaki sorun *Teoloji*'nin atfedildiği Plotinus veya Proclus Diadocus (ö.485)un, İskender'den sonraki evrede yaşamış olmalarıdır. Bkz. Kaya, Felsefe Metinleri, s. 172. Bütün bu verilere göre Esulucya ya İskender tarafından özetlenmiştir. O zaman *Esulucya* İskender'den sonra yaşamış olan Plotinus ve Diadocus'a ait olamaz, İskender'den önceki bir düşünürü ait olmalıdır. Ya da İskender'in *Fî Tesbîti'l-İlletî'l-Ülâ* adlı risalesinin Aristoteles'in teolojisiyle ilgisi konusunda verilen bilgiler hatalıdır, *Esûlucyâ* Diadocus'a aittir. Görüldüğü üzere bu konuda net bir veri mevcut değildir. Ya da *Esûlucyâ* gelişmemiş haliyle İskender'den önceki dönemde yaşamış bir düşünürü aittir. İskender, ondan alıntıda bulunmuş, daha sonra ise Plotinus ve Diadocus *Esûlucyâ*'yı bugünkü şekline getirmiş olabilir.

⁵⁸¹ Bkz. Afrudîsî, age., s. 25.

⁵⁸² Afrudîsî, *Mebâdîü'l-Küll*, s. 255.

⁵⁸³ Bkz. Macit, Muhittin, (2006) *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşâî Gelenekteki Yeri*, İstanbul: Litera Y.122–124.

⁵⁸⁴ Afrudîsî, agm., s. 262.

⁵⁸⁵ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Bekir Sadak, Ahsen Y., İstanbul 2002 s. 38-42.; Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, Rey Y., Kayseri 1992 s. 35-45.

⁵⁸⁶ Aydınli ve Şimşek, agm., s. 294.

⁵⁸⁷ Afrudîsî, agm., s. 272.

uygun fiili ezeli olarak yapan bir varlıktır. Bütün yönlerden yetkindir,⁵⁸⁸ etkindir ve hareket ettirici nedendir.⁵⁸⁹

İlk Neden, ilk önce sabit yıldızlar küresinden İlk küreyi hareket ettirerek ezeli oluşu ve ezeli hareketi başlatır. Bu sayede “ilk küre” ilk hareket ettirilen varlık olur. Daha sonra da İlk Hareket Ettirici ilk küre aracılığıyla “ikinci küre”yi hareket ettirdiğinden dolayı ilk küre “ikinci hareket Ettirici” olur. Hiyerarşik yapı içerisinde küreler belirli bir sırayla kendisinden sonra gelen küreyi hareket ettirmeye devam eder. Ayrıca en şerefli ve en iyi küreden daha alt sıradaki küreye doğru bir düzenleme devam eder. Buna göre küreler ve onların dairesel hareketlerinin yavaşlık ve hızlılığıyla ilgili olarak ortaya çıkan farklılıklar Gök Kürelerinin hareketlerinin ve hareket ettiricilerinin farklılığından kaynaklanır.⁵⁹⁰ Evrendeki bütün farklılıklar, oluşlar ve bozulmalar bu kürelerin ve onların hareketlerinin farklılığından kaynaklanır. Buna göre Fârâbî ve İbn Sînâ’nın şümüllü olarak ortaya koyduğu südur nazariyesinin ilk nüveleri Plotinus’tan daha önce İskender tarafından ileri sürülmüştür.⁵⁹¹

İlk Neden’e nefis denilip denilmeyeceği hususu filozoflar arasındaki önemli tartışmalardan birisidir. Söz gelimi Platon nefisleri Tanrılarla özdeş kılmıştır. Ona göre “Tanrı en mükemmel nefistir”⁵⁹² ve Tanrı, nefis olarak kabul edilir. Aristoteles ise nefis örneklerini verirken “Tanrı’nın nefsi” örneğini vermiştir. Buna göre İskender, Aristoteles’i takip ederek Tanrı’nın nefsi olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹³

Nefis konusunda genel olarak Platon’la benzer düşünen Kindî, Tanrı’ya nefis denilip denilmemesi noktasında Platon’dan da İskender’den de farklı düşünmektedir. Zira ona göre İlk Neden, nedensiz, ezeli, fena bulmaz ve değişmez bir varlıktır. Nefiste ise hareket (değişme) ve çokluk mevcuttur. Ayrıca nefsin arzuları da vardır. Bu nedenle *Gerçek Bir* nefis değildir. Bütün çokluklardan aşkın ve mükemmel anlamda bir ve basittir.⁵⁹⁴ İbn Rüşd ise Aristoteles’i yorumlarken biraz önce ifade ettiğimiz “Tanrı’nın nefsi” tamlamasını metin olarak eserine bile almamıştır.⁵⁹⁵

Görüldüğü üzere İskender, Tanrı’yı öncelikli olarak İlk Neden olarak tasvir etmiş, bu konuda südur nazariyesinin ilk şeklini ortaya koymuştur. Ayrıca İlk Neden’in nefis mi yoksa özünün mü nefis olduğu konusunda Aristoteles’i takip etmiş ve “Tanrı’nın nefsi ve formu

⁵⁸⁸ Afrudîsî, agm., s. 264.

⁵⁸⁹ Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 1*, s. 30.

⁵⁹⁰ Afrudîsî, agm., s. 268.

⁵⁹¹ Südurcu düşüncenin maddeci yorumu hakkında bkz. Taş, İsmail, *Sovyetler Döneminde Bir İslam Felsefecisi Olarak M. M. Hayrullaev ve Görüşleri*, Dini Araştırmalar, Motif Y., Ankara 2002, c. 5. S. 14. s. 149–167.

⁵⁹² Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2006 s. 388.

⁵⁹³ Afrudîsî, agm., s. 261.

⁵⁹⁴ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine* s. 177.; Druart, agm., s. 36–364.

⁵⁹⁵ Bkz. Arkan, Atilla, *Klasik Eser (De Anima) Okuyucusu ve Şarihi Olarak İbn Rüşd*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sakarya 2005 S.12. s. 18.

tektir.”⁵⁹⁶ “Tabiatının nefsin dışında bir şey olduğunu düşünmek mümkün değildir,”⁵⁹⁷ cümlesiyle Tanrı’nın nefsi olduğunu ifade etmiştir. Sonuç olarak İskender, Tanrı’nın İlk Neden olması hususuna ayrı bir önem vermiş ve Tanrı konusuna değindiği birçok yerde O’nun İlk Neden olduğunu vurgulamıştır.

2.2. AŞK OBJESİ (MA’ŞÛK)

Tanrı’nın aşk objesi olması bir yandan varlıkları ilgilendirmekte, bir yandan da kendisini ilgilendirmektedir. Varlıkları ilgilendiren yönüyle, her doğal varlık doğal olmayan varlıktan daha kadim ve daha şerefli olduğu gibi, varlıkların zirvesindeki Varlık, bütün varlıkların en şerefli olarak kabul edilir. Bu en şerefli ve en iyi Varlık, arzu duyulan ve âşık olunan bir varlıktır. Bütün hareketler en şerefli Varlık’ı arzu etme yoluyla gerçekleşir. Zira doğal olan varlıkların tabiatlarında öncelikli olarak, her şeyden daha faziletli olan İlk Neden’e arzu duyma ve âşık olma melekesi vardır.⁵⁹⁸ Buna göre ay-altı ve ay-üstü alemde yaşayan bütün varlıklar Aşk Objesi’ne arzu duymakla hareket etme yeteneği ve canlılık özelliği kazanırlar.

Tanrı’nın aşk ve arzu objesi olarak değerlendirilmesi, hareketin ve canlılığının aşk objesine duyulan arzu ve aşkla başladığının ifade edilmesi düşüncesi, hem İskender’de hem de Aristoteles’te mevcuttur.⁵⁹⁹

Tanrı, arzu ve aşk objesi olduğundan, bütün doğal varlıklarda ona arzu duyma melekesi vardır. Nefs sahibi bileşik varlıklardaki arzu; öfke, şehvet ve iradeye, semâvî varlıklardaki arzu ise sadece iradeye (akla) dayanır. Gerçek ve faziletli irade ise iyiliği sevmektir. Bunun sebebi de mutlak irade denildiğinde, öncelikli olarak iyiliği sevmenin veya iyilik olduğu zannedileni sevmenin akla gelmesidir. Buna göre gerçek iyiliğin istenilmesi ve sevilmesi olan gerçek irade sadece Tanrı’da bulunur.⁶⁰⁰ Bu doğrultuda Tanrı’nın iradesi vardır, ancak bu iradeyle sadece gerçek iyiliği sever ve ister. Tanrı’nın âşık olduğu gerçek iyilik veya iyi ise “kendisi”dir. Bu nedenle, İskender’in felsefî anlayışında evrende Tanrı’yla ilişkilendirilebilecek bir kötülük probleminden bahsedilemez.

İskender’e göre, Aristoteles iyilik ve arzu arasındaki ilişkiyi şu şekilde değerlendirmiştir; “iyilik olduğu düşünülen şey, insanı aşka getiren ve ona aşkı hissettiren şeydir. Şeylerden seçilen ve kabul edilen ilk şey, iyiliktir ve bu da semâvî varlığın tabî olarak

⁵⁹⁶ Afrudîsî, *Mebâdîü’l-Küll*, s. 261.

⁵⁹⁷ Afrudîsî, agm., s. 255.

⁵⁹⁸ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 256–257.

⁵⁹⁹ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 255.; Aristoteles, age., (1072b3–5) s. 505.; Ross, age., s.120

⁶⁰⁰ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 255–256.

hareketinin nedenidir. Semâvî varlığın hareket ettirici nedeni Tanrı olduğundan, semâvî varlığın iştîyak duyduğu ve yöneldiği gerçek iyiliğin de Tanrı olması gerekir.”⁶⁰¹

İskender, arzu ve yönelme eylemlerinden yola çıkarak Gerçek İyi/lik olan Tanrı’nın nasıl olması gerektiğini şu şekilde ortaya koymuştur; Tanrı, arzu duyulan ve kendisine yönelinen bir varlıktır. Arzu duyulan ve yönelinen varlığın cisim olmayan ve hareket etmeyen bir Töz olması, Töz olması nedeniyle de kendisi dışındaki varlıklara muhtaç olmaması gerekir. Bu husus da arzu duyulan varlığın bütün varlıklardan üstün olmasını gerektirir.⁶⁰²

Bütün varlıklardan üstün olan, hiçbir varlığa muhtaç olmayan ve bu anlamda gerçek töz olan İlk Neden, aklın aklediliri olmasından dolayı hareket eden varlıkları kendisine doğru hareket ettirir. Maşuğun hareket etmeden âşığını hareket ettirmesi gibi, bütün varlıkların Maşuk’u olan Tanrı âşıkların hareket etmesinin nedenidir. Aslında hareket etme, zatında âşık olma fitratı olan varlıkların kendisinden kaynaklanmaktadır.⁶⁰³ İlk ve Gerçek Ma’şûk, bu haliyle sadece kendisine uygun semâvî cismin ve kendine özgü yetkinliğin hareketinin nedeni değil, aynı zamanda insanların yeryüzünde yaşamasının da nedenidir.⁶⁰⁴ Oluşun gerçekleştiği ilk hareketteki hareket edilme olayı, doğal varlıkların kendilerinde var olan aşk yetisiyle Ma’şûk’a doğru hareket etmelerine dayanır. Bu anlamda Tanrı, oluşu fiziksel bir itme- çekme olayıyla başlatmaktan ziyade “cezbetme”yle başlatmaktadır.

Tanrı’nın kendisini ilgilendirmesi yönüyle aşk ve arzu objesi olması, doğrudan doğruya onun ereksel neden olmasıyla da ilgilidir. İskender ve Aristoteles Tanrı’nın ereksel neden olması üzerinde ısrarla durmuşlardır. Zira Tanrı, ereksel neden olması yönüyle arzu edilmesi zorunlu olan tek varlıktır.⁶⁰⁵ Bu gayeyle İskender, *on Aristotle's Metaphysics 1* adlı eserinin ikinci bölümünde Tanrı’nın Etkin Neden olmasından ziyade Ereksel Neden olmasının gerekliliği üzerine durmuştur.⁶⁰⁶

Ereksel neden olan ve kendisine âşık olunan varlığın bütün âşıklardan önce gelmesi zorunludur.⁶⁰⁷ Zaten bu husus Ma’şûk’un İlk Neden olmasıyla ilgilidir. İlk Neden’in ise âşık olunan yönüyle ilk nedenliyi (semavî varlığı) hareket ettirmesi gerekir. Öyle ki bütün hareketler içerisinde öncelikli ve değerli olan hareket dairesel hareket olduğundan, Maşuk’un âşığını her şeyden önce dairesel olarak hareket ettirmesi zorunludur. Buna göre İlk Âşık’ın dairesel hareketle hareket etmesinden dolayı hareket edenlerin en iyisi olması gerekir.⁶⁰⁸

⁶⁰¹ Bkz. Afrudîsî, *Mebâdiü’l-Küll*, s. 255.

⁶⁰² Bkz. Afrudîsî, agm., s. 260.

⁶⁰³ Afrudîsî, agm., s. 268.

⁶⁰⁴ Afrudîsî, agm., s. 269.

⁶⁰⁵ Afrudîsî, agm., s. 267.; Genequand, age., s. 90.; Aristoteles, *Fizik*, (259a6-20) s. 377-379.

⁶⁰⁶ Bkz. Aphrodisias, age., s.25-40.

⁶⁰⁷ Afrudîsî, agm., s. 260.

⁶⁰⁸ Afrudîsî, agm., s. 261.

Varlıklar içerisinde Ma'sûk arzu edilmesi yönünden yegane varlıktır. İlk önce semâvî varlıklar, aşk objesine yönelmesiyle dairesel, sürekli ve düzenli olarak hareket ederler.⁶⁰⁹ Sonra sadece semâvî varlıklar değil, evrendeki bütün varlıklar, kendi konum ve farklılıklarına uygun olarak, İlk Töz'le temasta olmayı amaçlar. Bu temas, varlıkların sürekliliğinin, zorunluluğunun ve özellikle kendilerine uygun konumlarında kalıcı olmalarının nedenidir.⁶¹⁰ Buna göre ay-üstü âlemdeki varlıkların varlığını devam ettirebilmelerinin, ay-altı alemdeki varlıkların ise kendilerini gerçekleştirebilmelerinin olmazsa olmaz şartı Ma'sûk'la irtibatlarını sağlamaktır.

Tanrı'nın aşk objesi olması Aristoteles'te olduğu gibi, Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozoflarda da ön plandadır. Fârâbî, Tanrı'nın, zatını sevmesinden dolayı Âşık, kendisi ve varlıklar tarafından sevilmesinden dolayı da Ma'sûk bir varlık olduğunu ifade etmiştir.⁶¹¹ Tanrı'nın aşk objesi olması hususu Aristoteles'e, İskender'e ve Fârâbî'ye nazaran İbn Sînâ tarafından *Fî Mahiyeti'l-Işk* adlı risalesinde yoğun bir şekilde ele alınmıştır. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ı aşk ve güzelliğin bizzat kendisi ve bütün iyilik ve güzelliklerin kaynağı olarak değerlendirmiş, bu varlığın zatını ve bütün yarattıklarını sevmesinden dolayı âşık, kendi zatı yine kendisi tarafından sevildiği için de maşuk olduğunu, âşık ve maşuk olmasından dolayı da zatında herhangi bir çokluğun oluşmadığını açıklamıştır.⁶¹²

İbn Sînâ metafiziğinde ilâhî yaratılışa bir tür aşk etkili olmaktadır. Bu, kendi prensibine ulaşmak isteyen varlığın aşkıdır. İbn Sînâ mistik bir yaklaşımla, her varlığın Mutlak Hayır olan Tanrı'ya fitrî bir aşkla yöneldiğini belirtir. Fakat daha sonra İskender'in düşünce boyutunu aşarak Mutlak Hayr'ın âşıklarında tecelli ettiğini, ancak âşıkların onun tecellilerini kabulünün farklı düzeylerde gerçekleştiğini ifade eder. Zaten her şeyin varlığı, ancak onun tecellisi ile gerçekleşir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın tecellisini ilk kabul eden, küllî akıl adı verilen İlahî melektir. Bu aklın cevheri onun tecellisine bir şahsın misali olan, aynadaki sureti gibi nail olur. Faal akıl bu tecelliyi aracısız olarak, zatını ve zatındaki makulleri bilfiil ve sabit bir şekilde idrak etmek suretiyle alır. Sonra ilâhî nefisler de bu tecelliyi aynı şekilde aracısız olarak alırlar. Bunların nail olduğu tecelli, onların her birine gücü yettiğince ona benzeme şevki verir. Nitekim doğal cisimler de doğal hareketlerini ona benzemek için yaparlar. Zaten İbn Sînâ'ya göre her varlıkta kendi yetkinliğine karşı doğal bir

⁶⁰⁹ Krş. Genequand, age., s. 90.; Aristoteles, age., (259a6–20) s. 377–379.

⁶¹⁰ Afrudîsi, agm., s. 274.

⁶¹¹ Çubukçu, 1984: 97.

⁶¹² İbn Sînâ, *Fî Mahiyeti'l-Işk*, Çev. Ahmet Ateş, İstanbul 1953 s. 25.

aşk vardır. Bu aşk onun hem kendi yetkinliğinin hem de İlk ve Gerçek Ma'sûk olan Tanrı'ya yakınlaşmasının nedenidir.⁶¹³

Ma'sûk konusunda İskender'le İbn Sînâ aşkın fitrî olması, varlıkların yetkinliklerini bu fitrî duyu vasıtasıyla Ma'sûk'a yakınlaşarak kazanmaları noktasında hem fikirdir, ancak Ma'sûk'un âşıklarda tecelli etmesi noktasında İbn Sînâ, İskender'den bir adım daha ileri gitmektedir. İskender'e göre aşkın çekim gücüyle oluşan metafiziksel hareketlilikte, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesinde olduğu gibi varlıklar, aracı varlıklara veya daha üst bir varlık skalasındaki varlığa arzu duymazlar, doğrudan doruya Tanrı'ya arzu duyarlar. Sudûr nazariyesinde ise varlıklar hem Tanrı'ya hem aracı varlıklara arzu duyarlar.⁶¹⁴

Tanrı'nın aşk objesi olarak ele alınması ve varlıkların fitrî olarak ona yönelmesinin ifade edilmesi, Tanrı varlık ilişkisinin arzu ve aşk yoluyla gerçekleşmesinin açıklanması Tanrı'yla varlıklar arasındaki münasebeti açıklarken, Tanrı'nın İlk Neden, İlk Akıl ve İlk Hareket Ettirici olmasına nazaran varlıklarla daha yakın bir ilgi ve bağ kurulmakta, Tanrı ve varlıklar arasındaki ilişki de sadece bu noktada açıklanabilmektedir.

2.3. İLK AKIL (FAAL AKIL)

İskender, Aristoteles'te olduğu gibi, Tanrı'yı İlk Akıl olarak da adlandırmış, faziletli fiillerin sadece faziletli varlıklarda olabileceğini ifade ederek, ilk aklın fiilinin bütün varlıklardan daha faziletli olan varlıkta bulunacağını ve bu aklın da bütün varlıklardan daha faziletli bir varlık olması gerektiğini belirtmiştir.⁶¹⁵ Buna göre en faziletli fiile sahip en faziletli varlıkta bulunan en faziletli akıl tanrısal akıldır.

Tanrı, "İlk Akıl" kabul edilince, şu sorulara cevap vermek gerekir, İlk Akıl nasıl bir akıldır? Bu akıl her şeyi düşünebilir mi? Yoksa sadece kendisini mi düşünür? Her şeyi düşünürse, bu düşüncesi nasıldır? Sadece kendisini düşünürse bu, Tanrı için sınırlama anlamına gelmez mi?

İskender'e göre, mademki Tanrı en faziletli varlık, tanrısal akıl da en faziletli akıl, o halde en faziletli tanrısal aklın mutlak anlamda ilk önce en faziletli varlığı düşünmesi gerekir. Yani İlk Akıl'ın kendi zatını düşünmesi öncelikli eylemidir. Bu durumda akleden ve akledilen özdeş varlık olmaktadır. İlk Akıl, eğer kendi zatı dışında bir varlığı düşünürse, o zaman İlk Akıl başka bir akledilire dönüşür. Bu dönüşümden de aklın hareketliliği meydana gelir. O

⁶¹³ Bkz. İbn Sînâ, age., s. 89-91.; Altıntaş, age., s. 72-73.; Cihan, A. Kamil, *İbn Sînâ ve Estetik*, Beyaz Kule Y., İstanbul 2009 s. 44-92.; Uysal, Enver, *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Y., Bursa 2007 s. 164-165.

⁶¹⁴ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 254-256.; Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 123-124.; Aydın, age., s. 160-198.; Özden, *İbn Sînâ – Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, s. 79-83.

⁶¹⁵ Afrudîsî, agm., s. 270.

zaman da akıl, değişimi içeren bir nesne haline dönüşmüş olur. Tanrı'nın değişim ve dönüşümü kabul etmesi ise mümkün değildir. Bu nedenle İlk Akıl sadece kendisini düşünür.

Akılla çok şeyi düşünen varlık faziletli bir varlık değildir. Ancak tam anlamıyla ve sürekli olarak faziletli şeyleri düşünen varlık faziletli bir varlıktır. O halde en faziletli varlık olarak İlk Akıl'ın devamlı surette sadece kendi zatını düşünmesi gerekir. Bu akıl, sadece kendi zatını düşünmesi nedeniyle bütün zamanlarda, sürekli aynı hal üzere ebedi olur ve hareket etmeyen basit bir varlık olarak varlığını devam ettirir.

Bilfiil ve mutlak anlamda kendisi tarafından akledilir olan akıl sayıca bir tanedir. Çünkü bütün varlıkların en faziletlisi ve en şerefli olan bu varlığın fiiliyle ilgili olarak, kuvveden ve harekettten tamamen uzak en iyi ve en zorunlu bir varlık olması, zikredilen özelliklerin de diğer varlıklardan ziyade faziletli olan varlıkta bulunması gerekir.⁶¹⁶ İskender'in verilerinden tanrısal aklın değişimden uzak olabilmesi için sadece kendisini düşünmesi gerektiği, sadece kendisini düşünmesi ise sınırlılığının değil, sonsuzluğunun zorunlu kabulü olduğu anlaşılmaktadır.

İskender'in Tanrı'nın sadece kendisini bilmesi düşüncesindeki hareket noktası Aristoteles'in "bilfiil bilginin nesnesine özdeş olması" anlayışına dayanmaktadır.⁶¹⁷ İskender, bu düşünceden hareketle tanrısal akılda akleden ve akledilenin sürekli olarak bir ve aynı şey olduğunu ve tanrısal aklın sürekli olarak bu hal üzere olması gerektiğini ileri sürmüştür. Buna göre akledilenle akleden aynı varlık olduğundan, İlk Akıl sadece kendisini düşünür. Çünkü tanrısal akıl gerçek akledilen ve gerçek akleden durumundadır. Gerçek akledilen basit bir töz ve maddeden ayırık bir formdur. Gerçek akıl da kendi tabiatına özgü olarak bilfiildir ve kendi tabiatından dolayı bu aklın zorunlu olarak sadece kendisini düşünmesi gerekir. Çünkü bilfiil akıl kendi tabiatına özgü olma yönünden akledilir olmayan hiçbir şeyi düşünemez: zaten en faziletli şey aklın düşünmediği şeylerden biri değildir.⁶¹⁸

İskender, her ne kadar İlk Akıl'ın sadece kendisini düşündüğünü ifade etse de,- zira sadece kendisini düşünmesi diğer varlıkları bilmemesi anlamına gelir- felsefesinin temel düşüncelerinden sayılan bu görüşünün tam anlamıyla tatmin edici olmadığı da farkındadır. Ona göre, Tanrısal aklın bazı şeyleri düşünemediğini ve bilmediğini söylemek doğru olmadığı gibi bütün varlıklardan daha şerefli olan tanrısal aklın herhangi bir durumda herhangi bir şeyi düşündüğünü söylemek de çok yanlıştır. Değeri olmayan bazı şeyleri tanrısal aklın düşünmesi ve görmesi uygun değildir.

⁶¹⁶ Afrudîsî, agm., s. 270.

⁶¹⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (430a14-23) s. 175-176.

⁶¹⁸ Afrudîsî, agm., s. 271.

Düşünme fiilinde ve anında akleden ile akledilen aynı şeyse, tanrısal aklın ve her şeyden daha şerefli olan ilâhî tözün, başka şeyleri düşünmek suretiyle değersiz olan şeylere benzediğini söylemek de çok yanlıştır. Bu yüzden bütün varlıklardan daha faziletli olan tanrısal varlığın herhangi bir şekilde başka bir şeyi düşünürken değişmeksizin düşünmesi gerekir. Başka bir şeyi düşünmeye doğru meylettiği zaman, bu eğilimin daha aşağı bir şeye doğru olmasından ve ayrıca herhangi bir hareketle birlikte olmasından dolayı tanrısal akıl kendisi dışındaki bir şeyi düşünemez. Üstelik tanrısal varlık aşağıya doğru meylettiğinde mutlak bilfiil de olamaz.⁶¹⁹

Görüldüğü üzere İskender hem Tanrı'nın her şeyi bildiğini ifade etmek istiyor, hem de varlıkların bilgisine sahip olunca, harekete sahip olacağı ve dolayısıyla değişeceği, değişenin ise gerçek anlamda Tanrı olamayacağı düşüncesinden hareket ederek, İlk Akıl'ın sadece kendisini düşündüğünü ve bildiğini ifade ediyor. Ancak genel anlamda felsefî anlayışını Tanrı'nın sadece kendisini düşünmesi üzerine kurduğunu dikkate aldığımızda, İskender'in İlk Akıl konusunda İlk Akıl'ın sadece kendisini bildiği görüşünde olduğunu ifade edebiliriz.

Sürekli kendini düşünen varlığın devamlı olarak düşündüğü şeyle birlikte olması gerekir. Ayrıca eğer akılla düşünme sadece pasiflikle birlikte olursa, o zaman akledenin ve akledilenin bütün yönlerden aynı şey olduğunu söylemek saçmadır. Çünkü aynı şeyin hem kendi zatından dolayı pasif olması, hem de kendi zatiyla aktif olması doğru ve uygun olmayan bir şeydir. Bu akılsal düşünce bütün pasifliklerden uzak olduğu için tam anlamıyla kuvveden ve maddeden ayırıktır. Kuvveden ve maddeden tamamen ayırık olan aklın sadece kendisini düşündüğünü söylememizde ise bir sakınca yoktur.⁶²⁰

Tanrı'nın sadece kendisini düşündüğü, düşüncesinin konusunun en iyi olan kendisi olması gerektiği, sadece kendisini düşünmesinin nedenini ise İlk Akıl'ı hareketten, dolayısıyla değişimden uzak tutmaya yönelik bir kaygı olması konusunda, Aristoteles'i izlemektedir. Öyle ki Aristoteles, *Metafizik*'te İlk Akıl konusuna şu şekilde değinmiştir; Akıl, en tanrısal özelliiktir. Akıl, bir şeyi düşünmezse uykuya benzer. Düşünmesi başka bir ilkeye bağımlı ise en yüksek töz olamaz. O zaman düşünmesi basit bir kuvve olur. Başkasını düşünürse, ya her zaman aynı şey ya da bazen başka bazen daha başka bir şeyi düşünür. O zaman değişkenlik olacağından düşüncesinin nesnesi iyi olan olması veya başka bir şey olması fark etmez. Fakat başka şeyleri düşünmesi saçmadır. O zaman en tanrısal ve en değerli olan şeyi düşünür yani

⁶¹⁹ Afrudîsî, agm., s. 271.

⁶²⁰ Bkz. Afrudîsî, *Mebâdii'l-Küll*, s. 273.; Finnegan, John, *Texte Arabe du Peri Nou*, Ed. Fuat Sezgin, *Alexander of Aphrodisias in the Arabic Tradition*, Islamic Philosophy, volume 101, Strauss Offsetdruck, Frankfurt am Main 2000 s.125.; Schoeder, Frederic M., *The De Intellectu*, Ed. Frederic M. Schoeder and Robert B. Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators On the Intellect*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1990 s. 51.

kendi kendisini düşünür.⁶²¹ Buna göre Tanrı sadece kendisini düşünür ve bilir. Düşünmesi ve bilgisi zorunlu olarak kendisiyle sınırlıdır. Bu O'nun değişimden uzak ve *mutlak* olmasının gerekliliğidir.

Arslan'a göre Aristoteles'in Tanrı'sı akıllıdır, hatta aklın kendisidir; ancak Aristoteles'in dünyayı herhangi bir amaca göre yönetme yönünde bir etkinliği olmadığı gibi, Aristoteles'te dünyanın ve doğanın kendisi de böyle bir bilinçli amaçsallığa sahip değildir. Aristoteles, evreni ne yapısı ne tarihi bakımından tanrısal bir planın ürünü veya gerçekleşmesi olarak görmediği gibi, öte yandan onda evren, ereklere yönelen bireysel varlıkların bilinçli çabalarının sonucu olarak da ortaya çıkmaz. Aristoteles'te ancak doğal varlıkların doğalarını gerçekleştirme yönünde yaptıkları fiillerin kaynağını kendi içlerinde bulmaları kendilerinde bulunan bir ilkeden veya eğilimden hareketle gerçekleştirmeleri anlamında, bir ereksellikten söz etmek mümkündür.⁶²² Genel anlamda Arslan'ın Aristoteles'i bu şekilde değerlendirmesi, Aristoteles'in bu çerçevedeki düşüncelerini izleyen İskender için de geçerlidir.

İskender, Tanrı'yı İlk Akıl dışında Etkin (Faal) Akıl diye de isimlendirir. Aslında Aristoteles'le İskender etkin aklın bilkuve aklı bilfiil hale getirdiği, ebedi olarak bilfiil akıl ve akledilir olduğu, ışığa benzediği, zamanın dışında ezeli ve ölümsüz olduğu konusunda aynı düşünce yapısına sahiptirler.⁶²³ Ancak aralarındaki en önemli tartışma bu aklın tanrısal akıl olup olmadığı meselesidir. Ross'a göre Aristoteles'in etkin aklı, nefsin alanına ait bir akıl olmasından dolayı bireysel, insani varlığın bütünüyle dışında kalan tanrısal bir akıl değildir.⁶²⁴ İskender ise etkin aklı Tanrı'yla özdeşleştirmiş,⁶²⁵ tanrısal aklı anlatırken İlk Akıl kelimesiyle birlikte Etkin Akıl ifadesini de kullanmıştır.

Aristoteles “Tanrı akıldır, akılsaldır, tam fiildir, formel tözdür, kendisiyle kaimdir, en mükemmel canlıdır, ezeli-ebedi bir hayattır.”⁶²⁶ demiştir. Bu bağlamda Aristoteles'e göre Tanrı hem *Akıl* hem de *Tam Fiildir*. Bu nedenle sırf fiil olduğundan faal bir akıldır. Ancak İskender psikolojik ve metafizik anlamda Faal Akıl'ı aynı varlık yani Tanrı kabul ederken, Aristoteles insana ait faal akılla, tanrısal faal aklı birbirinden ayırt etmiştir. Bu çerçevede İskender'in faal aklı Aristoteles'ten farklı bir çerçevede ele aldığını ifade edebiliriz.

Aslına bakılırsa İskender'le Aristoteles aynı ifadelerle etkin aklı anlatmaktadır, ancak Aristoteles, “her nesnenin entelekhia'sı doğal olarak, bilkuve olan şeyde, diğer bir deyişle

⁶²¹ Aristoteles, *Metafizik*, (1074b16–30) s. 519.

⁶²² Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 4, s. 288–289.

⁶²³ Afrudisi, İskender, *Fî'l-Akl ala Ra'yi Aristûtalîs*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fî'l-Yûnâniyyeti*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971 s. 34.; Finnegan, agm., s. 120.

⁶²⁴ Bkz. Ross, age., s. 176.

⁶²⁵ Ross, age., s. 180.

⁶²⁶ Aristoteles, age., (1072b20–30) s. 507–508.

uygun maddede bulunur,”⁶²⁷ “Etkin akıl bedenden önce vardır ve ondan sonra da yaşayacaktır.”⁶²⁸ ifadeleriyle bu akıllı insan bedeniyle ilişkilendirmiştir. İskender ise genel anlamda Aristoteles’le aynı şekilde tasvir ettiği akıllı “bu akıl nefsin bir yetisi veya parçası değildir”⁶²⁹ diyerek insanî nefisle dolayısıyla bu aklın bedenle ilgisinin olmaması gerektiğini vurgulamıştır. Neticede Aristoteles’in etkin akıllı insanla ilişkili, İskender’in etkin akıllı Tanrı’yla ilgili bir akıldır.

Davidson’a göre İskender’in etkin aklının iki fonksiyonu vardır; etkin akılla hem insan düşüncesinin nedeni olan Aristoteles’in fiil (etkin) aklını hem de evrenin İlk Neden’ini özdeş kılmıştır. Aristoteles’e göre evrenin hareket ettiricisinin İlk Neden olmasına rağmen, İskender’e göre İlk Neden sadece hareket ettirici değil, aynı zamanda bütün var olan şeylerin nedeni ve ilkesidir. Onun etkin akıllı hem insan düşüncesinin nedeni, hem de İlk Neden’dir. Veya en azından kendisi dışında var olan her şeyin varlığının Son Nedeni, En Büyük Nedeni’dir.⁶³⁰

İskender’in Tanrı’nın akıl olması konusundaki düşüncelerini ortaya koyduktan sonra, Stoacıların ve İslam filozofların bu konudaki düşüncelerine de değinebiliriz. Stoacıların Tanrı’sı akıllıdır, evreni planlı olarak meydana getirmiştir. Evrenin aşkın değil, içkin ilkesidir. O, evrene başlangıcında akılsallık ve düzenliliği kazandırıp daha sonra onun bu akılsallık ve düzenliliğe göre gelişmesini mümkün kılan bir güç olmayıp, bu akılsallık ve düzenliliğin ta kendisidir. Nasıl sperma, meni sıvısı içinde bulunursa, dünyanın tohumu ilkesi olan Tanrı da aynı şekilde evrende var olan bütün şeylerin ve onların yaşayacakları bütün değişme ve gelişmelerin ilkesi veya kaynağıdır. Varlıkların gelişim veya açılım planını içerir.⁶³¹ İskender’le Stoacıların düşüncelerini karşılaştırdığımızda, Stoacıların Tanrı’sı İskender’in Tanrı’sı gibi akıllıdır, ancak Stoacıların Tanrı’sı içkin bir varlıktır, bu nedenle her şeyi düşünebilir. İskender’in Tanrı’sı ise sadece kendisini düşünebilir.

Kindî, aklın çokluk ifade etmesinden ve Tanrı’nın gerçek ve mükemmel anlamda bir ve basit olmasından yola çıkarak, gerçek ve bir olan Tanrı’nın akıl olmadığını ifade etmiştir. Çünkü Gerçek Bir aklın ötesindedir.⁶³² Druart’a göre Kindî, Plotinus’u izleyerek Tanrı’nın akıl olmadığı düşüncesine ulaşmıştır.⁶³³

Fârâbî, *Fi Meani’l-Akl* adlı risalesinde Aristoteles’in *Metafizik* adlı eserinde (Lamda bölümünde) kullandığı “akıl” kelimesinin anlamlarını incelemiş ve Tanrı’nın İlk Akıl, İlk

⁶²⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (414a 25) s. 78.

⁶²⁸ Aristoteles, age., (430a 14–23) s. 175–176.

⁶²⁹ Afrudîsî, agm., s. 34.

⁶³⁰ Davidson, Herbert A., *Al-Fârâbî, Avicenna, Averroes On Intellect*, Oxford University Press, New York 1992 s. 30.

⁶³¹ Arslan, age., s. 289–290.

⁶³² Bkz. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine* s. 177.

⁶³³ Bkz. Druart, agm., s. 361–364.

Varlık, İlk Bir ve İlk Gerçek olduğunu, diğer ilkelerin akıllar hiyerarşisinde O'na nispetle akıl sayıldığını ifade etmiştir.⁶³⁴ Zorunlu varlığın hem akıl hem âkil, hem de ma'kûl olduğunu, bunların hepsinin zorunlu varlıkla aynı anlama geldiğini anlatmıştır. İlk varlık özüyü akıldır, kendisini bilir, kendisini bilmesinden dolayı âkildir, kendisi kendisi tarafından bilinen olduğu için de makuldür. Burada süje kendine yöneldiği obje ile birleşir. Sonuçta düşünen ve düşünülen tek ve aynı şey, yani akıl, âkil ve ma'kûl aynı varlık olur. Zira Onun ilmi cevherinden başka bir şey değildir. Onun bilmesi, bilinmiş olması ve bilgisi tek varlık ve bir zat olmaktan ibarettir.⁶³⁵

Fârâbî, İskender gibi Aristocu geleneği izleyerek Tanrı'nın akıl olduğunu söylemiştir. Bu anlayışa göre varlığında maddeye gereksinim duymayan bir şey, tözü bakımından bilfiil akıl olur. Aynı zamanda bilfiil akledilirdir. Bu anlamda Tanrı tözü itibariyle akıl, akleden ve akledilendir. Kendini düşünmek bakımından bilfiil makul, bilfiil âkil(düşünen)dir.⁶³⁶

Fârâbî gibi, İbn Sînâ'ya göre de Tanrı bizatihi sırf akıl, makul ve âkil yani düşünce, düşünülen ve düşünendir. Tanrı kendi zatını düşündüğü için âkil (düşünen), yine zatı kendisi tarafından düşünüldüğü için ma'kûl (düşünülen)dür.⁶³⁷

Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı'nın kendisini düşündüğü, akıl ve akledilir olmasında İskender'le hem fikirdir, ancak faal aklın Tanrı olması konusunda farklı düşünmektedirler. Fârâbî'ye ve İbn Sînâ'ya göre faal akıl ay-altı dünyayı yönetir. Zira ay-altı âlemindeki oluşlar ve değişimler onun işidir. O, kuvve halinde olan varlıkları fiil haline dönüştürür, şekilsiz maddeye şekil verir ve şekillerini değiştirir. Bundan dolayı hem Fârâbî hem İbn Sînâ faal akla Vahibü's-Suver adını verirler. Vahibü's-Suver ise Tanrı değil, faal akıldır.⁶³⁸

İbn Rüşd, Tanrı'yı İlk Akıl ve Salt Akıl olarak isimlendirmiş, sonra da Salt Akıl'la ayırık akılların (semâvî varlıkların akılların) birbirinden tamamen farklı olduğunu, Salt Akıl'ın mutlak ve nedensiz akıl, ayırık akılların ise nedenli akıllar olduğunu ifade etmiştir.⁶³⁹

Görüldüğü üzere Kindî, Tanrı'nın birliğini korumak için Tanrı'nın akıl olmadığını ileri sürmüş, Fârâbî ve İbn Sînâ ise Tanrı'ya akıl vasfını verseler de kendisini bilmesi noktasında hem fikir, ancak varlıkları bilmesi konusunda farklı davranmışlardır. Druart'a göre Tanrı'nın cüzîleri bildiğini inkar etmişlerdir. Bunun yanı sıra Tanrı'nın fiili zorunlu olduğundan ona irade, ihtiyar ve özgürlük de tanımamışlardır.⁶⁴⁰ Ayrıca Fârâbî ve İbn Sînâ âlemdaki oluş ve

⁶³⁴ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, (1074b1–1075a11) s. 518-522.; Fârâbî, *Aklın Anlamları Üzerine (Fi Me'ani'l-Akl)*, Çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003 s. 137.

⁶³⁵ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 75.

⁶³⁶ Bkz. Aydın, age., s. 71-76.; Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s. 63-71; Özden, age., s. 59-63

⁶³⁷ Bkz. Goichon, age., s. 40-41.; Özden, age., s. 141.

⁶³⁸ Atay, age., s. 183-184.

⁶³⁹ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 183, 195.

⁶⁴⁰ Druart, agm., s. 378.

bozuluşları Faal akla atfetmişler ve faal aklın semâvî onuncu akıl olduğunu ifade etmişlerdir. İskender ise ay-âlemdaki oluş ve bozuluşları semâvî varlıklara atfetmiş ve Faal Akıl'ı Tanrı olarak kabul etmiştir.

İlk Akıl konusunu değerlendirme yönünden İskender'le Aristoteles'in *Metafizik*'inin on ikinci kitapçığının dokuzuncu bölümü arasında büyük fark yoktur. Fakat İskender, Aristoteles'in ifade ettiği gibi Tanrı'yı İlk Akıl olarak nitelendirirken, aynı ifadeleri kullanmakla birlikte ondan farklı bir şekilde Tanrı'nın Faal Akıl olduğu üzerinde geniş bir şekilde durmuştur. Ayrıca Faal Akıl'la –Faal Akıl aynı zamanda İlk Akıl olduğundan- İslam filozoflarının kastettikleri onuncu akıl olan faal aklı kastetmemiştir.

2.4. İLK HAREKET ETTİRİCİ (EL-MUHARRİKÜ'L-EVVEL)

Aristoteles, *Fizik*'in son kitapçığında ve *Metafizik*'in on ikinci kitapçığının yedinci bölümünde zamanın ve hareketin ezeli oluşundan hareketle “İlk Hareket Ettirici” konusunu ele almıştır. İskender'in anlattığı hareket ettirici neden Aristoteles'in *Fizik*'in sekizinci kitapçığında anlattığı İlk Hareket Ettirici Neden'dir. Bu İlk Hareket Ettirici Neden ezeli ve mufârik bir tözdür. Aristoteles, *Metafizik*'inde bu töze Tanrı olarak işaret etmiştir.⁶⁴¹

İskender, Aristoteles'in *Fizik* ve *Metafizik*'inin önemli noktalarını açıkladığı *Mebadiü'l-Küll* adlı risalesinde, Aristoteles'in metodunu izlemiş, İlk Hareket Ettirici çerçevesinde hareket, zaman, ezellilik, neden, semâvî varlıklar ve evren konularını ele almıştır. Bir anlamda bu konular, Tanrı konusuna giriş ve yardımcı veriler mahiyetinde olduğundan Tanrı konusunun anlaşılmasına fayda sağladığı gibi, İskender'in kozmolojik ve ontolojik görüşlerinin açıklanmasına da büyük katkılar sağlamıştır. İskender'in İlk Hareket Ettirici'yle ilgili görüşlerini, *Mebadiü'l-Küll* adlı risalesinden yola çıkarak ortaya koymaya çalıştık. Doğa felsefesi bölümünde, İskender'in hareketi ve zamanı ezeli kabul ettiğini ifade etmiştik. Buna göre İskender, ilk önce doğa felsefesi bölümünde gördüğümüz üzere hareketin varlığı ve ezelliliği öncülünden hareketle, İlk Hareket Ettirici konusuna giriş yapmış, sonra da hareket ettirilen varlığın hareketinin nedeninin, kendisinin mi yoksa başka (dış) bir nesnenin mi olması gerektiğini polemik tarzda mantıksal çıkarımlarla ele almıştır.

İskender, hareket ettiren şey, ancak kendisi hareket ederse hareket ettirebilir. Bu nedenle ilk hareket ettiricinin hareket ettirilmesi gerekir iddiasına şu cevabı verir; bir şeyi hareket ettirenin kendisi dışındaki bir şey tarafından hareket ettirilmesi gerekmez. Hareket ettirenin zorunlu olarak bir başkası tarafından hareket ettirilmesi gerektiğine ilişkin düşünce vehimden ibarettir. Çünkü ilk, sadece hareket ettirir. Öyle ki, ilk hareket ettirici hariçten bir

⁶⁴¹ Aphrodisias, age., s. 30–31.

şey tarafından hareket ettirilen bir varlık olursa, o halde o varlık, ilk hareket ettirici olamaz, zira ilk hareket ettirici denilen varlık hareket ettiren varlık olmuş olur.⁶⁴² Sonra bir varlığı başka bir varlığın hareket ettirmesi, silsileyle devam eder gider ve sonsuz nedenler dizisinin imkansızlığından dolayı bir sonuç elde edilemez. Bu nedenle hareketin başlatıcısı olarak, bir ilk hareket ettiriciyi kabul etmek zorunludur.

İskender, harici bir güç tarafından hareket ettirilmesi imkansız olan bir “Zorunlu İlk Hareket Ettirici”nin varlığını ortaya koyduktan sonra, bu ilk hareket ettiricinin hareket nedeninin kendisi olup olamayacağı konusuna eğilmiştir. Ona göre eğer ilk hareket ettirici, kendisi tarafından hareket ettirilirse, o zaman kendi, kendisini hareket ettirmesi, hareketinin zâtî olması ve aynı zamanda kendisi tarafından hareket ettirilmesi gerekir; buna göre hareketini kendinden alır ve kendisini hareket ettirir demektir. Ancak, bir şeyin hem kendi zatı tarafından hareket ettirilmesi ve hem kendi zatını hareket ettirmesi, şüpheli bir durumdur.

Bir kimse zorunlu olarak bir şeyin kendisi tarafından hareket ettirildiğini söylese, ya o şeyin tamamı kendi kendisini hareket ettirir, o zaman o şeyin tamamının aynı anda hem hareket ettiren hem hareket ettirilen olması gerekir. Bundan dolayı ilk hareket ettiricinin hem hareket ettiren hem de kendisi tarafından hareket ettirilen varlık olması gerekir. Ya da o şeyin tamamı bir cüzü tarafından hareket ettirilir, o zaman hareket ettirilen ve hareket ettiren o şeyin bir cüzü olur demektir. Bu yönüyle varlığın bir cüzü hareket ettiren bir cüzü de hareket ettirilen olur. Ya da tamamı hareket ettirir, bir cüzü hareket ettirilir. Veya tamamının cüzleri birbirlerini hareket ettirir; o cüzler bir yönüyle hareket ettiren bir yönüyle de hareket ettirilen varlık olur. Veyahut da küllün bir cüzü hareket ettiren, bir cüzü de hareket ettirilen varlık olur. Söylenilen tarzların hepsinde kendi zatı tarafından hareket ettirilen varlık ortaya çıkar. Çünkü onda hem hareket ettirme hem hareket ettirilme mevcuttur.

Kendisi nedeniyle hareket ettirilen varlıkların sayısı bu kadar çok olduğuna göre, bu şey kendi zâtî hareketiyle bu kadar sayıda hareket ettirir ve hareket ettirilir demektir. Bir şey kendisinin tamamı tarafından hareket ettirilir ve aynı anda hem hareket ettirilen hem hareket ettiren varlık olur demek imkansızdır; çünkü o hareketin aynı anda hem hareket ettiren hem de hareket ettirilen olması gerekir. Bir varlığı hareket ettirenin, o varlıkta hareket ettirilen tarafından aynııyla hareket ettirilmesi mümkün değildir.⁶⁴³

İskender, hareket ettirilenin kendisini hareket ettirmesi ve hareket ettirenin aynı zamanda hareket ettirilmesi düşüncesinin yanlışlığını bir de örneklerle ortaya koymaya çalışmıştır; Ona göre yer değiştirme açısından aynı anda aynı varlığın hem yer değiştirmesi

⁶⁴² Afrudîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 258.

⁶⁴³ Afrudîsî, *agm.*, s. 258.

hem yer değiştirmesi imkansızdır. Sıhhati ifade eden şeyin kendi zatından sıhhati anlamak imkansızdır, ancak bir arazla anlaşılabilir. Büyütölen şey, büyüdüğü esnada dışarıdan gelen bir şey olmadan nasıl büyür?⁶⁴⁴ Öğretmenin öğrenciye öğrettiği şeylerin aynısını aynı anda hem öğrenciye öğretmesi hem öğrenciden öğrenmesi ve sayıca ikisinin bir olması nasıl mümkündür? Hareket ettiriciyi ve hareket ettirileni aynı sayanlara göre hareket ettirici ile hareket ettirilen, aynı anda hem büyütölen hem de büyüten anlamına gelmektedir. Bu ise imkansızdır.⁶⁴⁵

İskender'e göre, Aristoteles'in de ifade ettiği şekilde, bir hareket eyleminin gerçekteşmesi için hareket ettirilenin bilkuvve, hareket ettiricinin ise bilfiil olması gerekir. Zira bilkuvvenin bilfiile dönüşmesi hareket nedeniyledir. O halde hareket ettiricinin kendisini hareket ettirmesi için aynı anda hem bilkuvve hem de bilfiil olması gerekir. Bu ise imkansızdır.

Hareket ettirici, hareket ettirmesi yönüyle hareketten önce de bilfiildir. Bu nedenle onun hareketten önce bilkuvve hareket ettirilen varlık olması imkansızdır. Sözelimi insan bildiği için öğretir, öğrettiği için bilmez. Bir şey ısındığı için hareket eder, hareket ettiği için ısınmaz. Bu örnekler çerçevesinde bir varlığın tamamının, tamamını hareket ettirmesi mümkün değildir. Aynen bunun gibi, eğer birisi hareketi kendinden olan bir varlıkta kül, kendi cüzlerinden bir cüzle hareket eder, cüz küllü hareket ettirir; böylece cüz hem küllü hem de kendini hareket ettirir derse, o zaman o cüzün, külden mevcut olması gerekir. Bu yönüyle sayıca bir olan hareket ettirici ve hareket ettirilen aynı varlık olur, bu da imkansızdır.

Eğer biri, cüz, kül tarafından hareket ettirilir derse; hareket ettirilen cüzün kendiliğinden hareket ettirilmesi gerekir. Çünkü hareket ettirilen cüz, hareket ettiren külden mevcuttur. Bu düşünceye göre kül, kendiliğinden cüzü hareket ettirir. Bu da imkansızdır. Zira bu durum küllün hem hareket ettirici olmasını hem de hareket ettirilmesini doğurur. Eğer biri küllün cüzleri birbirini hareket ettirir ve bir kısmı bir kısmı tarafından aynı hareketle hareket ettirilir derse, o zaman vasıtalı ve vasıtasız hareket ettirme ortaya çıkar. Vasıtalı ve vasıtasız hareket ettirme arasında çok fark vardır. Vasıtalı hareket ettirmede, cüzlerden her biri başka bir cüzü hareket ettirir, böylece küllün cüzlerinden her biri kendi kendisiyle ve herhangi bir varlığın nedeniyle hareket ettirilmiş olur. Bu varsayım da imkansızdır.

Vasıtasız hareket ettirmede bir varlık sadece kendisiyle hareket ettiği zaman, o varlığın cüzlerinin bir kısmı hareket etmeden hareket ettirir, bir kısmı da hareket ettiriciliği yönünden hareket eder. O zaman bu varlığın hem hareket ettirici hem hareket etmeyen hareket ettirici

⁶⁴⁴ Afrudîsî, agm., s. 258.

⁶⁴⁵ Afrudîsî, agm., s. 259.

hem de hareket ettirilen varlık olması gerekir. Bu durdum da imkansızdır.⁶⁴⁶ Bu ifade edilenlerden kendisi olarak hareket eden ilk hareket ettiricinin, hareket ettirilmemesi gerektiği anlaşılmaktadır.

İskender, bir varlığın dış neden tarafından hareket ettirildiğinde ilk hareket ettirici olamayacağını vurguladıktan sonra cüzün küllü, küllün cüzü hareket ettirmesi ve onun tarafından hareket ettirilmesinin, külde mevcut cüzlerin birbirlerini vasıtalı ve vasitasız bir şekilde hareket ettirmeleri ve birbirleri tarafından hareket ettirilmelerinin imkansızlığını ifade etmiş ve ilk hareket ettiricinin kendisi tarafından hareket ettirilemeyeceğini mantıksal çıkarımlarla ortaya koymuştur. Ayrıca hareketi kendisinden zannedilen canlıların hareketlerinin dış bir etki tarafından; canlılarda olmayan bir ilk neden tarafından oluştuğunu da ifade etmiştir.⁶⁴⁷

İskender'e göre İlk Hareket Ettirici hiçbir cihetle hareket ettirilen bir varlık olmadığı gibi ilinek yoluyla da hareket ettirilen bir varlık değildir.⁶⁴⁸ Buna göre İlk Hareket Ettirici'nin hareket etmediğini anlamak gerekir. Zira İlk Hareket Ettirici'yi hareket ettiren ve hareket ettirilen varlık olarak kabul edersek, o varlık hareket ettiği ve hareket ettirdiği için bileşik bir varlık demektir. Ne zaman hem hareket ettirme hem de hareket etme gibi basit şeyler aynı varlıkta bir araya gelirse, basit varlık bileşik varlık haline dönüşür.⁶⁴⁹ İlk Hareket Ettirici ise bileşik bir varlık değildir.

İlk Hareket Ettirici basit bir varlık olduğuna ve hareketin de dış bir nedeni gerektirdiğine göre, dış hareket ettiricinin bir tane mi yoksa birden çok mu olduğu tartışılan bir meseledir; Eğer hareket ettirici çok fazlaysa, türlerinde farklıklar oluşur ve bu nedenle hareket ettiriciler basit töz olamazlar. Eğer hareket ettiricilerin tamamında belli özel farklılıklar varsa,- ki vardır- yine onların türdeki farklılıkları ortaya çıkar ve basit töz olamazlar. Nitekim hareket ettiricilerin tamamı, genel durumlarına bazı ilaveleri kabul ettiklerinde bileşik varlığa dönüşürler. Hareket ettiricilerin türdeki farklılığı ise öncelik, sonralık, artma ve eksilmeden dolayı ortaya çıkar. Bu da karşıtlardan birinin hareket ettiricilere katılımıyla gerçekleşir. Zira azlık ve çokluk herhangi bir cinste karşıtların birisinin karışımıyla meydana gelir. Buna göre karşıtlık içeren hareket ettiricilerin birisinin ilk olması gerekir. Çünkü hareket ettirici ilk olduğu zaman diğerleri gibi bileşik olması mümkün değildir. Bu nedenle ilk olan varlığın tabiatında karşıtlık olmadığı gibi İlk Hareket Ettirici

⁶⁴⁶ Afrudîsî, agm., s. 259.

⁶⁴⁷ Afrudîsî, agm., s. 260.

⁶⁴⁸ Afrudîsî, agm., s. 261.

⁶⁴⁹ Afrudîsî, agm., s. 258.

Neden'in maddesel bir varlık da olmaması gerekir.⁶⁵⁰ Bu ifadeler Aristoteles'in düşüncelerini yansıtmaktadır. Nitekim Aristoteles de bütün karşıtların maddelerinin olmasından, maddelerin de bilkuvve karşıtlık içermesinden dolayı İlk Varlık'ın hiçbir karşıtının olmadığını ifade etmiştir.⁶⁵¹ Bu açıklamalardan hareket ettiricinin bir tane, basit töz, ilk neden, cisim-dışı ve karşıtlık içermeyen bir varlık olması gerektiği anlaşılmaktadır.

Hareket ettirilen varlığın kendisinin hareketinin nedeni ve ilkesi olması meselesini Aristoteles, *Fizik*'in son kitapçığının beşinci bölümünde ele almıştır. Aristoteles ve İskender'in bu konudaki düşüncelerini karşılaştırdığımızda; genel anlamda fikir örgüleri, savunmaları ve verdikleri örnekler birbirlerine benzemektedir. Aristoteles, hareketin kendinden olup olmamasını asıl anlamda ve ilineksel anlamda ele almış, açıklamalarını daha ziyade simgelerle ifade etmiş, İskender ise metafiziksel bir anlam ifade etmediğinden dolayı ilineksel anlamı dikkate almamış, Aristoteles'in simgelerle açıkladığı hususları daha açık ve detaylı olarak izah etmiştir. Neticede ikisi de varlığın hareket etmesinin nedeninin kendisi olamayacağını, harici bir ilkeye ihtiyaç duyulacağını, bu harici ilkenin asıl anlamda hareket ettirilemeyen hareketsiz hareket ettirici olması gerektiğini ortaya koymuştur.⁶⁵²

Bilkuvve ve bilfiil, iyi ve kötü, var olan ve olmayan, ezeli ve ezeli olmayan kavramlarına göre varlığı açıklamak Aristotelesçiliğin ana tezlerindendir.⁶⁵³ İskender de bu anlayışla İlk Hareket Ettirici'yi şu şekilde incelemiştir. Ona göre İlk Hareket Ettirici'nin diğer varlıklara eşit olduğu söylene, bu eşitlik meselesi, İlk Hareket Ettirici'deki en mükemmel güçten daha önce daha eksik bir gücün zorunlu olarak var olmasını gerektirir. Halbuki bu mükemmel güçten daha önce daha nakıs bir gücün olması ve kabul edilmesi mümkün değildir.⁶⁵⁴ İlk Hareket Ettirici, en faziletli varlıktır. Var olmayan bir şeyi faziletle nitelemek mümkün değildir. Ayrıca İlk Hareket Ettirici, zorunlu ve ezeli bir varlıktır. Buna göre ezeli olan varlık ezeli olmayan varlıktan daha çok faziletlidir.⁶⁵⁵ O halde İlk Hareket Ettirici Varlık, varlık skalasında varlık, fazilet, ezellilik ve yetkinlik açısından en büyük varlıktır.

İskender'e göre Aristoteles'in *Fizik*'in son kitapçığında söylediklerinden açık bir şekilde İlk Hareket Ettirici'nin "Tek Ezeli Varlık" olması zorunludur. Buna göre İlk Hareket Ettirici zorunlu olarak ezeli olunca, hareketin de zorunlu olarak ezeli olması gerektiği ortaya çıkar. Hareket ezeli ise zorunlu olarak sürekli olacak demektir. Zira harekette ezellilik,

⁶⁵⁰ Afrudîsî, agm., s. 266.

⁶⁵¹ Aristoteles, age., (1075b22-23) s. 526.

⁶⁵² Bkz. Aristoteles, *Fizik*, (257b13-258b10) s. 371-375.; Afrudîsî, agm., s. 258-260.

⁶⁵³ Bkz. Tricot, age., s. 508. n. 3.

⁶⁵⁴ Afrudîsî, agm., s. 254.

⁶⁵⁵ Genequand, age., s. 66. Aristoteles'e göre "başka şeylerin kendisini elde etmek için var oldukları şey, en iyi olandır ve o başka şeylerin ereğidir. Bu ereği Kendinde İyi veya Görünüşte İyi olarak adlandırmamız herhangi bir şeyi fark ettirmez." Aristoteles, *Metafizik*, (1013b26-28) s. 237.

süreklilik anlamına gelir, bir hareketin ardışık olarak gelmesinden dolayı süreklilik oluşmaz.⁶⁵⁶ İlk Hareket Ettirici bir ve basit olduğundan, hiç bir halde hareket etmediği için kendisine doğru hareket ettirdiği varlığın birliğinin ve hareketinin basitliğinin de nedenidir.⁶⁵⁷

İskender'e göre basit olan ve hareket etmeyen İlk Hareket Ettirici, hiçbir yönden maddeye benzemez⁶⁵⁸ ve soyut (cisim-dışı)tur.⁶⁵⁹ Aslında türler, yetiler, yakınlıklar, pasiflikler ve aktiflikler de soyuttur. Ancak onlar başka bir varlığın hareket ettiği esnada ilineksel olarak hareket ederler.⁶⁶⁰ Ancak İlk Hareket Ettirici'nin bu soyutluklar gibi hareket etmesi söz konusu olmadığı için asıl anlamda veya ilineksel anlamda hareket edip etmediğinden söz edilemez.

İlk Hareket Ettirici ezeli olarak etkin bir varlık olduğundan onda pasif kuvve olarak adlandırabileceğimiz güçler bulunmaz. Çünkü o, pasif değildir, her an etkindir.⁶⁶¹ İlk Hareket Ettirici'de pasif kuvvelerin var olduğunu söylersek, İlk Hareket Ettirici'nin etkin olan varlık veya varlıklara yönelmesi gerektiğini de ifade etmiş oluruz. O halde İlk Hareket Ettirici'nin yöneldiği varlık veya varlıkların da başka varlıklara yönelmesi gerekir. Bu şekilde hiçbir bilgi ortaya konamaz. Üstelik İlk Hareket Ettirici'nin başka bir tanrıya yöneldiğini kabul edersek, bu durum sonsuza kadar böyle devam edip gider. Böyle olunca da sonsuz nedenlerin imkansızlığından dolayı bir netice elde edilemez.⁶⁶²

İskender, Aristoteles'le aynı kavramlar ve düşünceler bağlamında, İlk Hareket Ettirici konusunu ele almıştır. İskender'in genel olarak İlk Hareket Ettiriciyle ilgili tespitleri Aristoteles'in *Fizik*'inde ve *Metafizik*'inde birebir bulunmaktadır. Bu nedenle İskender'in bu konuda Aristoteles'in düşüncelerini tekrar ettiğini ifade edebiliriz.⁶⁶³

İskender, İlk Hareket Ettirici'nin hareket ettirme özelliğinden bahsetmiştir. Ancak bu, Tanrı'nın ay-üstü âleme yani sabit yıldızlar küresine verdiği ilk hareketi, fiziksel bir hareket

⁶⁵⁶ Afrudîsî, agm., s. 266-267.; Aristoteles, İskender'in Aristoteles'in düşüncesi diye ifade ettiği görüşünü Fizik adlı eserinde ele almış, hareketin ebedi ve sayıca bir olmasından hareketle, İlk Hareket Ettirici'nin de ebedi ve bir olması gerektiğini ortaya koymuştur. Ona göre İlk Hareket Ettirici, ebedi olacaktır, sayısı çoksa, ebedi şeylerde çok sayıda olacaktır. Çok yerine bir, sonsuz sayı yerine sınırlı sayıda diye düşünmek gerekir. Çünkü aynı şeyler söz konusu oldukça, her zaman sınırlı sayıda şeyleri tercih etmek gerekir, nitekim doğal olan nesnelerde "sınırlı" ve "daha iyi" olanın, olası olduğu ölçüde daha çok bulunması gerekir. Ama hareket etmeyen nesnelerin ebedi "ilki" olarak ötekiler için hareket ilkesi olacak olan "bir" de yeterli, başka bir açıdan da "İlk Hareket Ettirici"nin tek ve ebedi bir nesne olması zorunluluğu açıkça görülür: hareketin her zaman var olması zorunludur. Eğer her zaman varsa, sürekli olması zorunlu, çünkü her zaman var olan sürekli, ama ardışık olan sürekli değildir. Ne ki sürekliyse tektir. Tek hareket de tek hareket ettirenden gelir ve tek hareket edene özgüdür. Nitekim hep başka bir nesneyi hareket ettirecek olsa, hareketin tümü sürekli olamaz, ardışık olur. Aristoteles, *Fizik*, (259a6-20) s. 377-379.

⁶⁵⁷ Afrudîsî, agm., s. 261. Doğal cisimler başka bir şey veya şeyler tarafından hareket ettirilirlir. Doğal varlıkları hareket ettiren bu (duyusal) şeylerin sonsuz olması mümkün değildir. Buna göre hareketin kaynağı kendinden olan hareket etmeyen bir ilk hareket ettiricinin var olması zorunludur. Aristoteles, age., (256b5-23) s. 365.

⁶⁵⁸ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 261.; Aristoteles, *Metafizik* (1074a36) s. 518.

⁶⁵⁹ Genequand, age., s. 52-56.

⁶⁶⁰ Afrudîsî, agm., s. 261.

⁶⁶¹ Afrudîsî, agm., s. 254.

⁶⁶² Bkz. Afrudîsî, agm., s. 260.

⁶⁶³ "İlk Hareket Ettirici, hem form, hem sayı bakımından birdir ve dolayısıyla da ezeli-ebedi bir tarzda ve sürekli hareket içinde olan şeyde de yalnızca birdir." Aristoteles, age., (1074a36-39) s. 518.; "Tanrı akıldır, akılsaldır, tam fiildir, formel tözdür, kendisiyle kaimdir, en mükemmel canlıdır, ezeli-ebedi bir hayattır." Aristoteles, age., (1072b20-30) s. 507-508.; "Duyusal şeylerden ayrı, parçalanmaz, bölünmez, etkilenmez ve uzamsal değildir." Aristoteles, age., (1073a4-6) s. 509.

olarak anlamak doğru değildir. Çünkü Tanrı salt form, salt fiil, salt aşk olduğu ve fiziksel bir varlık olmadığı gibi, fiziksel olarak evrende de değildir. Bu anlamda ilk hareket metafiziksel bir cezbetme olayıdır. Yani âşık olunan bir kişinin kendisinde herhangi bir değişme ve hareket olmaksızın hatta tümüyle habersiz olarak kendisine âşık olanda bir takım arzu ve aşk duyguları meydana getirdiği gibi, Tanrı da ilk küre üzerinde böyle bir etkiye sahiptir. Sonra harekete geçen sabit yıldızlar küresi de kendisinden aşağıda bulunan ay-altı âlemi hareket ettirir ve hareket ettirme işlevi böyle devam eder gider. Ay-altı âlemdeki türsel ezililik ve ay-üstü âlemdeki ferdî ezililik de bir anlamda aşkla sağlanmış olur.

Tanrı, hareketler zincirinin hareket etmeyen son halkası yani “İlk Hareket Ettirici”dir. Hareket ezeli ve ebedi olduğuna göre ezeli-ebedi hareket için bu hareketi meydana getirme gücüne sahip ve bu gücü fiilen uygulayan bir ezeli-ebedi, tözsel, salt fiil halinde olan hareket ettirici gerekir. Bu da Tanrı’dır. Evrenin gayri maddî sebebi olarak Tanrı’nın maddî evrenle doğrudan bir ilişkisi bulunmaz. Tanrı, kendisinin dışında düşünme objesi olmayan salt düşünme, salt fiildir. O, ne bir şekilde sebebi olduğu evrenin varlığının, ne de bir arzu objesi olarak, kendisine yönelik kozmik ve insani temayülün bilincindedir. Tanrı, ereksel neden, aşk ve arzu objesi olarak etkide bulunur. Tanrı en üstün, en yetkin varlıktır ve evrenin nedenidir: ama yaratıcı değildir. Zira Tanrı evrenle doğrudan bir ilişki içerisinde değildir.

Kendisi hareket etmeyen İlk Muharrik’in âlemdeki hareketin sebebi oluşu izaha muhtaç bir husus olduğundan hem Aristoteles hem de İskender, İlk Hareket Ettiricinin hareket ettirmesini arzu ve aşk kavramıyla açıklamışlardır. Varlıklardaki bütün değişim ve hareketler, mükemmelliğini kazanmak için İlk Hareket Ettirici’ye benzemeyi gaye edinmekten ve bu arzuyu gerçekleştirmeye çalışmaktan kaynaklanır. Dolayısıyla âlemdeki hareketin gerçekleşmesinde İlk Hareket Ettirici’nin İlk Hareket Ettirici olmakla birlikte etkin bir rolü yoktur, ancak aşk ve arzu objesi olarak etkide bulunur.⁶⁶⁴

2.5. TANRININ BİLGİSİ

Tanrı’nın değişen şeyleri, tikelleri bilip bilmediği veya ne şekilde bildiği konusu felsefe tarihinde Tanrı’nın bilgisel niteliği hakkında tartışılan en çetin problemlerdendir. İskender’in bu konudaki düşüncelerine geçmeden önce Aristoteles’in görüşleri nelerdir? İlk önce ona değinelim. Tanrı’nın bilgisi konusunda Aristoteles’in görüşü şu şekildedir; “Tanrı, en tanrısal ve en değerli olan şeyi düşünür ve düşüncesinin konusu değişmez. Eğer düşüncesinin konusu değişseydi, bu, daha kötüye doğru bir değişme olacak ve böyle bir şeyin

⁶⁶⁴ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 256–268.

kendisi de zaten bir hareket olacaktır.”⁶⁶⁵ Zira Tanrı sadece kendisini bildiği ve kendisi de gerçek iyilik olduğu için, başka herhangi bir varlığı bilmeye meyletmesi en faziletli varlıktan faziletli varlığa doğru bir gidiş olacağından, bu durum kötüye ilişkin bilgisinin mevcut olması anlamına gelir. Halbuki Tanrı’nın kötüye ilişkin en küçük bilgisi dahi mümkün değildir.⁶⁶⁶

Tanrı, en tanrısal ve en değerli olan şeyi düşünür ve düşüncesinin konusu değişmez. Tanrısal düşüncenin düşündüğü şeyin, sadece kendisi olması gerekir. O var olan en mükemmel şeydir ve onun düşüncesi düşüncenin düşüncesidir. Kendi kendisini bilen Tanrı, evreni bilmez ve evren üzerine etkisi insanın faaliyeti gibi, sahip olduğu bilimin bir sonucu değildir. O ereksel düzene aittir ve etkilerini aşk ve arzu nesnesi olarak kendine doğru çekmek suretiyle meydana getirir.⁶⁶⁷ Ross’a göre bu hemen hemen bir etkinlik olarak adlandırılmayacak bir etkidir, çünkü bu, bir insanın bilinçsiz bir biçimde bir başkası üzerinde veya bir heykel veya tablonun kendisini seyreden hayranı üzerinde meydana getirebileceği türden bir etkidir.⁶⁶⁸

Aristoteles’in Tanrı’sı değişime tâbi olmamak için değişime yönelik her türlü ilgi ve bilgidен uzak bir varlıktır. Bu nedenle değişime tâbi olan evreni ve küllîleri bilemediği gibi kendisi dışındaki varlıkların bilgisine de sahip değildir. Çünkü değişme karşıtlar arasında meydana gelir. Eğer Tanrı değişeni bilseydi, karşıtlara sahip olurdu, karşıtlara sahip olduğu için de madde, kuvve ve hareketle ilişkili olması gerekirdi. Halbuki Tanrı saf fiildir, karşıtı yoktur, değişime tâbi olmaz. Aristoteles’in Tanrı’ya atfettiği şey, nesnesi sadece kendisi olan bilgidir. Zira Tanrı’nın etkilenmezliği Aristotelesçiliğin ana tezlerindendir.⁶⁶⁹

Gilson’a göre Aristoteles’in mutlak Tanrı’sı yaratıcı değildir; hatta o, dünyadan ayrı bir varlık olduğunu bile bilememekte, dolayısıyla orada bulunan varlıklara veya şeylere de aldırılmamaktadır.⁶⁷⁰

Aristoteles’in Tanrı’sı, evrenin yaratılmasının nedeni olmadığı gibi, insanın varlığa gelişinin de nedeni değildir. Madde ve form ezeli olduğu gibi, bunların birleşimi olan türler de ezelidir. Bireylerin ortadan kalkmalarına karşılık, tür olarak ezeli- ebedi bir varlığa sahiptirler. Tanrı’nın yaratmasının olmaması, ona herhangi bir anlamda varlık veren ilke olmaması anlamına gelir. Bu Tanrı ne deist anlamda ne de panteist anlamda evrenin varlığının kaynağıdır. Bu şekilde tanımlanan bir Tanrı’nın evreni bilmesi veya onunla ilgilenmesi düşünülebilir mi? Arslan’a göre Aristoteles’in Tanrı’sı dünyaya aşkın, bu dünyayı yaratmayan

⁶⁶⁵ Aristoteles, age., (1074b26–28) s. 519.

⁶⁶⁶ Afrudîsî, agm., s. 255. Ross, age., s. 215.

⁶⁶⁷ Aristoteles, age., (1074b22–30) s. 519.

⁶⁶⁸ Ross, age., s. 216.

⁶⁶⁹ Bkz. Tricot, age., s. 520–521. n.1.

⁶⁷⁰ Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Mehmet Aydın, İstiklal Matbaası, İzmir 1986 s. 32.

ve bilmeyen, dolayısıyla onunla ilgilenmeyen bir varlıktır.⁶⁷¹ Bu anlamda Tanrısal inâyetten ve düzen vermeden de bahsedilemez.

Tanrının sadece kendisini düşündüğü anlayışının kısırlığından dolayı, yorumcular Aristoteles'te başka şeyler okumaya çalışmışlardır. Ancak Aristoteles'te ne tanrısal yaratma, ne de tanrısal inâyete ilişkin yakın bir görüşle karşılaşılır. Olsa olsa yaratma ve inâyet teorisinin daha az kısır düşünüş tarzının izlerine rastlanmaktadır.⁶⁷²

Daha sonraki Peripatetikler, Aristoteles'in Tanrı'nın bilgisel niteliğini "sadece kendi kendisini düşünen düşünce, doğrudan kendisinin bilgisine, dolaylı olarak da kendisine borçlu olan varlıkların bilgisine sahiptir" şeklinde anlamışlardır. Buna göre Tanrı'nın kendisi hakkındaki bilgisi aynı zamanda bütün diğer şeylerin bilgisine de sahip olduğu anlamına gelmektedir. Ross'a göre Peripatetiklerin bu düşüncesi olası ve verimli bir düşünce çizgisidir; ancak Aristoteles'in benimsediği bir görüş değildir. Zira Aristoteles birinci seçeneği onaylarken, ikinciye örtük olarak inkar etmiştir.⁶⁷³

Aristoteles, Tanrı'nın değişimden uzak olduğunu gösterebilmek için kötüye ilişkin herhangi bir bilgisini ve bir düşünce nesnesinden diğerine her türlü geçişini reddetmiştir. O halde şârih İskender, Aristoteles gibi mi düşünmekte, yoksa sonraki Peripatetiklerin düşünüş tarzıyla bir ilgisi var mıdır?

Şehrazûrî'ye göre Fârâbî, İskender'in Tanrı'nın bilgisi konusundaki anlayışını şu şekilde dile getirmiştir; "Tanrı küllîleri ve cüzîleri, olmuş ve olacakları şekilde, aynı tarzda, şeylerin tamamını bilir. Onun bilgisi bilinenin değişmesiyle değişmez, çoğalmasıyla çoğalmaz."⁶⁷⁴ Şehrazûrî'nin bu rivayetini dikkate aldığımızda İskender'in Tanrı'nın bilgisine ilişkin düşüncesinin Aristoteles'ten farklı olduğunu ve sonraki dönem Peripatetiklerin öncüsü olduğunu ifade edebiliriz. Ancak bu konuya bir de İskender'in birebir kendi düşünceleri çerçevesinde bakmak gerekir.

İskender'e göre bütün varlıklardan daha faziletli olan tanrısal varlık, herhangi bir şekilde başka bir şeyi düşünürken değişmeksizin düşünmesi gerekir. Başka bir şeyi düşünmeye doğru meylettiği zaman, kendisi en faziletli varlık olduğundan, bu eğilimin daha aşağıdaki bir nesneye doğru olması gerekir. Çünkü ondan daha faziletli bir varlık yoktur. Tanrısal varlık ontolojik olarak aşağı mertebedeki bir varlığa meylettiğinde, mutlak anlamda bilfiil mevcut olamaz. Ayrıca tanrısal varlık kendisinden başka bir şeyi düşündüğü zaman, kendisi tam fiil olduğundan bir anlamda fiil bakımından kendisinden düşük bilkuvve olana

⁶⁷¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, s. 201–203.

⁶⁷² Ross, age., s. 216.

⁶⁷³ Ross, age., s. 215.

⁶⁷⁴ Şehrazûrî, age., s. 182.

(düşündüğü şeye) ortak olmuş olur. Aynı zamanda tanrısal varlığın bir şeyi düşünüp diğer bir şeye geçişinde oluşan değişimin, akılda önceden var olan bir herhangi kuvveden de kaynaklanması gerekir.⁶⁷⁵ Bu meyanda Tanrısal akılda kuvvenin bulunması demek, o varlığın kuvve ve maddeyle ilişkisinin olduğunu söylemek anlamına gelir. Halbuki Tanrı kuvve ve maddeden tamamen ayrı bir varlıktır.

İskender, Tanrı'nın fazilet ve fiil bakımından en yüce varlık olmasından hareket ederek, Tanrı'nın kendisinden başka bir varlığın bilgisine sahip olmasının, kendisinden düşük bir varlığın bilgisine sahip olması anlamına geleceğini, bu nedenle sadece kendisini düşünmesi gerektiği sonucunu çıkarmıştır.⁶⁷⁶

İskender, ayrıca bilkuvve ve bilfiil varlık taksiminden yola çıkarak Tanrı'nın bilgisi meselesine değinmiştir. Ona göre bazı varlıklar sadece bilkuvve olarak var olduğu gibi yani bu şeylerin sonsuza kadar bölünmesi mümkündür; bazı varlıklar da bilkuvve ve bilfiilin birlikte var olduğu yani değişimin var olduğu şeyler konumunda olması yönüyle, bu bileşik varlıklarda zaman bakımından daha önce bir kuvve bulunur. Bu varlıklarla birlikte bir de tüm maddî kuvvelerden ayrı olarak sadece bilfiil bir varlığın mevcut olması gerekir; bilfiil olma durumu, hareket etmeyen, ezeli ve tanrısal akıl olan bu tözün tek mümkün durumudur. Çünkü bu tanrısal akıl ve düşündüğü şey bir ve aynı şeydir. Eğer bu töz kendisinden başka bir şeyi düşünürse, zorunlu olarak cisimsel bir form olur ve o zaman onun düşünmesi hareketsiz meydana gelmez.⁶⁷⁷ Hareketli bir şekilde meydana gelen düşünme ise değişim içerir. Tanrı ise değişimden uzaktır.

İlk Hareket Ettirici'nin hareket etmediğini biraz önce ifade etmiştik. Buna göre eğer bir kimse bu tözün asıl olarak değil de ilineksel olarak hareket ettiğini ve bu şekilde varlıklar hakkında bilgi sahibi olduğunu iddia eder ve bu iddia kabul görürse, tözün nefsinin kendi zatında değiştiği ortaya çıkar. Mesela insanın bilgi edinme tarzında, insan akli bütün yönlerden düşünen bir şey olmadığından ilineksel olarak hareket eder. Çünkü o, belli bir durumda bir beden formudur.⁶⁷⁸ Tanrısal akıl ise cisimle birlikteliği düşünemeyen bir akıldır. Bu nedenle asıl ve ilineksel anlamda hareket etmediğinden dolayı değişime uğramaz. Bunun için de sadece kendisini düşünmesi gerekir.

İskender, Tanrı'nın sadece kendisini düşündüğünü ifade ederken Platon'un Tanrı'yı tanımlamasından da faydalanmıştır. Platon, "Birlik sürekli olarak Tanrı'nın zatında Tanrı'ya özgü olan bir şeydir" demiştir. Öyle ki Platon'un birlik sözünden, düşündüğü şeyleri akılla

⁶⁷⁵ Afrudîsî, *Mebâdîü'l-Küll*, s. 271.

⁶⁷⁶ Afrudîsî, agm., s. 272.

⁶⁷⁷ Afrudîsî, agm., s. 272.

⁶⁷⁸ Afrudîsî, agm., s. 272.

düşünmesi anlaşılır. O sadece akıl olması yönüyle kendisini düşünmez, aynı zamanda akledilir olmayı amaçladığı yönüyle de kendisini düşünür.⁶⁷⁹ Buna göre İskender'in Platon'da ve Aristoteles'te olduğu gibi bilgi meselesine Tanrı'nın bir ve tek olması kaygısı çerçevesinde yaklaştığını ifade edebiliriz.

Her ne kadar Ross, Aristoteles'in sadece kendisini düşünen Tanrı fikrini, İskender'in, sonraki dönem Peripatetiklere örnek olacak şekilde değiştirdiğini, veya Fârâbî, İskender'in Tanrı'nın bilgisi meselesinde "Tanrı küllîleri ve cüzîleri, olmuş ve olacakları şekilde, aynı tarzda, şeylerin tamamını bilir" düşüncesinde olduğunu ifade etse de, en azından İskender'in elimizdeki eserlerinde böyle bir düşünceye rastlayamadık. Ancak Aristoteles'ten farklı olarak ay-altı alemde oluşan değişim, oluş ve bozuluşları semâvî varlıkların bildiğini ifade etmiştir.⁶⁸⁰ Bu nedenle İskender'in Tanrı'nın bilgisi konusunda Aristoteles'i takip ettiğini ifade etmekle birlikte, ondan farklı olarak ay-altı alemdeki varlıkları semâvî varlıkların bildiği görüşünde olduğunu söyleyebiliriz.

Themistius, İskender'den farklı olarak Aristoteles'in Tanrı'nın bilgisi anlayışını, Tanrı'nın zatını bilmesinin, onların kavramlarını bir çırpıda ve bir defada bilmesi anlamında diğer varlıkların bilgisini de içerdiği şeklinde yorumlamıştır.⁶⁸¹

İslam filozoflarından Kindî'ye göre Tanrı âlemle sürekli irtibat halindedir; evrenin bilgisine sahiptir ve evrenin varlığı ve sürekliliği; ilim, irade ve kudretine bağlıdır. Yani Tanrı her şeyi bilir, bilgisi sınırsızdır.⁶⁸² Bu konuda Fârâbî ise "hardal tanesi kadar bir şey bile Tanrı'ya gizli değildir."⁶⁸³ diyerek Tanrı'nın her şeyi bildiğini ifade etmiştir.

Özden'e göre İbn Sînâ, Tanrı'nın, bizatihi sırf akıl, makul ve âkil olduğunu ifade etmiştir. Yani Tanrı düşünce, düşünülen ve düşünenidir. Tanrı kendi zatını düşündüğü için âkil, yine kendisi tarafından düşünüldüğü için de makuldür. Tanrı kendisinden bir düzen dahilinde sudûr eden diğer bütün varlıkları da düşünür. Zorunlu varlıkta düşünme yaratma anlamınadır. Bu bakımdan Tanrı'da düşünmek demek başta kendi zatı olmak üzere yarattığı her şeyi bilmesi anlamına gelir. Zorunlu Varlık, cüzîleri de dahil olmak üzere zamanla ve süre ile mukayyet olmaksızın her şeyi bilir. Cüzîleri küllîlere olan iştirakleri ve münasebetleri ile bilir. Tanrı âlemdaki her şeyi hatta en küçük hareketleri, değişimleri bilir. Cüzîleri küllî bir tarzda bilmesi onun zatında bir değişikliğe yol açmaz.⁶⁸⁴

⁶⁷⁹ Afrudîsî, agm., s. 272.

⁶⁸⁰ Afrudîsî, agm., s. 266.

⁶⁸¹ Sarıoğlu, age., s. 277.

⁶⁸² Şulul, age., s. 44.

⁶⁸³ Fârâbî, *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s. 174.

⁶⁸⁴ Özden, age., s. 141–143.

Atay, her ne kadar İbn Sînâ'nın Tanrısal bilgi meselesini kendisini tatmin edecek şekilde çözemediğini ve tereddütte olduğunu ifade etse de, İbn Sînâ'nın bu konudaki nihai düşüncesini şu şekilde açıklamıştır; İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın kendisini düşünmesi kendisi ile özdeştir. Ve sonra, kendisinden sonra her şeyi düşünür. Kendisini düşünmesi, kendisinden sonra gelecekleri düşünmesinin sebebidir. Kendinden sonrakileri düşünmesi kendi zatını düşünmesinin neticesidir. Niteim Fârâbî de bu konuya işaret etmiştir.⁶⁸⁵

İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın kendi zatı hakkındaki bilgisi, diğer varlıkları da en yüce şekilde içerir. Tanrı, varlıkları başka hiçbir varlığın kavrayamayacağı bir biçimde bilir. İlâhî bilgi insanın bilgisiyle kıyaslanamayacağı için onun bilgisinin küllî ya da cüz'î şeklinde nitelendirilmesi mümkün değildir.⁶⁸⁶ Bu konuda İbn Rüşd Themistius'un görüşünü tercih etmiştir. Nitekim ona göre Tanrı değişeni de değişmeyen de bilir. Zorunlu varlığın hem âkil hem makul olması varlığına ikilik getirmediği gibi, yön bakımından da ikilik getirmez.⁶⁸⁷ İlâhî bilgi ne küllî ne de cüz'îdir ve dolayısıyla insanlar tarafından bilinen bilgi tarzlarının hiçbirisiyle özdeş değildir. İnsan bilgisinden farklı olarak İbn Rüşd ilâhî bilginin şeylerden sonra gelmediğini, bilakis onların yaratıcısı olduğunu belirtmektedir. Kendisini varlığının mahza bilfiilliği ile bilen olarak İlk Neden'in bilfiilliği ve faaliyeti, onun diğer bütün varlıkların ilk atıf kaynağı olmasından ve dolayısıyla her varlığın kendisine göre kıyaslandığı ve kendisine doğru çekildiği nihai gaî sebep olarak bütün varlıkların varlığının sebebi olmasından sorumludur. Dolayısıyla kendisini bilmesi diğer bütün varlıkların sebebini bilmesidir ve bu da diğer bütün varlıklara sebep olmasıyla aynı şeydir.⁶⁸⁸

Görüldüğü üzere Themistius, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd farklı şekillerde ifade etseler de Tanrı'nın her şeyi bildiğini ifade etmişlerdir. Aristoteles ve İskender ise Tanrı'nın bilgisini sadece kendisiyle sınırlamışlardır.

2.6. TANRININ İNÂYETİ

Tanrı'nın "kainat hakkındaki bilgisi ve takdiri anlamına gelen"⁶⁸⁹ inâyet teriminin incelenmesine gelince, Platon'a göre Tanrılar inâyet sahibi varlıklardır. Bu nedenle "onlar, ne insanlarla ilgili işlerini adaletli bir şekilde yönetmekten acizdirler, ne de onların bu işleri önemsiz gördüklerini söylemek mümkündür. Tanrıların her şeyi yönetmekten aciz olduklarını düşünmek haksızlıktır. Öte yandan onların ihmalkâr veya tembel olduklarını düşünmek de

⁶⁸⁵ Atay, age., s. 77,81.

⁶⁸⁶ Sarioğlu, age., s. 282.

⁶⁸⁷ Atay, age., s. 77-78.

⁶⁸⁸ Taylor, Richard C., *İbn Rüşd: Dini Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefi Düşünce*, Ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Y., İstanbul 2007 s. 215.

⁶⁸⁹ Bkz. Turhan, Kasım, "Inayet" Mad., TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2000 c. 22, s.265.

daha küçük bir haksızlık olamaz. Nasıl bir işin uzmanı olan kişi, örneğin bir hekim, konusuyla ilgili sadece büyük meseleleri değil, küçük ayrıntıları da bilmek gücüne sahipse, Tanrıların da evrende sadece büyük olaylarla ilgilendikleri, küçük meseleleri küçük ayrıntıları ihmal ettikleri veya onlarla ilgilenmediklerini düşünmek söz konusu olamaz. Kaldı ki insanlarla ilgili işler Tanrıların nokta-i nazarından pek de öyle “küçük işler” değildir.⁶⁹⁰

Platon’da inâyet inâyet anlayışı mevcuttur. Ancak öğrencisi Aristoteles inâyeti kelime olarak bile kullanmamıştır.⁶⁹¹ Fakat Aristoteles’in şarihi İskender, inâyet kelimesini kullanmasının yanında, *Înâyet* adlı bir de risalesi vardır. Bu risaleyi Democritus, Epicürus ve bu çizgide olanlara reddiye olarak yazmıştır. Musa b. Meymun *Tedbir* adıyla bu risaleden bahsetmiştir.⁶⁹² Ancak bu risale mevcut olmadığından İskender’in bu konuda nelerden bahsettiğine dair bilgi edinmek mümkün görünmemektedir. Ancak elimizdeki eserlerinden bu konuda malumat edinebilmekteyiz.

İskender, inâyet terimini *Mebadiü’l-Küll* adlı risalesinde “semâvî varlıkların dairesel, sürekli ve düzenli bir şekilde hareket ederek ay-altı âlemdeki varlıkların oluşunu ve iradesini düzenlemesi”⁶⁹³ anlamında kullanmış, ayrıca âlemdeki bütün varlıkların ruhani bir kuvve tarafından yönetim, idare ve düzeninin korunmasıyla maddî birliği amaçladığını ve nefse ait olan bu kuvvenin âlemin bütün parçalarına nüfuz ettiğini belirtmiştir.⁶⁹⁴ *Fi’l-Akl* adlı risalesinde de inâyet terimini işlerin akıl ve gayeye göre ilâhî varlıklara yönelmesi anlamında ifade etmiştir.⁶⁹⁵

Înâyet teriminin içeriğinde varlıkların yararının gözetilmesi anlamı yatmaktadır. Ancak İskender’in tanrılarla ilgili olarak, “onların etkinliklerini yarara göre oluşturduğunu söylemek saçmadır. Tanrılar, yarar ve benzeri şeylere ihtiyaç duymazlar ve her şeyin ötesindedirler. Yararla ilgili ifade edilen durumlar tanrılar için geçerli değildir.”⁶⁹⁶ pasajını, ezeli, bir ve basit olan, bu nedenle de âlemin türce ezeli olmasını sağlayan semâvî varlıkların ay-altı âlemde oluşan değişim oluş ve bozuluşları bildiği ve düzenlediği⁶⁹⁷ anlayışıyla karşılaştırdığımızda, inâyet terimi Tanrı’nın dünyada olup bitenlerden haberdar olması, insanlara yardım etmesi ve insanların kurtuluşunu sağlaması anlamında değildir. *Înâyet; Semâvî varlıkların İlk Hareket Ettirici’den dolayı âlemin oluş ve bozuluşunu düzenlemesi, oluş ve bozuluşu düzenlenen varlıkların da akla ve gayeye göre semâvî varlıklara yönelmesi*

⁶⁹⁰ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 2, s. 389.

⁶⁹¹ Ross, age., s. 216.

⁶⁹² Bedevî, *Aristû İnde’l-Arab*, s. 56.

⁶⁹³ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 267.

⁶⁹⁴ Afrudîsî, agm., s. 274.

⁶⁹⁵ Afrudîsî, 1971b: 41.

⁶⁹⁶ Krş. Aphrodisias, *Ethical Problems*, s. 54.; Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* (1176b18-1177a10) s. 205–206.

⁶⁹⁷ Afrudîsî, *Mebâdiü’l-Küll*, s. 266.

anlamındadır. Buna göre inâyetle semâvî varlıklardan ay-altı âlemdeki varlıklara doğru ve ay-altı âlemdeki varlıklardan da semâvî varlıklara doğru olmak üzere iki yönlü bir ilişki mevcuttur.

Ross'a göre İskender, türlerin devamlılığıyla ilgili olarak Aristoteles'te tanrısallık inâyetin varlığına inanç yüklemektedir. Bu yorum Aristoteles'in "ilk ilkedен uzak olduklarından dolayı sürekli bir biçimde var olma gücüne sahip olmayan varlıklara Tanrı'nın türün devamlılığını temin etmek suretiyle, mükemmele en çok yaklaşan bir imkan sağladığını" söylediği pasaja, ayrıca "Tanrı ve doğa boşuna bir şey yapmaz" ve "Tanrı'nın evren üzerinde genel bir yönetime sahip olduğu" görüşlerine dayanır. Ancak Aristoteles'in büyük bir olasılıkla kendisini halkın görüşlerine uydurmaya çalıştığı pasajlarını bir yana bırakırsak, onda bu düşünce tarzının çok az bir iziyle karşılaşmaktayız. Aristoteles hiçbir zaman Platon ve Sokrates gibi Tanrı'nın inâyeti terimini kullanmaz. O, tanrısallık mükâfat veya cezalara ciddi olarak inanmaz ve Platon gibi Tanrının insanlara karşı tavrını haklı çıkarmakla uğraşmaz.⁶⁹⁸

İslam filozoflarının inayet konusundaki⁶⁹⁹ görüşlerine kısaca göz atarsak, Fârâbî, *Kitabu'l-Cem beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn* adlı risalesinde Tanrı'nın yaratıcı ve her şeyi bildiğini, bu durumu Eflatun ve Aristoteles'in şu şekilde açıkladığını ifade etmiş, hem de bu vesileyle kendi görüşünü belirtmiştir: "Yaratma, bir şeyi yoktan var etmedir. Bir şeyden oluşan her nesne onu oluşturanı dönmek üzere bozulur. Âlem de yoktan yaratılmıştır ve yokluğa dönecektir. Bütün âlemi idare eden şanı yüce Allah'tır. Hardal tanesi kadar bir şey bile O'na gizli değildir. Âlemin cüzlerinden hiçbir şey O'nun inâyetinin dışında değildir. Küllî inâyet, bütün cüzlere yaygındır. Âlemin her cüz'ü ve her cüz'ün durumu en uygun ve sağlam bir şekilde yerli yerine konulmuştur. Nitekim *Anatomi ve Organların Yararları* hakkındaki kitaplar ile tabiata dair benzer düşünceler de bunun böyle olduğunun delilidir."⁷⁰⁰ Görüldüğü üzere Fârâbî'de genel anlamda bir inâyet anlayışı vardır ve o, bu düşüncesini Platon ve Aristoteles'e atfetmiştir.

İbn Sînâ'nın inâyet anlayışı şu şekildedir; Allah'ın kendi zatını ve kendi zatından dolayı âlemde gerçekleşen iyilik (hayr) nizamını bilmesidir. Zorunlu Varlık, bu iyilik ve kemalin nedenidir. Allah, iyilik nizamını, imkan dahilindeki en güzel şekilde düşünmüş,

⁶⁹⁸ Ross, age., s. 218-219. Aristoteles, Tanrı konusunda halk arasında yaygın olan insan biçimli Tanrı tasavvurlarından ötürü halkın dini anlayışını kabul etmez. Bkz. Aristoteles, *Metafizik* (1074b1-15) s. 518.

⁶⁹⁹ Bkz. Turhan, agm., s. 265-266.

⁷⁰⁰ Fârâbî, agm., s. 174.

alemdede O'nun bu düşüncesi doğrutusunda en güzel ve en mükemmel şekilde feyezana etmiştir. İnayetin manası budur.⁷⁰¹

İbn Sînâ, âlemdede Allah tarafından verilmiş bir gaye bulunduğunu ve âlemin mümkün âlemlerin en iyisi olduğunu kabul etmiştir. Ona göre âlemdede aslolan, iyiliğin hâkim olmasıdır. Fakat bunun yanında kötünün bulunması da iyidir. Zira kötü olmasaydı, iyi ve güzel anlaşılmazdı. İbn Sînâ bütün bunlara inâyet adını vermektedir. Öyle ki âlemdede, maddedeki noksanlıkta gaye vardır ve âlem mükemmel varlık olan Allah'a ulaşmayı hedef edinmiştir. Halbuki Allah'ta hiçbir noksanlık bulunmadığı için onun gayesi yoktur. Buna rağmen Allah, âlemi sırf bir lütuf ve inâyet olarak meydana getirmiştir.⁷⁰²

İbn Rüşd ise Tanrı'nın varlığını ispatlarken kendine özgü olan inâyet delilini ileri sürmüştür. Onun inâyet delili iki esas üzere bina edilmiştir. Birincisi âlemdeki bütün varlıkların insanın varlığına ve var oluş gayesine hizmet edecek şekilde düzenlenmiş olması, ikincisi bu düzenin kör bir tesadüfün sonucu değil, ancak kasıt ve irade sahibi bir failin eseri olarak gerçekleşeceği düşüncesidir.⁷⁰³

İskender, Aristoteles'in eserlerinde tanrısal inâyetin varlığının kabulü yönünde bir şeyler bulmaya çalışmış ve en eski skolastik bilginlerin çoğu bu konuda İskender'in bu görüşünü paylaşmıştır. Ross'a göre Tanrının herhangi bir yaratıcı etkinliğini ve özgür iradesini reddeden İbn Rüşd bile O'na evrenin genel yasalarına ilişkin bir bilgi atfetmekteydi. Bunu yaparken de Aristoteles'i takip ettiğini düşünüyordu.⁷⁰⁴ Gerçi biraz önce ifade ettiğimiz üzere Fârâbî de, Ross'un aksine, Aristoteles'in inâyet anlayışına sahip olduğunu belirtmiştir.

İskender'de inâyet, İlk Hareket Ettirici'nin semâvî varlıklara vermiş olduğu ezililik ve akılsallık çerçevesinde, olabileceklerin en iyisi olarak ay-altı âlemin oluşunu, bozuluşunu ancak tür açısından sonsuzluğunu sağlamaktır. Zira ay-altı âlemdede oluşan değişim, oluş ve bozuluşları semâvî varlık bilir ve düzenler.⁷⁰⁵

Sonuç olarak Tanrı konusunu değerlendirirsek, İskender, İlâhî Varlık için Tanrı, İlk Hareket Ettirici, İlk Neden vb. ifadeler kullanmıştır. Bu kelimelerin hepsi Tanrı'nın ilk ve bir olduğunu göstermektedir. Halen İskender, Aristoteles'e bağlı olarak “bir” anlayışı üzerine yoğunlaştığı için “birden bir çıkar” düşüncesinin bir sonucu olarak Tanrı'nın hareket ettirdiği varlığın da “bir” olması gerektiğini vurgulamıştır.⁷⁰⁶ Felsefesini Tanrı'nın bir olduğu üzerine

⁷⁰¹ Özden, age., s. 135

⁷⁰² Özden, age., s. 237.

⁷⁰³ Sarioğlu, age., s. 223.

⁷⁰⁴ Ross, age., s. 216.

⁷⁰⁵ Afrudîsi, agm., s. 266.

⁷⁰⁶ İskender'in tabakat eserlerinde bir şeyin ancak bir şeyden varolmasına ilişkin Aristoteles düşüncesine reddiye yazdığına ilişkin “*Kitâbü'r-Reddi alâ men Kâle; İnnihû lâ Yekünü Şey'in İllâ min Şey'in*” isimli risalesi zikredilmektedir. (İbn Nedim, age., s.313.; İbnü'l-Kıftî age., s. 41, İbn Ebî Usaybia age., s. 70.) İskender felsefesinde birden bir çıkar anlayışına sahiptir. O zaman bu risalenin İskender'in eseri olmasına ilişkin bilgi tutarlı görülmemektedir. Bu nedenle tabakat eserlerinin verdiği bilgiler daha dikkatli okunmalıdır.

kurmasına rağmen, çoğul anlamında tanrılar⁷⁰⁷ ifadesini de kullanmıştır. Tanrılar ifadesiyle İlk Hareket Ettirici ve İlk Neden olarak tasvir ettiği Tanrı'yı kastetmiş olamaz. Zira Tanrı'yı çoğul kabul ettiğimiz anda İskender'in bütün felsefî anlayışı şüpheli duruma düşmektedir. Çünkü gayeci bir anlayışla⁷⁰⁸ felsefesini Tanrı'nın "tek" ve "bir" olması üzerine kurmuştur. Bu nedenle Tanrı'nın çoğul olduğunu söylediği pasajlarda tanrılar ifadesiyle ya tanrısal varlıklar anlamında semâvî varlıkları kastetmiş veya başka amaçlarla düşüncelerini halkın politeist inanış tarzına uydurmaya çalışmış olabilir.

İskender, doğa felsefesine giren hareket, evren ve semâvî varlıklar konusunu ele alırken Tanrı'yı İlk Hareket Ettirici olarak ele almış, *Mebadiü'l-Küll* adlı risalesinde ise hem fiziksel hem de metafiziksel açıdan varlıkları ve Tanrı konusunu incelediği için, İlk Hareket Ettirici ve İlk Neden'den söz etmekle beraber Tanrı'nın İlk Akıl, aşk ve arzu objesi ve En İyi varlık olmasından da söz etmiştir. Aynı husus Aristoteles'in *Fizik* ve *Metafizik*'inde de görülmektedir.

Tanrı'nın İlk Hareket Ettiriciliği, fiziksel olarak sadece hareket ettiren, varlıklardan uzak ve fiziksel bir varlık hissini uyandırırken, En İyi, Aşk ve Arzu Objesi olması tanrısal varlığın varlıklara yakın olduğunun hissini uyandırmaktadır. Kozmolojik anlamda Tanrı sadece hareket ettirme gücüne ve özelliğine sahipken, teolojik ve ontolojik anlamda her zaman arzu duyulan, yönelinen bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır.

İskender'de İlk Hareket Ettirici'nin İlk Hareket Ettirilen'le ve bütün doğal varlıklarla arasındaki ilişkinin, itme-çekme gibi fiziksel bir hareketten ziyade, metafiziksel aşk ve arzu duyusuna bağlı olduğunu görmekteyiz. İskender'e göre Tanrı Akıl'dır ve İlk Hareket Ettirici'dir, ancak varlıklarla ilgi ve uyum hareketle değil, iştiaqla gerçekleşir. İştiaqla ise bütün varlıkların fitratında var olan bir eğilimdir.⁷⁰⁹

İskender'in Tanrı anlayışındaki Tanrı evren ve varlıklar hakkında pratik bir bilgiye sahip olmadığı gibi, teorik bir bilgiye de sahip değildir. Aynı zamanda Tanrı'nın İlk Hareket Ettirici'liği, İlk Neden'liği, Aşk ve Arzu Nesnesi olması ve Tanrısal bilgi meselesinde gördüğümüz gibi Tanrı bilgisine bağlı olmayan bir etkiye sahiptir. Bu, etkinlik olarak adlandırılmayacak bit etkidir. Zira İskender gibi Aristoteles de Tanrı'ya varlıkların ve evrenin bilgisinin veya pratik bir bilginin atfedilmesinin onun yetkinliğini ortadan kaldıracığını düşünmüştür.⁷¹⁰ Ancak Tanrı'nın zorunlu olarak sadece kendisini bilip,

⁷⁰⁷ Krş. Aphrodisias, age., s. 54.; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (1176b18-1177a10) s. 205–206.

⁷⁰⁸ Afrudîsî, *Fî'l-Akl ala Ra'yi Aristûtâlis*, s. 41.

⁷⁰⁹ Afrudîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 255.

⁷¹⁰ Bkz. Ross, age., s. 216–217.

varlıkları bilmemesi ve varlıklarla ilgi kur(a)maması Tanrı'yı çekici kılmaktan ziyade itici kılmış, uzak bir Tanrı anlayışı ortaya çıkarmıştır.

Aristoteles, Tanrı'nın aşkın olduğunu vurgulamakla birlikte, Tanrı'nın içkin olduğuna dair ifadeleri de mevcuttur.⁷¹¹ İskender ise bazı ifadelerinde “içerisinde bir yöneticisinin ikamet ettiği bir şehirde, yönetici şehirden ayırık değildir”⁷¹² diyerek içkin bir tanrı anlayışı ortaya koymuştur. Nitekim Kraemer'e göre İskender, evrenin dinamik sistemine müdahil içkin Tanrı anlayışını savunmuştur.⁷¹³ Ancak onun bazı ifadelerinde evreni bir şehir veya ev gibi tasvir ederek, Tanrı'yı yapıyla ilgisi olmayan bir yapı ustasına benzetmesi⁷¹⁴ aşkın Tanrı anlayışında olduğunu göstermektedir. Ayrıca töz, form ve bilfiil varlık anlayışını, Tanrı'nın İlk Akıl, Ma'sûk, İlk Hareket Ettirici ve İlk Neden varlık olmasını dikkate aldığımızda, genel felsefi anlayışının aşkın Tanrı anlayışı üzerine kurulduğunu ifade edebiliriz. Görüldüğü üzere Aristoteles gibi hem içkin hem aşkın Tanrı anlayışına dair ifadeleri mevcut olsa da İskender genel anlamda Tanrı'nın aşkınlığını savunmaktadır.

Farklı bir açıdan İskender bazı ifadelerinde âlemi bir şehre benzetmekte, şehri idare edecek ve düzen verecek varlığı ise vazedilmiş kanuna benzetmektedir.⁷¹⁵ Buna göre de İskender, deist bir Tanrı anlayışı ileri sürmekte denebilir. Nitekim Marsilius Ficinus, *Plotinus* adlı çevirisinin önsözünde bazı yorumcuların İskender'i deist bir düşünür olarak gördüklerini ifade etmektedir.⁷¹⁶ Buna göre İskender'in deist Tanrı düşüncesini ileri sürdüğü söylenebilir.

İskender, Tanrı hakkında genellikle negatif cümleler kurmuş, yahut müspet ifadeler kullandığı zaman bile, ifadelerindeki sıfatları hakiki sıfatlar olarak değil, negatifliğin zorunlu bir parçası olarak kullanmıştır. Sözgelimi “Tanrı tözdür” dedikten sonra veya demeden önce, Tanrı'nın töz olmağının diğer varlıkların tözlüğüne benzemediğini özellikle vurgulamıştır. Form, fiil ve töz konusunda da gördüğümüz üzere İskender, ontolojik ve metafiziksel açıdan bir sınıflama yaparken genel anlamda Tanrı'nın diğer varlıklara hiç benzemediğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu tanımlanamaz bir varlık hakkında olumsuzlama ve tenzihçi düşünce tarzıdır.

İskender'in zamanında Hristiyanlık hızla yayılan bir dindir. İskender ise bu dinden haberdardır. Zira âlemin bozulup bozulmayacağından söz ederken Hristiyanlıktan “Yaratılış teorisini savunanlar”⁷¹⁷ diye bahsetmiş ve mümkün konusunda da onların düşüncelerinden faydalanmıştır. Fakat incelediğimiz eserlerinde Hristiyanlığın nasıl bir din olduğunu

⁷¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, (1075a11–15) s. 522.

⁷¹² Afrudîsî, agm., s. 273.

⁷¹³ Bkz. Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi*, s. 108.

⁷¹⁴ Afrudîsî, agm., s. 273, 293.

⁷¹⁵ Afrudîsî, agm., s. 273.

⁷¹⁶ Weber, age., s. 188.

⁷¹⁷ Afrudîsî, agm., s. 275.

değerlendirmemiştir. Buna binaen Tanrı hakkındaki düşüncelerinin en doğru düşünce olduğunu ifade etmesi, Hristiyanlık ve inanç esaslarından etkilenmesi bir tarafa, kendi düşünce sistemini daha üstün gördüğünü göstermektedir. Ayrıca İskender'in Tanrı konusunu ele alış tarzı kendi zamanının giderek artan spiritüalist (tinselci) ve mistik eğilimlerinden oldukça uzaktır. Zira Katoliklik tarafından İskender'in düşüncelerinin materyalist çizgide olduğunun kabul edilmesi ve Katoliklik için aykırı görülmesi bunun en önemli göstergesidir.⁷¹⁸

İskender, Tanrı konusunda kendi görüşlerinin Aristoteles'in gerçek düşünceleri olduğunu, diğer görüşlere itibar edilmemesi gerektiğini, filozof olmak isteyen kimsenin bu düşünceleri tercih etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre ne olursa olsun bu görüş en yüce Tanrı ve semâvî varlıklara dair ileri sürülen düşüncelerin en doğrusudur. Biz bu düşüncüyü savunmalı ve ona destek olmalıyız. Çünkü bu düşünce en yüce Tanrı hakkında inanılan bütün akidelerin en iyisi ve en doğrusudur.⁷¹⁹

3. İSKENDER AFRODİSİ'NİN NEFS VE AKIL ANLAYIŞI

3.1. NEFS ANLAYIŞI

İskender'in nefis konusunu ele aldığı en önemli eserleri *De Anima* ve *Supplement to on the Soul*'dur. *Supplement*,⁷²⁰ İskender'in çeşitli konulardaki düşüncelerini kapsayan yirmi beş sorunu kapsamaktadır. Bu eserde konumuzu ilgilendiren *On the Soul, That the Soul is Incorporeal, That the Capacities of the Soul are Many not One* ve *That the Soul is not a Subject* başlıklı problemler yer almaktadır. *Supplement*'in otantikliğiyle ilgili şüpheler olmakla birlikte, bu eserin bizzat İskender tarafından tamamlandığına dair güçlü kanılar da vardır. Çağdaşı Galen'in bu eseri "İskender'in eseri" diye eleştirmesi, bu eserin İskender'e ait olduğunu gösteren en önemli veridir. Ayrıca içerik olarak İskender'in kendi eseri olan *De Anima*'yla ve Aristoteles'in *De Anima*'sıyla çok yakın düşünceler bağıntısına sahip olması ve içeriklerinin çoğunlukla aynı olması, bu eserin İskender'in eseri olmasına yönelik başka bir veridir. Sharples'e göre *Supplement*, İskender'in kendi eseri olan *De Anima*'nın özetidir.⁷²¹

⁷¹⁸ Schroeder, F. M. and Todd, R. B. *Two Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle's De Anima 3.4-8*. Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1990 s. 3.

⁷¹⁹ Afrudîsî, agm., s. 276.

⁷²⁰ Sharples, İskender Afrodîsî'nin nefse ilgili en önemli düşüncelerini koleksiyon olarak bir araya getirmiş ve *Mantissa* diye meşhur olan esere *Supplement to on the Soul* ismini vermiştir. Bkz. Sharples, *Supplement to on the Soul Alexander of Aphrodisias*, s. 1-3; Metin içerisinde bu esere kısaca "Supplement" diye işaret edeceğiz.

⁷²¹ *De Anima* ile *Supplement*'i genel olarak karşılaştırsak, İskender, *De Anima*'da form ve madde karşıtlığını ele alarak konuya başlamış, *Supplement*'te ise nefsin varlığı ve tabiatı konusunu ele alarak konuya giriş yapmış, sonra on kategoriyi incelemiştir. Bu konuda töze değinmiş, madde ve form açısından nefsi analiz etmiştir. *Supplement*'in bir konuyu tartışması *De Anima*'dakinden çok daha skolastik ve edebî tarzdan ziyade akademiktir. Bkz. Aphrodisias, Alexander, *De Anima*, Tr. A. P. Fotinis, University Press of America USA 1980 s. 1-36.; Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 14-70.

İskender, *De Anima* adlı eserinde nefisle ilgili düşüncelerini ifade etmiş,⁷²² Supplement'te ise *De Anima*'yı yeniden incelemiş; bazı konularını detaylı olarak açıklamış, bazı konularını ise özet olarak ele almıştır.⁷²³ Supplement'teki bilgilerden nefisle ilgili düşüncelerini genel olarak Stoacılara reddiye olarak yazmış olduğu anlaşılmaktadır.⁷²⁴ Bu eserdeki problemlerin çoğunda Stoacıları eleştirmesi, onların İskender'in zamanında Aristotelesçiliğe karşıt görüşler ileri süren önemli bir felsefi ekol olmalarından kaynaklanır. Zira onun hem Stoacılara karşı Peripatetik felsefi geleneğin savunuculuğunu yaptığını görüyoruz, hem de verdiği bilgiler neticesinde Stoacıların nefisle ilgili düşüncelerinin bilinmesini sağlamıştır.

İskender'e göre felsefede hareket, zaman ve mekan gibi kavramların varlığı çok meşhur ve kesin, ancak anlaşılmalrı çok güçtür. Anlaşılması çok güç olan bu konuların incelenmesi de en zor felsefi problemler arasında yer alır. Öyle ki hareket, zaman ve mekan gibi nefsin varlığı da çok meşhur ve açık, fakat araştırılması ve kavranılması en zor konulardandır. Bu nedenle nefsin ne olduğu, varlığının ve ilineklerinin nasıllığı çabucak ve kolayca anlaşılamaz ve anlaşılamadığı gibi akli da çok fazla zorlar.⁷²⁵

İskender, nefsi “canlı doğal bir cismin birinci entelekheiasıdır”⁷²⁶ diye tanımlamıştır. Bu tanımın aynısı Aristoteles'te de mevcuttur. Öyle ki Aristoteles de nefsi “kuvve olarak hayat sahibi tabii bir organik bedeninin ilk entelekheiası”⁷²⁷ olarak tarif etmiştir. Aristoteles nefsi tanımladığı “entelekheia” kelimesini *Fizik* adlı eserinde doğa felsefesiyle ilgili olarak kullanırken, *De Anima*'daki kullanımından farklı olarak, “knesis” (değişim) anlamında ele almıştır. “Entelekheia” kelimesi ilk defa Aristoteles tarafından kullanıldığı için, nefis konusunda Yunanca şerh yazarların karşılaştıkları sorun, onun “entelekheia” kelimesiyle neyi kastetmiş olabileceğini çözmektir. İskender, bu kelimeyi “teleiotese” kelimesiyle açıklamış ve “teleiotese” kelimesine de “tamamlık” ve “tamamlama” anlamını vermiştir.⁷²⁸

Entelekheia kelimesini nefsi tanımladığı Supplement'inden dışında, hareketi ve formu anlattığı *Fi's-Sûreti ve Ennehâ Temâmü'l-Hareketi ve Kemâlühâ alâ Ra'yi Aristu* adlı risalesinde de kullanmıştır. Bu risalesinde entelekheia kelimesine “bir şeyin tamamı, formu ve yetkinliği, kuvve ve imkânın tamlığa ve yetkinliğe yönelmesi anlamlarını vermiştir.”⁷²⁹

⁷²² Bkz. Aphrodisias, 1980: 1–125.

⁷²³ Aphrodisias, *Supplement to the Soul*, s. 13

⁷²⁴ Sharples, age., s. 45

⁷²⁵ Aphrodisias, age., s. 14

⁷²⁶ Aphrodisias, age., s. 18.

⁷²⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (412a20–25.) 65–66.

⁷²⁸ Wisnovsky, agm., s. 112–114.

⁷²⁹ Afrudîsî, *Fi's-Sûreti ve Ennehâ Temâmü'l-Hareketi ve Kemalîhâ ala Ra'yi Aristu*, s. 289.

İskender'in entelekheia kelimesini “tamamlık” ve “tamamlama” anlamında ele almasının nedeni, Aristoteles'in nefsi tanımlamak için kullandığı entelekheia ile değişimi tanımlamak için kullandığı entelekheia'yı bağdaştırmaya yetecek anlamlar bütünü oluşturma arzusudur.

Daha sonraki dönemde Themistius, İskender'i örnek olarak, entelekheia'yı “teleiotes” kelimesiyle açıklamış, ancak bu kelimeye gayelilik anlamını vermiştir. “Entelekheia” terimi nefsin bedenden ayrılmazlığını çağrıştırdığı için, Plotinus bu kelimeyle alay etmiştir. Sonraki dönem Ammoniusçular ise İskender'in “tamamlama” anlamında ve Themistius'un “gayelilik” anlamında işaret ettiği entelekheia'yı, iki şârihin verdiği anlamı da kapsayacak şekilde “bir gayeye yöneltilmiş olmak” veya “bir gayeye hizmet etmek” anlamında ele almışlardır. Bu kelime Arapçaya ise İskender'in yorumuna uygun olarak “tamam” (kemâl) ve “tamamlama” (istikmâl) anlamında tercüme edilmiştir.⁷³⁰

Aristoteles'in *De Anima*'sı, kadim devirde yapılan şerhlerle, özellikle İskender'in şerhleriyle birlikte, Süryanice ve Yunanca'dan yapılan tercümeler aracılığıyla Araplara geçmiş, yorumlar ve şerhler yapan Müslüman filozofların eline geçmesiyle birlikte kapsamlı araştırmaların konusu olmuştur.⁷³¹ Nefs konusunun tanımına ve entelekheia kelimesinin Arapçadaki karşılığına baktığımızda İskender'in İslam filozofları tarafından bilindiğini ve ciddi anlamda eserlerinin incelendiğini ifade edebiliriz.

Sözgelimi İbn Sînâ nefsi “nefs (ruh)⁷³², tabîî cismin olgunluğu (kemâl)dur”⁷³³ diye tanımlamış, İbn Rüşd ise “nefis, tabîî cismin ilk yetkinliği (istikmâl)dir”⁷³⁴ diye tarif etmiştir. Nefsi tanımlama açısından İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün Peripatetik çizgide İskender'i izlediği görülmektedir.

İskender'e göre nefsin doğal bir cismin birinci entelekheiası olarak tarifi, nefsin en genel tanımı ve açıklamasıdır. Bu tanım bitkilerin nefsinde de içermektedir.⁷³⁵ Zaten Aristoteles de bu kaygıya binaen her nefis türüne uygulanabilir genel bir tanım formüle etmek gerektiğini,

⁷³⁰ Wisnovsky, agm., s. 112–114.

⁷³¹ Medkur, agm., s. 77.

⁷³² Calverley'e göre nefis ve ruh kelimeleri Arapçada ayrı manalar ifade etmelerine rağmen, ilk kez Kur'an'da, daha sonra bazı hadis kitaplarında ve sonra da İslam düşünürlerinin eserlerinde çoğu defa aynı anlamı ifade etmiştir. Bkz. Calverley, E. E., “Nefs” Mad. *İslam Ansiklopedisi*, MEB Y., İstanbul 1964 c. 9. s. 178–183. Boer'e göre filozoflar (mütercimler dönemindeki) ruh, nefis veya akıl arasında bir mukayese meselesi ortaya çıkardılar. Şimdi ruh fani şeyler menzilesine indiriliyor ve bazen Gnostiklerde olduğu gibi sefil ve rezil arzuların yansıdığı yer kabul ediliyordu. Akli nefis- insandan ayrılmayan en yüksek şey olarak- daima ruhun üzerinde sayılıyordu. Boer, T. J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, Anka Y., 2. Basım, İstanbul 2001 s. 42.; İbn Sînâ ruh ve nefsi sinonim olarak değerlendirmiş, fakat bu geleneğe uyarak daha ziyade nefis kelimesini tercih etmiştir. Özden, age., s.107. İslam düşünürlerinden İbn Sînâ, Gazali, F. Razi, Celaleddin Devvânî, İbn Kayyim el-Cevziye ruh ile nefsi aynı anlamda ele almıştır. Fârâbî ise genel anlamda ele almış, ancak tasavvufi eserlerinde ruh ile nefsi birbirinden ayırmıştır. Bkz. Aydın, age., s. 199.

⁷³³ Bkz. İbn Sînâ, *Ahvalu'n-Nefs*, Thk. ve Nşr. Ahmed Fuad el-Ehvanî, Mısır 1952 s. 55–56.

⁷³⁴ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s.40.

⁷³⁵ Aphrodisias, age., s. 18.

buna göre nefsin, doğal ve organize olmuş doğal bir cismin ilk entelekheiası olduğunu ifade etmiştir.⁷³⁶

Nefsi tam anlamıyla tanımlamak için nefsin cins ve türlerinin olup olmadığını bilmek gerekir. Nefsin cinslerinden söz edilemez, ancak türlerinden söz edilebilir. Nitekim nefis, bitki, hayvan ve insan nefsinin uyumunun oluşturacağı bir cins değildir. O halde cins olmayan nefsin ortak tanımı yapılamaz. Çünkü böyle bir tanım yalnız tek anlamlı bir terimle ifade edilen bir öze uygulanabilir. Sonuç olarak nefis yalnız iki anlamlı bir terim olabilir (diğer bir deyişle o hiçbir şey değildir) veya olsa olsa Varlık ve Bir gibi ortak bir doğayla ilgili olan bir şeydir. Neticede nefis “çok anlamlı” olduğundan ortak tanımı kabul etmez; fakat türleri kendisi içerisinde farklı bir şekilde tanımlanabilir.⁷³⁷

İskender, Aristoteles’i takip ederek nefsi genel anlamda tanımlamış, ancak bu tanımın tam anlamıyla tatmin edici olmadığını da farkındadır. Bu nedenle nefsin bilfiil olabilmesi için yetilerinin olmasının zorunluluğunu, sonra da bu yetilerle bedenî kuvvelerin irtibatını sağlayacak organların olmasının gerekliliğini, yoksa bedenini yaşayamayacağını ve nefse de sahip olamayacağını ifade etmiştir.⁷³⁸ Buna göre nefis, ilk önce özellikleri açısından, sonra yetileri, daha sonra da bedenle ilişkisi açısından incelenmiştir.

İskender, nefis anlayışını ele alırken geniş anlamda nefsin tanımını yapma gibi bir teşebbüste bulunmamış, öncelikli olarak nefsin hangi özelliklere sahip olduğuna değinmiştir. Bu özellikleri de Aristoteles’in ifadelerinden yola çıkarak tespit etmiştir. Aristoteles, nefsin madde ve cisim olmadığını, tinsel, form, fiil ve form anlamındaki bir töz olduğunu ifade etmiştir.⁷³⁹ İskender de aynı açıdan nefsin özelliklerinin bilinmesi adına nefsi tinsel, töz, form ve fiil olması yönlerinden araştırmıştır.

3.1.1. NEFSİN ÖZELLİKLERİ

İskender, nefsin özelliklerini bir anlamda mahiyetini Aristoteles felsefesine uygun olarak tinsel, form, töz ve fiil olması bakımından ortaya koymuştur.

3.1.1.1. Tinsel Olması Bakımından Nefs

Bazı ilkçağ filozofları nefsin madde, cisim, ateş veya bedeninin tamamına yayılmış manevi bir şey olduğunu iddia etmişlerdir. İskender, polemik tarzda ele aldığı *That the Soul is*

⁷³⁶ Aristoteles, age., (412b5–6) s. 66–67.

⁷³⁷ Tricot, John, *Ruh Üzerine*, Aristoteles, Çev. Zeki Özcan, Alfa Y., İstanbul 2000 s. 6.

⁷³⁸ Aphrodisias, age., s. 18.

⁷³⁹ Krş. Aphrodisias, age., s. 45; Aristoteles, age., (412b 10,16; 414a16–19) s. 68, 77.

Incorporeal adlı makalesinde bu iddiaları gündemine almış ve bu görüşleri Aristocu bakış açısına göre çürütmeye çalışmıştır.

Nefsi ateş olarak ele alanlar Heraclitus ve Democritus, bütün bedene yayılmış can veya manevi bir şey olarak düşünenler ise Stoacılar. Stoacılar, nefsin bütün bedene yayılmış bir şey olduğunu kabul etmekle, ruhsal değil cisimsel bir şey olduğunu iddia etmişlerdir.⁷⁴⁰

Stoacıların nefsin cisim olduğunu iddia etmelerine binaen İskender, madde ve formdan oluşan cismin formunun cisim olmadığı öncülünden hareketle, nefsin cisim olmaması gerektiğini ispatlamaya çalışmıştır. Ona göre “her form tinseldir. Zira form cisim olsaydı, o zaman ya cisim formsuz ve niteliksiz olurdu (madde bu şekildedir), ya da cisim forma sahip olsaydı, cisim olan form başka bir forma sahip olurdu. Bu durum da sonsuza dek böyle devam edip giderdi.”⁷⁴¹ “Eğer form cisimse, ya cisim formsuz olur ya da bu cisim bizzat kendisi forma sahip olurdu. Eğer cisim formsuz olursa, form sadece madde olurdu. Diğer yönden form forma sahip olursa, o zaman ya bizzat formun kendisi cisim olur- bunun için de aynı delil gösterilir- ya da eğer form tinsel ise ilk önce ele alınan form da tinsel olurdu. Eğer bir cisim olan form bir forma sahip olursa, cisimsel formun, nefis olduğu da düşünülürse, nefis, ya tinsel olur ya da bir cisim olurdu. Eğer nefis tinsel ise, ancak cisimsel nefis sayılan cisim, nefsin form anlayışına uygun olarak kendi varlığı olan nefse sahip olmuş olurdu. Nefsin cisim olmasıyla ilgili olarak ileri sürülen iddiaların tamamı dikkate alınmaması gereken varsayımlardır. Çünkü nefis tinseldir, ancak tinsel değil de cisim kabul edilirse, bu tartışma sonsuza dek bu şekilde devam edip gidecek demektir.”⁷⁴²

Nefis bir cisim olursa, nefis kabul edilen cismin ya nefis sahibi olması ya da nefis sahibi olmaması gerekir. Nefsin, kendisi için nefse sahip olmaması tuhaf bir şeydir. Eğer nefis, nefis sahibi olursa, o zaman nefis yaşayan bir varlık olur. Ancak nefis ya nefis sahibi, ya da nefis sahibi olmayan bir varlık olur ikilemini devam ettirirsek, bu böyle devam eder gider ve bir netice elde edilemez. Eğer nefis bir cisimse, ya başka bir şey tarafından ya da kendisi tarafından canlılığını devam ettirir.⁷⁴³ Cismin kendisini ayakta tutması imkansız olduğundan; bir şeyin aynı zamanda hem kendisinin yaşamını devam ettirmesi hem de başka bir şey tarafından canlılığının devam ettirilmesi mümkün değildir. Böyle olunca nefsin bir cüzünün

⁷⁴⁰ Aphrodisias, age., s. 48; Zeller, age., s. 301.; Shaples’e göre nefsin bedenin içinde olduğu tartışması, o zaman daha ilk evrelerini yaşıyordu. İskender’in tezi nefsin bedenin içinde olmadığı, bedenin dayanağı olmadığı ve “tam” bir şey olduğu yönündedir. Sharples, age., s. 68.

⁷⁴¹ Aphrodisias, age., s. 19

⁷⁴² Aphrodisias, age., s. 69.

⁷⁴³ Bkz. Aphrodisias, age., s. 45- 46

kendisini ayakta tutması, bir cüzünün de başka bir şey tarafından ayakta tutulması gerekir. Fakat nefis, kendisi form olan ve başkası tarafından yardıma gereksinim duymayan bir şeydir.

Ayrıca nefis bir cisim olsa, ya kendisiyle ya da başka bir şeyle bileşir. Bu durum böyle devam eder gider ve sonu gelmez. Nefsin kendisiyle bileşmesi mümkün değil, çünkü o benzersiz tek bir şeydir. Nefsin aynı zamanda aynı açıdan hem bir şeyle bileşme hem de bileştirilme özelliğine sahip olması da mümkün değildir. Öyle ki nefis sadece kendi cüzüyle (yeti) bileşir ve bileştirilir.⁷⁴⁴

Stoacılar, nefsin cisim olduğunu kabul ettiklerinden dolayı kendisiyle bileşeceğini veya bütün olarak bileştirileceğini de iddia etmişlerdir. Halbuki nefis cisim-dışıdır, ancak cisim ve cisim-dışı şeylerle kendisi değil yetileri bileşebilir. Sözgelimi “eğer nefis, seyrek bir cisim özelliğine sahip olursa, cisimle bileşir ve karşılıklı bir etkileşim meydana gelir. Bu bileşme çok yoğun olursa, cisim nefisleşir ve bileşen şeyler nefis olur. Nefis cisimle bileşme özelliğine sahip olursa, o zaman cisim nefsin nefsi olabilir. Bir şey kendisiyle bileşme özelliğine sahip değilse, böyle bir şeyin bileşeceğinin düşünülmesi de anlamsızdır. Kısaca nefis kendisiyle bileşmez ve başka bir şey de onunla bileştirilemez. Genellikle sıcaklık, sağlık, kötülük, bilgi gibi kendi özelliğine haiz olan şeylerin hiçbirisi kendisiyle bileşmez. Nefis bu tarz bir şey olarak ne kendisiyle ne de başka bir şeyle bileşir ve bileştirilir. Ancak nefsin cisimle niteliği ve sıfatı bileşme özelliğine sahiptir.”⁷⁴⁵

İskender, nefsin tinsel olup olmadığı konusuna ayrıca duyusal algılama çerçevesinde cevap aramaya çalışmış ve çeşitli deliller ileri sürmüştür. Ona göre “eğer cismin nitelikleri duyularla algılanıyor, nefsin nitelikleri algılanamıyorsa, o zaman nefis bir cisim değildir. Zira cisim duyularla algılanır. Öyle ki kendi tabiatında var olan her cisim en azından bir duyu ile algılanabilir. Nefsi bir cisim kabul edersek, en az bir duyu ile kavranılması gerekir. Ancak o, hiçbir şekilde duyuyla veya duyularla algılanamaz. Bu nedenle nefis, cisim veya madde değildir. Üstelik küçüklüğünden dolayı algılanamayan cisimler gibi, fark edilmeyen bir şey de değildir. Başka bir açıdan bir cisim ya bilkuvve ya da bilfiil algılanır. Ancak nefis ne bilkuvve ne de bilfiil algılanabilir. Eğer nefis, duyulur varlık gibi kendisini algılasa, o zaman başka bir nefsi de algılayabilmesi gerekir. Ancak nefis başka bir nefsi kavrayamadığına göre, duyulur varlık gibi kendisini de kavrayamaz demektir.”⁷⁴⁶

İskender, nefsin cisim olup olmamasına dair düşüncelerini bir de cisimlerin özellikleri olan basitlik ve bileşiklik özelliğine göre ele almıştır. Ona göre “eğer nefis bir cisimse, ya basit bir cisim ya da bileşik bir cisim olur. Eğer basit bir cisimse, toprak, ateş, hava veya su olur.

⁷⁴⁴ Aphrodisias, age., s. 47

⁷⁴⁵ Aphrodisias, age., s. 47

⁷⁴⁶ Aphrodisias, age., s. 45

Eğer nefis bunlardan birisi ise, o zaman bu tarz şeylerin her birinin nefis olması gerekir. Örneğin bütün ateşlerin veya bütün havaların nefis olması gerekirdi. Bu özelliklerin çevrelendiği her şeyin de nefis sahibi beden olması gerekirdi. Eğer nefis hava ise, soluk borusunun, akciğerin ve hava ile şişirilmiş her şeyin ve havaya sahip olan her cismin canlı varlık olması gerekirdi. Eğer nefis su olsa idi, içinde su olan her geminin canlı varlık olması gerekirdi. Ayrıca nefis basit cisimlerin bir kısmı ise, bu cisimlerle bileşen her varlığın nefisli ve canlı olması gerekirdi. Üstelik nefis basit cisimlerden bir bileşim olsaydı, bizim bedenimizin de nefis olması gerekirdi. Ancak bu söylenenlerin hiçbirisi dikkate alınacak iddialar değildir.⁷⁴⁷

Her cisim kendine has bazı hareketlere sahiptir. Basit olan şeyler basit, bileşik olan şeyler bileşik harekete sahiptir. Ancak hiçbir uzamsal hareket nefse uygun değildir. Bu ifade edilenlere göre nefis ne basit ne de bileşik cisimlerdenidir. Üstelik ne duyuşsal ve hayalî hareketler ne değişim yönünden etkilenmeler, ne de uzamsal hareketler, nefsin özsel hareketleri değildir.⁷⁴⁸ Nefis cisim gibi algılanamadığına, basit ve bileşik cisimlerin özelliklerinden hiçbirisine sahip olamadığına ve hareket etmediğine göre cisim olması mümkün değildir.

Sonuç olarak bedenle nefsin bir arada olmasından dolayı onun madde, seyrek cisim, manevi cisim, ateş vs. olduğu söylenmiştir. Fakat görüldüğü üzere nefis ne basit cisim, ne bileşik cisim, ne ateş, ne de bedene yayılmış manevi bir şeydir. Zira bedenle nefis değil, nefsin yetileri ilişkilidir. Bu düşünceler bağlamında nefsin cisim olması düşünülemez.

3.1.1.2. Form Olması Bakımından Nefis

Aristoteles'e göre madde ve formdan oluşan canlı varlığın, beden kısmı kuvve halinde bir maddedir ve kendiliğinden fiil haline geçemez. Fakat beden hareketini ve canlılığını sağlayan fiil ve form varlığın nefsidir.⁷⁴⁹ Aristoteles gibi, Stoacılar da nefsi form olarak kabul etmişlerdir. Ancak Stoacılar, Aristoteles'in aksine, formu somut form (şekil) anlamında kabul ettikleri için nefsin cisim olduğunu iddia etmeye devam etmişlerdir.⁷⁵⁰

İskender'e göre varlık madde ve formdan oluşmuştur. Bireysel varlık da bedenle nefsin bir araya gelmesinden meydana gelmiştir. Buna göre ya beden nefsin formu ya da

⁷⁴⁷ Aphrodisias, age., s. 49

⁷⁴⁸ Aphrodisias, age., s. 49

⁷⁴⁹ Aristoteles, age., (412b10, 16; 414a16–19) s. 68, 77. ; Aristoteles, *Metafizik*, (1075b35) s. 527.

⁷⁵⁰ Bkz. Aphrodisias, age., s. 48, 69.

nefsin bedeninin formu olması gerekir. Bedenin nefsin formu olduğunu söylemek imkansız olduğundan, nefsin bedeninin formu olduğunu kabul etmek gerekir.⁷⁵¹

Varlık, nefis açısından canlı olduğu için, onun canlı kısmı formudur. Nitekim nefis, bedenden ayrıldığında canlı varlık canlılığını devam ettiremez. Örneğin balta şekil açısından bir baltadır, şekil baltanın formudur. Eğer baltanın bir nefsi varsa, demir onun nefsi olmasından ziyade şekil onun nefsidir. Yaşayan canlıdaki nefis, baltadaki şekle benzer. Çünkü balta şekil açısından diğer demirlerden farklılaşırken, canlı varlık da nefis açısından diğer varlıklardan başkalaşır. Beden ve nefsten müteşekkil bireysel varlık, form açısından incelendiğinde nefsin form olduğu anlaşılır. Ayrıca doğal cisimleri şeylerden ayıran özellikler de, bireyselleşme konusunda ele alındığı üzere, formlardır. Beden ve nefsten oluşan varlığı diğer varlıklardan ayıran özellik nefis olduğundan, nefsin form olduğunun kabul edilmesi gerekir.⁷⁵² Buna göre nefis metafiziksel bir formdur, bireyin asıl kısmıdır ve bireysel varlıkların tanınmasını sağlayan esastır. Zaten İskender, Aristoteles çizgisini izleyerek nefsin metafiziksel anlamdaki form olduğunu ileri sürmüştür.⁷⁵³

İbn Sînâ, beden nefis ilişkisini ve nefsin form olduğunu açıklarken kılıç örneğini verir. Ona göre kılıcın demir aksamı onun cismi, bilenmiş bir biçimde kesmesi ise onun formudur ve kılıç bu ismi, keskinliği ile almıştır. Bunun gibi insan bedeni ile maddî bir varlıktır ve insan ismini almamıştır. Ona insanlık ismini kazandıran nefsidir.⁷⁵⁴ Nefsin form olduğunu ele alırken İskender ve İbn Sînâ konuya aynı şekilde yaklaşmışlar ancak İskender'in balta, İbn Sînâ'nın ise kılıç örneğini vermesinin kültürlerinin göstergesi olduğunu ifade edebiliriz.

3.1.1.3. Töz Olması Bakımından Nefis

İskender, tözleri genel olarak somut tözler ve soyut tözler olarak iki kısma ayırmış ve nefsi soyut tözler kısmında incelemiştir.⁷⁵⁵ Nefis nasıl bir tözdür? diye bir soru yönelttikten sonra, nefsin töz olması hususuna değinmiştir. Ona göre doğa tarafından var olan varlıkların formları ve gerçeklikleri tözdür. “Kendinde şey” olan, örneğin toprak veya ateş gibi her şey töz olduğu gibi canlı bireysel varlık da tözdür. Bireysel varlığın yaşayan canlı mahiyetiyle formu ve yetkin fiili de nefsidir. O zaman bedeninin töz olmasındansa, “öz” anlamdaki nefsin

⁷⁵¹ Aphrodisias, age., s. 15.

⁷⁵² Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 16. ; Aristoteles nefsin form olduğunu anlatırken balta örneğini vermiştir. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (412b10–15) s. 68. ; Arslan, Aristoteles'in madde-form ve nefsin form olmasına ilişkin verdiği bu örneği beden ve nefsin ölümlü olduğunu anlatmak için kullanmıştır. Arslan'a göre Aristoteles açısından nefis beden birlikteliğinde beden öldükten sonra nefsin varlığını devam ettirmesi mümkün değildir. Bedenle nefsi balta ile kesiciliğine benzetince baltanın yok olmasıyla kesicilik yok olur, demektir. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, s. 216–218. Zannımızca Arslan, konu daha iyi anlaşılсын diye verilen fiziksel bir örnekten metafiziksel bir anlam çıkarmaktadır.

⁷⁵³ Bkz. Aphrodisias, age., s.48, 69.

⁷⁵⁴ Özden, *İbn Sînâ – Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, s. 110.

⁷⁵⁵ Aphrodisias, age., s. 70.

töz olması zorunludur.⁷⁵⁶ Çünkü nefis yoksa insan bedeni bir şey ifade etmez. Zira bedenin canlılığını sağlayan “kendinde şey” olan nefsidir. O halde nefis tinsel bir tözdür.⁷⁵⁷

İskender’e göre Aristoteles, madde ve formdan bileşik bir duyunun töz olduğunu, tözün ise bağımlı olmadığını söylemiştir. Buna göre bireysel varlıkta bağımlı olmayan kısım nefis olduğuna göre, nefsin töz olduğunu kabul etmek gerekir.⁷⁵⁸ Ayrıca varlık anlayışı bölümünün töz başlığı altında gördüğümüz üzere nefsin; ortadan kalkması varlığın ortadan kalmasını gerektiren, varlığın içkin nedeni ve maddeden mufârik form anlamındaki metafiziksel bir töz olduğunu ifade etmek gerekir.⁷⁵⁹

Nefsi töz olarak kabul etme hususunda Platon,⁷⁶⁰ Aristoteles ve İskender arasında fark olmadığı gibi İslam düşünürlerinden Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd arasında da farklılık yoktur. Zira onlar da nefsi maddeden bağımsız ve soyut töz olarak değerlendirmişlerdir.⁷⁶¹

3.1.1.4. Fiil Olması Bakımından Nefs

İskender’e göre Aristoteles, nefsi tanımlarken hiyerarşik varlık taksimine uygun olarak bilkuvve ve bilfiil yönünden meseleye yaklaşmış ve nefsi, bedene hayat veren ve onu düzenleyen bir ilk ve bundan dolayı da bedenle birlikte olan bilfiil varlık olarak ifade etmiştir.⁷⁶²

Nefs, madde veya madde-form bileşimi bir dayanak olmadığından, bireysel varlığın nefsinin form anlamındaki soyut töz olduğunu ifade etmiştik. İşte buna binaen İskender, form ve nefis özdeşliğinden yola çıkarak, nefsin bilfiil olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre form yetkin ve bilfiil olduğu için form olan nefsin de bilfiil ve yetkin olması gerekir. Çünkü form özelliği açısından nefis bilfiil olarak isimlendirilir. Nitekim mevcut şeylerin bazıları bilkuvve bazıları da bilfiil varlık olarak bilinir. Bilfiil olarak isimlendirilen varlıklar veya şeyler hâlihazırda form ve şekil özelliğine sahip varlıklardır. Öyle ki bilkuvve bir varlığın fiilin etkisiyle bilfiil varlık olması makuldür. Buna göre bilkuvve varlık olan beden bilfiil varlık olan nefis vasıtasıyla bilfiil canlı varlık haline gelir.⁷⁶³

Canlı bir varlığın bedeni bilkuvve, nefsi ise bilfiildir. Nefsin, cismin bir çeşidi olması mümkün değildir. Zira nefis, doğal cismin bilfiilidir. Doğal cisim onunla hareket ilkesine sahiptir. Nitekim doğal cisimler, basit ve bileşik olarak iki kısma ayrılır. Nefs, bileşik

⁷⁵⁶ Aphrodisias, age., s. 69.

⁷⁵⁷ Aphrodisias, age., s. 63

⁷⁵⁸ Aphrodisias, age., s. 64.

⁷⁵⁹ Bkz. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics* 5, s. 46–49.

⁷⁶⁰ Bkz. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 2, s. 359–378.

⁷⁶¹ Bkz. Şulul, age., s. 119-120.; Fârâbî, *Kitab-u Ara-i Ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, Nşr. Albert Nasri Nader, Beyrut 1991 s. 137-135; Özden, age., s. 108.; Sarioğlu, age., s. 104.

⁷⁶² Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (412a27–413a6) s. 66–70.

⁷⁶³ Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 17

cisimlere benzemediği gibi, basit cisimlerin herhangi biri gibi de bilfiil değildir. Zira nefis, ateşin, havanın, suyun veya toprağın formu değildir. Çünkü bunlardan hiçbirisi canlı bir varlık değildir.⁷⁶⁴ Nefis bedenin formudur, ancak metafiziksel anlamdaki varlığın içkin nedeni olan formdur. Bu nedenle de yetkin bilfiil varlıktır.

İskender, nefsi tanımlamanın zorluğuna dikkat çekmiş ve metafiziksel anlamda tinsel, töz, form ve bilfiil bir varlık olduğunu ortaya koymuştur. Bu aşamada nefsin sadece yetileri tarafından bilinebileceğine işaret etmiş ve Aristoteles gibi, üç tür nefsten söz etmiştir; bitkiler için besleyici nefis, hayvanlar için duyusal nefis; insanlar için aklî nefis. O halde bu nefis türleri arasındaki fark cins farkı mı yoksa özellik farkı mıdır? diye sorulduğunda, önceden de ifade edildiği üzere nefsin cins olamayacağı öncülünden hareketle, buradaki farklılığın özellik farkı olduğunu kabul etmek daha mantıklıdır. Ayrıca farklı nefisleri gerçekte, birbirine bağlı ve düzenleri daha az yetkinden daha çok yetkine doğru giden ve sonuncusu öncekileri gerektiren ardışıkların bir serisini meydana getiren nefisler diye düşündüğümüzde de nefisler arasında özellik farkı olduğunu görürüz.⁷⁶⁵

3.1.2. NEFSİN YETİLERİ

Nefse sahip olan her cisim kendi kendine beslenir ve büyür. Beslenme, sindirim ve büyüme belli organları gerektirir. Bu ihtiyaçların karşılanması için bazı varlıklar ağızdan, boğazdan, karından ve bağırsaktan yararlanırlar. Bazı varlıklar sindirim ve büyümeyi aşan daha fazla organa gereksinim duyarlar. Bazı varlıklar ise gereksinim duyulan bu organlardan farklı bir şekilde nefis ve nefsin yetilerine ihtiyaç duyarlar. Ancak nefsin yetilerine hizmet edecek organlar veya uzuvlar yoksa bir beden yaşayamaz veya en azından bir nefse sahip olamaz. Bu husus, bitkiler dahil bütün nefisler için geçerlidir.⁷⁶⁶

Nefste acı duyma, sevmeye ve kızma gibi eylemler bulunur. Ancak nefsin kendisi bunları yapamaz. Çünkü bu söylenen eylemler gerçekten karşıtlık özelliği taşırlar.⁷⁶⁷ Töz olan nefsin ise karşıtlığı yoktur. O zaman bu eylemleri bedende kim gerçekleştirecek? Nefsin eylemleri bizzat nefsin kendisinin eylemleri olamayacağından, bu eylemleri, ancak nefsin sahip olduğu yetiler gerçekleştirebilir.⁷⁶⁸ Yine bununla ilgili olarak, nefiste farklılıklar vardır, bu farklılıklar canlıların maddesinden kaynaklanmaz, etkin olan nefsin yetilerinin birinin diğerinden farklı olmasından kaynaklanırlar. Bu nedenle farklı canlıların aynı oranda aynı

⁷⁶⁴ Aphrodisias, age., s. 18.

⁷⁶⁵ Tricot, age., s. 6.

⁷⁶⁶ Aphrodisias, age., s. 18.

⁷⁶⁷ Krş. Aphrodisias, age., s. 21 Aristoteles, age., (408b11–65) s. 44.

⁷⁶⁸ Aphrodisias, age., s. 20.

yetiye sahip olmaları mümkün değildir.⁷⁶⁹ Şayet öyle olsaydı, canlıları çeşitli gruplara ayırmanın bir anlamı olmazdı. Zira aynı oranda, aynı yetinin varlığı “tek düze” bireylerin meydana gelmesini sağlardı.

Yeryüzünde tek tip birey olmadığına göre, bir tek nefis veya nefsin tek bir niteliği yoktur demektir. Nitekim ferdî bir insan kendi içerisinde bir anda düşünen, bir anda kızan ve bir anda seven bir varlıktır.⁷⁷⁰ Buna göre yetiler çok ve farklıdır. Yetilerin çok olması ve duruma göre farklılaşması bireylerin ve yaşamın farklılığını mümkün kılmaktadır.

Doğa felsefesinde hareket bölümünü incelerken İskender’in varlıkların hareket gücünü Platoncu ve Aristocu nefis anlayışına göre ele aldığını görmüştük. O zaman İskender’in nefsin yetilerine ilişkin düşüncelerinin Platon’un mu yoksa Aristoteles’in mi düşüncelerine yakın olduğunu veya kendine özgü bir düşünce tarzının olup olmadığını görelim. Platon nefsin yetilerini şehvet (arzu) gücü, öfke gücü ve akıl gücü olmak üzere üç kısma ayırır. Ona göre akıl yetisi kötülüklerden sıyrılarak ait olduğu tanrılık alemine yükselmek ister. Bu isteğin önündeki en önemli engeller ise çatışma halinde olduğu şehvet ve öfke yetileridir. Bu doğrultuda nefsin güçleri olarak şehvet, öfke ve aklın ele alınması Aristoteles’in değil, Platon’un görüşüdür.⁷⁷¹ Buna göre Platon’un nefsin yetilerini ele alışının sade ve hemen anlaşılır olduğu, ancak bu anlayışta bütün canlı varlıklardan ziyade insanın merkeze alındığı görülmektedir.

Aristoteles ise hocası Platon’un ifade ettiği yetilerin nefsin bir kısım güçleri olduğunu kabul etmekle birlikte,⁷⁷² ondan farklı olarak ilk önce canlıları bitki, hayvan ve insan olarak üç gruba ayırmış, sonra bu farklı canlı türlerinin her birine ayrı birer nefis tahsis ederek; bitkisel nefis, hayvanî nefis ve nihayet insanın kendine özgü faaliyetleri için de akıllı nefsten söz etmiştir. Bu çerçevede bitkilerde sadece bitkisel nefis; hayvanlarda bitkisel ve duyusal nefis; insanlarda bitkisel, hayvansal ve insanî nefis bulunur. Ancak bunların hepsi birbirinden ayrı birer nefis olarak kabul edilir.⁷⁷³ Nefsin yetilerinin durumu tümüyle şekillerin durumuna benzer. Gerçekte, canlı varlıklarda olduğu gibi şekillerde de, önce olan daima sonra gelende bilkuvve bulunur. Örneğin üçgen dörtgende, besleyici nefis de duyusal nefste mevcuttur.⁷⁷⁴

İskender, Aristoteles gibi, nefsin yetilerinin bir tane değil de, nebatî, hayvânî ve insânî nefis olmak üzere üç kısma ayrıldığını belirtmiş ve her nefsin kendi içerisinde yetilerinin birden fazla olduğu hususuna ısrarla değinmiştir. Nefsin yetilerinin tekliği veya çokluğu

⁷⁶⁹ Aphrodisias, age., s. 58

⁷⁷⁰ Aphrodisias, age., s. 56

⁷⁷¹ Bkz. Kindî, *Nefs Üzerine (Fi’n-Nefs)*, Çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006 s. 243–245. ; Bkz. Adamson, agm., s. 46.; Şulul, age., s. 111.

⁷⁷² Bkz. Zeller, age., s. 206, 258

⁷⁷³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, s. 216–218

⁷⁷⁴ Aristoteles, age., (414b28–32) s. 81.

tartışması doğrudan bitkilerin ve hayvanların fonksiyonlarını nefse değil, tabiata atfeden Stoacı Chrysippus’a karşı yöneltmiştir. Çünkü Chrysippus nefsin yetilerinin çokluğunu, insandaki beş duyu arasındaki ilişkileri, konuşma ve yeniden üreme güçlerini ayırt ederek, nefsin yetisi olarak akıl olan yönetici ilkeyi kabul etmiş, diğerlerini kabul etmemiştir.⁷⁷⁵

İslam filozoflarından Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd Aristoteles’in ve İskender’in nefsin kısım ve güçlerine dair ayrımını kabul etmişlerdir. Buna göre canlı varlıklar bitkiler, hayvanlar ve insanlar şeklinde üç türe ayrılmaktadır. Varlık taksimine uygun olarak da nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere üç kısım nefis ortaya çıkmaktadır. Nefsin en aşağı gücü beslenme gücü olup bitkilere has olmakla birlikte, bütün canlı cisimlerde- bitkiler, hayvanlar ve insanlar – ortaktır. Bir sonraki duysal güç olup hayvanlar kadar insanlara da aittir. Sonuncu akleden veya aklî nefis ise sadece insanlara özgüdür. Her varlıkta nefis bir tanedir. Ancak onun kuvveleri birden çoktur. Bu kuvvelerden her biri birbirinden müstakil olmayıp, aynı nefiste bulunurlar ve fonksiyonlarını müstakil olarak icra ederler.⁷⁷⁶ Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd genel olarak üç tarz nefis olduğu kabul etmekle birlikte, İslam filozofları içerisinde Kindî ve Râzî gibi bu sisteme uymayan filozoflar olduğu gibi, genel anlamda İskender gibi düşünseler de sistemin ayrıntılarında ondan farklı düşünen filozoflar da mevcuttur.⁷⁷⁷ Bu nedenle İslam filozofları Aristoteles’ten ve İskender’den etkilenseler de, İslam felsefesini Yunan felsefesinin birebir kopyası gibi görmemek gerekir.

İskender’e göre nefsin yetileri birbirlerine göre belirli bir sıralamaya sahiptir. Onlardan biri birinci, diğeri ikinci vs. şeklinde bir sıralama mevcuttur.⁷⁷⁸ Hiyerarşik sıralamada aşağıdan yukarıya doğru ilk olarak nebatî sonra hayvanî daha sonra da insanî nefsin yetileri gelmektedir.

3.1.2.1. Nebâtî Nefs

Nefsin yetileri ve yetilerinin de belli aşamaları vardır. Hiç bir varlık, ilk yetilere sahip olmadan ikinci yetilere sahip olamaz. İlk yetiler beslenme, büyüme ve üremedir. Bu yetiler diğer varlıklarda da bulunur.⁷⁷⁹ Beslenme yetisi besleyici olduğu gibi büyüme ve üremeye de neden olduğundan nefsin ilk yetileri “besleyici nefis” olarak da ifade edilir.⁷⁸⁰ Aynı şekilde Aristoteles de bitkisel nefsi besleyici nefis olarak ele almış, bitkilerde ve hayvanlarda ortak

⁷⁷⁵ Sharples, age., s. 55

⁷⁷⁶ Bkz. Fârâbî, age., s. 87-91.; İbn Rüşd, age., s. 39-118.; Black, Deborah L., *Psikoloji; Nefs ve Akıl*, Ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Y., İstanbul 2007 s. 340.; Altıntaş, age., s. 130-131.; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 79-109.

⁷⁷⁷ Bkz. Black, agm., s. 340-355.

⁷⁷⁸ Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 21

⁷⁷⁹ Aphrodisias, age., s. 57

⁷⁸⁰ Aphrodisias, age., s. 21-22

olduğunu ve büyüme ve üremenin besleyici kısmın fonksiyonu, besleyici kısmın da büyüme ve üremenin nedeni olduğunu ifade etmiştir.⁷⁸¹

Hayat nefsin var olmasından kaynaklanıyorsa ve sadece beslenme yeteneğine sahip olan varlıklar canlı ise, o zaman beslenme yetisi bilfiil nefis demektir. Beslenme nefis olduğuna göre, aynı yetiyle aynı anda birçok farklı etkinlikte bulunmak mümkün müdür? Eğer beslenmeyi nefsin tek yetisi varsayarsak, nefis açısından diğer etkinlikler gerçekleştirilemeyecek demektir. Halbuki realitede bitkilerin birçok etkinliği vardır. O halde nefsin beslenme yetisi haricinde birçok yetisinin olması gerekir. Bu nedenle bitkilerde beslenme yetisine ilaveten büyüme ve üreme yetileri de bulunur.⁷⁸²

Stoacıların çoğu beslenme, büyüme ve üremeyi nefsin değil de tabiatın niteliği olarak görmüşlerdir. Ancak bazı Stoacılara göre beslenme ve büyüme nefsin bir niteliği değildir, üreme nefsin bir niteliğidir. Buna göre eksik nefsi olan bitkilerin üreme özelliği vardır. Fakat hayvanların üremelerinden farklıdır. Stoacı Panaetius'a göre beslenme ve büyüme yetileri gibi üreme yetisi de nefsin bir parçası olmaktan ziyade tabiatın bir parçasıdır.⁷⁸³ Bu verilere göre Stoacılar arasında fikir birliği görülmemektedir.

İskender ise Stoacıların çoğunun düşündüklerinin aksine beslenmeyi, büyümeyi ve üremeyi tabiatın değil, nefsin yetileri olarak görmüştür. Ona göre bitkisel yetiler nefis veya nefsin bir cüzü veya nefsin bir niteliğidir. Onun cüzleri beslenme, büyüme ve üremedir. Basit cisimler ise doğal olarak var olurlar ve belli bir tabiata sahiptirler, kendileri nedeniyle beslenemez, büyüyemez ve üreyemezler. Zira tabiata sahip olan veya tabiata uygun olan şeylerin hiçbirisi bu niteliklere sahip değildir.⁷⁸⁴ Bu nedenle basit cisimler beslenme, büyüme ve üreme özelliklerine haiz değildir. Ancak beslenme, büyüme ve üreme ilk canlı varlık dediğimiz bitkisel nefsin nitelikleridir. Buna göre bu yetiler ilk canlının ilk canlılık belirtileridir.

Bitkisel nefsin basit cisimlerden olmadığını ifade etmek için farklılıklarını ortaya koymak gerekirse, toprak, ateş, hava ve su gibi basit cisimlerin tabiatı vardır. Fakat bu cisimlerin canlı olduğu söylenemez. Bu cisimlerde tabiat hareket ilkesidir. Ancak bitkiler hareketten daha fazla yetilere sahiptir. Bitkiler beslenirler, kendi kendine büyürler ve kendisi gibi şeyleri üretirler. Bu özellikler canlı varlığın ilk karakteristikleridir. Bu nedenle canlı varlığın canlı varlık olması nefis vasıtasıyla gerçekleşir.⁷⁸⁵

⁷⁸¹ Bkz. Aristoteles, age., (415a24–27; 415b7) s. 84–85.

⁷⁸² Bkz. Aphrodisias, age., s. 58–59.

⁷⁸³ Bkz. Aphrodisias, age., s. 57–58. Sharples'e göre Stoacıların bitkilerden "canlı" gibi bahsettiğine dair hiçbir delil yoktur. Sharples, age., s. 58.

⁷⁸⁴ Bkz. Aphrodisias, age., s. 57–58.

⁷⁸⁵ Aphrodisias, age., s. 21

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd bitkisel nefis konusunu Aristoteles ve İskender çizgisinde ele almışlardır; nebati nefsin üç kuvvesi vardır; beslenme, büyüme ve üreme. Büyüme ve üreme güçleri beslenme gücüne bağlıdır. Bu nedenle besleyici yeti lider, diğer yetiler hizmetçidir. Bu yetiler bitkilerde, hayvanlarda ve insanlarda bulunur ve varlığı koruyarak onun sürekliliğini ve canlılığını sağlar. Canlılığın sürekliliğini sağlayan beslenme gücünün ortadan kalkması, canlının cisminin ölümü ve yok olması anlamına gelir.⁷⁸⁶

Aristocu gelenekle Yeni Platoncu geleneğin farkı, bitkisel nefste üreme yetisinde görülür. Üreme gücü beslenme ve büyüme güçlerinin aksine, işlevini yerine getirirken kendisi dışında bir başka gücün daha katkısına ihtiyaç duyar. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sudûr teorisini benimseyen filozoflar bu harici gücün “faal akıl” olduğunu savunurken, İbn Rüşd Aristoteles’i ve İskender’i izleyerek bunun gök cisimleri ve onların hareketleri olduğunu ifade etmiştir.⁷⁸⁷ Nitekim bu konuda İskender cüzî suret dediği sabit yıldızlar küresinin ay-altı âleme etki ettiği, oluşu ve bozuluşu düzenlediği düşüncesindedir.⁷⁸⁸ Buna göre Fârâbî ve İbn Sînâ üreme gücüne faal aklın etki ettiği düşüncesinde, Aristoteles, İskender ve İbn Rüşd ise sabit yıldızlar küresinin etki ettiği düşüncesinde olduğunu ifade edebiliriz.

3.1.2.2. Hayvânî Nefs

Bitkilerde bulunan birincil yetilerden sonraki ikincil yetiler hayvanlarda bulunur. Bu yetiler duyu ve şehvettir (impulsive-tahrik edici). Bitkilerin nefsi besleyici nefis olarak ifade edildiği gibi hayvanların nefsi de duyusal nefis olarak ifade edilir. Hayvanlarda bulunan bitkisel nefis bağımlıdır. Duyusal yetiler ise hayvanların kendisine özgü olması hasebiyle bağımsızdır.⁷⁸⁹ Nebâtî yetiler olmaksızın hayvânî yetilerin etkin olması mümkün olmadığından, birincil yetiler olmaksızın duyu yetisine sahip olmak da mümkün değildir. Fakat besleyici nefse sahip olan bitkilerin hayvanlara ait olan duyusal nefse sahip olması düşünülemez.⁷⁹⁰ Çünkü besleyici nefis bir alt mertebededir. Nitekim nebâtî nefisle hayvânî nefsin farklılığı burada ortaya çıkmaktadır.

Hayvânî nefsin yetileri duyu ve şehvettir. Duyu, beş duyunun haricinde idrak, tasavvur etme, hatırlama, tasdik etme ve temyiz etme kısımlarına ayrılır. Şehvet, duyuyla bileşiktir ve bütün hareketlerin ilkesidir. Şehvet yoksa canlılar duyudan yararlanamazlar, eylemde bulunamazlar. Bir anlamda varlıkların canlılıkları devam etmez. Şehvet ise öfke ve arzu güçlerini içerisinde barındırır. Hayvanlardaki şehvet, tasavvur ve tasdik yetileri ön

⁷⁸⁶ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s. 54.; Sarioğlu, age., s. 84-86.; Aydın, age., s. 208.

⁷⁸⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, Thk. Süleyman Dünya, Kahire 1980 c.1, s. 352-353.; Sarioğlu, age., s. 85.

⁷⁸⁸ Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics* 5, s. 49.

⁷⁸⁹ Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 60.

⁷⁹⁰ Aphrodisias, age., s. 21

plandadır, diğerleri ikinci plandadır. İkinci planda olanlar bilgiyi toplar, birinci planda olanlar ise bilgiyi değerlendirirler.⁷⁹¹

Hem Aristoteles hem de İskender'e göre hayvanlar duyu yetilerine sahiptir. Doğaları gereği, duyu yetisiyle doğarlar. Onlar, duyuları nedeniyle kavradıklarını hafızalarında tutarlar. Ancak hafızaları güçlü olan hayvanlar, hafızaları güçsüz olanlardan daha zekidir ve daha fazla öğrenme kapasitesine sahiptir.⁷⁹²

Hayvanların eylemlerin oluşumuyla ilgili olarak doğal değişkenlik, hatırlama kapasitesi olarak bulunur. Sözelimi arılar ve karıncalar idrak gücüne sahiptir. Buna göre hayvanların daha fazla öğrenme kapasitesine (yetisine) sahip olduğunun söylenmesi, o hayvanların hafızalarının daha iyi olduğu anlamına gelir. Zira onlardan bazıları daha fazla öğrenebilir; birçok kuşlar gibi, onlar belli sesleri taklit ederler. Diğer yandan hayvanlar arasında mesela köpekler ve filler yetiştiricilerine cevap olarak bazı eylemde bulunurlar. Bu hayvanların daha fazla bilme yetisine sahip olması, daha fazla öğrenme yetisinin olduğunu göstermektedir. Bazı hayvanlar ise sadece hatırlamazlar, bir şeyin farklılığını ayırt edebilirler ve hatırladıklarını hafızalarında tanımlayabilirler. Bu da bazı hayvanların idrak gücüyle birlikte, tasavvur etme kapasitesinin de yüksek olduğunu gösterir. İskender'e göre bu hususları dikkate alarak her bir durumu Aristoteles açıklamıştır.⁷⁹³

Hayvanların ve insanların nefsinin zorunlu ve ortak olan üç kısmı vardır; Bitkiye ait olan yetiler duyu ve şehvet. Bunların her birinin canlı varlıklar için büyük yararlılıkları vardır. Canlı bir varlığın fonksiyonlarından ilki var olmak ve yaşamak, ikincisi eylemlerde bulunduğumuz şeyler hakkında yargıda bulunmaktır. Bitkisel nefse ait nitelikler canlı varlığın var olmasını ve yaşamasını sağlar, duyu ise yargıda bulunmaya yardımcı olur ve şehvetle de eylemde bulunur.⁷⁹⁴

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre hayvani nefis, insanlarda ve hayvanlarda müşterektir. Bu nefis, nebati nefsten daha yetkindir. Hayvani nefis, nebati nefsin kuvvelerine ilaveten, muharrike, müdrike, vehmiye ve hatırlama-hafıza kuvvelerine sahiptir. Bu kuvveler arasında müdrike kuvvesi diğer kuvvelerin yöneticisidir.⁷⁹⁵

Fârâbî, müdrike gücünü zahiri ve batını olmak üzere iki kısma ayırmış, zâhirî idrak güçlerini beş duyu olarak, batinî idrak güçlerini ise müşterek his, muhayyile ve vehim olarak açıklamıştır.⁷⁹⁶ İskender ise beş duyu ve Fârâbî'nin idrak güçlerinin batinına dahil ettiği

⁷⁹¹ Bkz. Aphrodisias, age., s. 21–22. Sharples'e göre irrasyonel hayvanlar için söylenen tasdikle, rasyonel canlı olan insanla ilgili tasdik farklıdır. Sharples, age., s. 22.; Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 1*, s. 17.

⁷⁹² Aphrodisias, age., s. 16.; Aristoteles, *Metafizik*, (980b1) s. 76.

⁷⁹³ Aphrodisias, age., s. 17.

⁷⁹⁴ Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 22.

⁷⁹⁵ Bkz. Fârâbî, age., s. 87–90.

⁷⁹⁶ Bkz. Aydın, age., s. 210.

yetileri duyu yetisine ait olarak zikretmiştir. Fakat Fârâbî'ye göre hayvanlarda yönetici yeti müdrike kuvvesi iken, İskender'de şehvettir. Ayrıca Fârâbî'de mevcut olan zahir ve batın ayrımı İskender'de mevcut değildir.

3.1.2.3. İnsânî Nefs

İskender'in nefis anlayışı gereği insanlar alt kademedeki yetilere sahiptir. Buna göre insan şimdiye kadar sözünü ettiğimiz nebatî ve hayvanî nefislerin yetilerinin tamamına sahiptir. Bu nedenle insan nefsi bitkilerde bulunan birincil yetileri ve hayvanlarda bulunan ikincil yetileri içerir. İnsan, bütün bu yetilere ilaveten bir de akıl yetisine sahiptir. Nasıl ki bitkilerin nefsine sadece besleyici nefis, hayvanların nefislerine duysal nefis deniyorsa, insanlardaki nefse de aklî nefis denir. Zira akıl insanoğlunda var olan en mükemmel haslettir.⁷⁹⁷ Bütün hayvanlar doğaları gereği, duyu yetisiyle doğdukları gibi, insanlar da bazı şeylerin bilinmesini sağlayan duyu yetisiyle var olurlar. Ancak buna binaen insan, türüne has olarak akılla birlikte dünyaya gelir.⁷⁹⁸

İskender, insanın öncelikle duyuları vasıtasıyla bilme niteliğine sahip olduğunu vurgulamış, duylara ait nefsin güç düzenlerini açıklamış, bu güçler sayesinde hayvanların yetkinliğinin birbirlerinden ayırt edildiğini ifade etmiştir. Nitekim insan, akıl sayesinde diğer hayvanlardan daha fazla yetkinliğe ve daha çok bilgiye sahiptir. Zira aklın gerçek yetkinliği bilmektir. İnsan bu özelliği ile diğer hayvanlardan daha mükemmel bir konumdadır.⁷⁹⁹

İskender, bilgi felsefesi açısından duyularla akıllı karşılaştırmıştır. Ona göre en yüksek ölçüde tümelin bilgisini elde etmek zordur. Tümelin bilgisi basit ve yüzeysel şekilde duyularla elde edilen bilgiden çok uzaktır. Bu nedenle bu bilgi doğrudan duyularla elde edilemez. Aristoteles'in "tümeller, insanlar tarafından bilinmeleri en zor şeylerdir" diyerek, özellikle insanlar kelimesini kullanması, tümelin bilgisinin duyu algılarıyla elde edilen bilgileri aşmasından kaynaklanır. Nitekim doğanın bilinmesi ilk bakışta duyularla ilgilidir, ancak duyular her şeyin bilgisine sahip olmada yeterli değildir.⁸⁰⁰

Duyu yetisi her şeyi bilmek için yeterli olmadığından tümellerin bilinmesi konusunda duyuları aşan akıl yetisine ihtiyaç vardır. Bu nedenle akıl, insanî nefsin en önemli yetisidir.⁸⁰¹ Buna göre duyularla her şeyi bilemeyen insan tümelleri ve tümellerle ilgili hususları akılla

⁷⁹⁷ Aphrodisias, age., s. 22.

⁷⁹⁸ Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 1*, s.16.

⁷⁹⁹ Aphrodisias, age., s. 16.

⁸⁰⁰ Aphrodisias, age., s. 29. Aristoteles, age., (982a24) s. 82.

⁸⁰¹ Aphrodisias, age., s. 23.

kavramaya çalışır.⁸⁰² Akıl yetisinin amacı bilme eylemini gerçekleştirerek yetkinliğe kavuşmaktır. Öyle ki nefsin akıl yetisinin amacı teorik bilgiye sahip olmaktır.⁸⁰³

Canlılardaki hareket etme işlevi, aklî yetinin düşünmesi ve tercih etmesi nedeniyle varlıkları hareket ettirmesi neticesinde gerçekleşir. Ayrıca nefsin yargı yetisi de vardır. Bu yeti de akılla birlikte var olur ve akıl tarafından yönlendirilir. Zira insandaki düşünme, kavrama ve karar verme eylemleri akla bağlıdır.⁸⁰⁴

Nefsin akıl kısmı tercih edicidir ve bu özelliğinden dolayı yönetici kısımdır. Nitekim tercih etme, nefsin akıl kısmı tarafından yerine getirilir. Hayvanlarda var olan algılama kısmı insanî nefste ikincildir ve bağımlıdır. Zira algılama tasdik etme, hatırlama ve tasavvur etmeye bağlı olduğundan dolayı ilinekseldir. Hayvan cinsinde bulunan ortak duyular, insanî duyulardan açıkça farklıdır. Bu nedenle insanları hayvanlardan farklı ve üstün kılan insanî yetilerdir.⁸⁰⁵

Alemdeki varlıklar arasında sadece insan semavi varlıkla nefsin kuvvelerinden en mükemmelini paylaşır. Bu en mükemmel kuvve nefs-i nâtika (rasyonel nefis) olan akıldır. İnsan, nefs-i nâtıkayla yapması ve yapmaması gereken şeyler hakkında düşünür ve araştırır. İnsanın nefsi, gayr-i natık (irrasyonel) olarak adlandırdığımız diğer hayvanların nefsi gibi değildir. Gayr-i nâtık nefisler zihinlerinde canlanan görüntüleri (tahayyül) takip ve tasdik ederler. Yapmak istedikleri şeyleri araştırmaksızın yaparlar. Ancak tüm hayvanların arasında sadece insan yapması gereken şeyi zihninde canlandırdıktan sonra, tahayyül ettiği şeyi tasdik edip etmeyeceğini araştırma ve düşünme gücüne sahiptir.⁸⁰⁶

Akıl yetisinden dolayı, insan kendi fiillerinin nedenidir. Bu nedenle fiillerinin gerçekleşmesinde kendisinin güç yetirebildiği şeylerin tamamında “neden” bizzat kendisidir. Şüphesiz o yaptığı şeylerin karar vericisi, tercih edicisi ve fail nedenidir.⁸⁰⁷

İskender’in nebati, hayvani ve insani nefisle ilgili açıklamalarına baktığımızda, nebati ve hayvanî nefsi gayr-i natık nefis olarak, insanî nefsi ise nefs-i nâtika olarak adlandırdığını ifade edebiliriz. İskender’deki bu ayrım aynı şekilde Fârâbî’de de mevcuttur.⁸⁰⁸

El-Ehvani’ye göre Kindî nefsin yetileri konusunda Platon’un düşüncelerini Kur’an öğretilerine daha yakın bulduğu için Aristoteles’e tercih etmiştir.⁸⁰⁹ Kindî, Platon’da olduğu gibi, nefsin içerisindeki açık çatışma olgusundan hareketle nefsin üç yetisinin olduğunu ileri

⁸⁰² Aphrodisias, age., s. 24.

⁸⁰³ Aphrodisias, age., s. 11.

⁸⁰⁴ Bkz. Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 22-23.

⁸⁰⁵ Aphrodisias, age., s. 60.

⁸⁰⁶ Afrudîsî, İskender, *Fi'l-İstidâât*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1971 s. 80.

⁸⁰⁷ Aphrodisias, age., s. 209.

⁸⁰⁸ Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 122.

⁸⁰⁹ Şulul, age., s. 115.

sürer; bunlar öfke, şehvet ve aklî güçtür. Yapısının şerefli oluşundan ötürü akli nefis bedende açığa çıkan arzu ve öfke gücüne zıt bir karaktere sahiptir. Çünkü öfke gücü bazen insanı tahrik ederek çok kötü işler yapmaya sevk eder; fakat akıl ona karşı koyar ve öfkenin yapmak istediğine engel olur. Buna göre Kindî, Platon'da olduğu gibi, aklî nefse bedende açığa çıkan arzu ve öfke güçlerini yönetme, sürücü olarak davranma hakkını vermiştir.⁸¹⁰ Buna göre Kindî'nin nefsin yetileri konusundaki görüşlerinin İskender'in düşüncelerinden farklı olduğunu ifade edebiliriz.

Fârâbî ve İbn Sînâ hayvanî nefste insanlarda ve hayvanlarda müşterek olan nefsin fonksiyonları arasında ortak duyu ve hayal gücünden ayrı olarak bir de vehim gücünün olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸¹¹ İbn Rüşd ise ortak duyu ve hayal gücü varken vehim gücünün olmasına gerek görmemiştir.⁸¹² İskender ise vehim gücünden bahsetmemiştir.

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd nefis konusunun ayrıntısında İskender'den farklı düşünceler de, nefsin yetileri, yetiler arasındaki sıra düzeni, birincil yetiler olmadan ikincil yetilerin fonksiyonlarını gerçekleştiremeyeceği anlayışıyla ilgili tespitlerinde İskender'le birlikte Aristocu çizgiyi takip etmişlerdir.⁸¹³ Kindî ise nefsin yetileri konusunda Platoncu çizgiyi izlediği için hem İskender'den hem de Fârâbî'den, İbn Sînâ'dan ve İbn Rüşd'den farklı düşüncelere sahiptir.

3.1.3. NEFS-BEDEN İLİŞKİSİ

Nefs konusunu araştıran filozofların çoğu nefis ve beden ilişkisine değinmiştir. Felsefe tarihinde filozofları ve şârihleri, özellikle İskender'i bu konuda en fazla meşgul eden Platon'un, Aristoteles'in ve Stoacıların düşünceleri olmuştur. Platon'a göre nefis bedenin ilkesi olan maddeden tamamen farklı bir ilke, tinsel bir tözdür. Tabiatı maddenin tabiatına aykırı olduğundan maddeyle veya bedenle birlikte bulunması onun doğasıyla uyumsuz. Ancak beden ile nefis bir araya geldiği zaman tabiat, bedene hizmet etmeyi, nefse riyaseti emreder. Bedenden soyutlanan aklî nefislerin yeri, feleğin ötesinde, yaratıcının nurunun bulunduğu tanrılık âlemdir. Nitekim nefis akledilir âlemde düşmüştür. Beden ise nefsin doğal faaliyetlerini gerçekleştirmesi için bir alet, bir yardımcı olmaktan çok, ona engel bir şeydir. Zira nefis, bedenden tümüyle farklı bir varlık düzenine aittir.⁸¹⁴

⁸¹⁰ Şulul, age., s. 114–115.

⁸¹¹ Bkz. Fârâbî, *Kitab-u Ara-i Ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, s. 87–90.; Özden, age., s. 119–120.

⁸¹² Sarioğlu, age., s. 93–94.

⁸¹³ Özden, age., s. 239.; Sarioğlu, age., s. 95.

⁸¹⁴ Bkz. Platon, *Phaidon*, Çev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi Ragıp Atademir, MEB Y., İstanbul 1989 s. 80.; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, s. 359–378; Şulul, age., s. 103, 111.

Fârâbî, Platon'un nefsin bedenden önce var olmadığı görüşünde olduğunu ifade etmiştir.⁸¹⁵ Ancak Wisnovsky'e göre nefsin nihayetinde kendisine iliseceğı bedenın doğumundan önce var olduğı ve bedenın ölümünden sonra da varlığını sürdüreceğı anlayışı ilk defa Platon'un eserlerinde özellikle *Phaedo*'da ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Plotinus ise *Enneadlar*'ında bu teoriyi genişletip sistemleştirmiştir. Platon'un söz konusu eserinin bazı parçaları dokuzuncu yüzyılda çeşitli değişiklikler yapılarak *Aristoteles'in Teoloji'si* (*Esûlucyâ*) ismiyle Aristoteles'e atfen Arapçaya tercüme edilmiştir. Platoncu psikolojinin Aristoteles'in teolojisindeki şekline göre nefsin birisi yukarıya, akıl âlemine doğru, diğeri aşağıya, madde âlemine doğru olmak üzere iki eğilimi vardır. Aşağıya doğru inen nefis evrensel nefsten ayrılarak kendisini, onu almaya meyilli belirli bir bedende ferdileşmiş olarak bulur. Nefis, bedenle birlikte olduğı müddetçe hazlarla mücadele eder. Bedenin arzularıyla mücadelede yenik düşen nefisler ölümünden sonra tekrar bu dünyaya gelirler. Geliş ve gidişler neticesinde nefis mükemmelleştiğinde, akledilir âleme katılır ve asla maddî dünyaya dönmez.⁸¹⁶

Aristoteles'e göre nefis bedenden ayrı bir varlık olmasına rağmen yine de bedenın formu ve entelekheiası olduğı için ondan ayrılmaz; bu nedenle nefis ve beden birbirine bağımlıdır. Zira nefis fonksiyonlarını bedenle birlikte gerçekleştirebilir. Nefis bedene hayat veren ve onu düzenleyen bir ilk ve bundan dolayı da bedenden ayrılmayan bir şeydir.⁸¹⁷ Aristoteles'in düşüncesinde, Platon'daki nefis ve beden arasında görülen tezatlıktan ziyade daha yakın bir ilişki vardır.

Aristoteles, Platon'da net bir şekilde gözüken nefis-beden düalizmini, nefsi tanımladığı entelekheia kelimesi ile aşmaya çalışmıştır. O, nefsin bir "entelekheia" olduğunu - yani nefis bir var oluş hali, bir başka deyişle bilkuvve var olma halinin aksine bilfiil var olma durumudur- söylemiş ve ayrıca nefsin bedenle ilişkisinin formun maddeyle ilişkisine benzediğine işaret etmiştir. Form-madde benzetmesi İskender'i, Aristoteles'e göre formun maddeden ayrılamamasında olduğı gibi, (her ne kadar madde ve form kavram düzeyinde ayrılabilir olsalar da -kata ton logon-) nefsin bedenden ayrılamayacağını düşünmeye sevk etmiştir.⁸¹⁸

Formun maddesinden ayrılamayacağı düşüncesi, bedenın ölümlü olmasına binaen nefsin de ölümlü olması gerektiğı fikrine yol açmıştır. İskender, bu çerçevede *De Anima*'da nefis konusunu madde ve form açısından analiz etmiş, beden ve nefsin ölümlü olduğunu ifade

⁸¹⁵ Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 125.

⁸¹⁶ Wisnovsky, agm., s. 110.

⁸¹⁷ Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (412a27-413a6) s. 66-70.

⁸¹⁸ Wisnovsky, agm., s. 112.

etmiştir.⁸¹⁹ Wisnovsky’e göre Aristoteles “entelekheia” kelimesiyle nefsin bedenden ayrılmazlığını ifade etmiş, İskender ise nefsin bedenden ayrılmazlığını ifade eden bu kavramı, nefsin bedeni tamamlaması anlamında yorumladığı gibi, bu kelimeye verdiği anlam itibarıyla nefsin ölümlü olduğunu belirtmiş ve Aristoteles’in nefsin ölümsüzlüğüne dair ifadelerini de hayal ürünü olarak kabul etmiştir.⁸²⁰

Stoacıların genelinin nefis ve beden ilişkisi konusundaki görüşlerine baktığımızda, onlar nefsi ve bedeni cisim olarak değerlendirdikleri için her ikisinin de cisim olduklarını iddia etmişlerdir. Öyle ki onlara göre aynı bedende biri diğeriyle ilgili birçok farklı cisim vardır. Maddî olan nitelikler bileşme ve ayrılma özelliğine sahiptir. Ayrıca nitelikler de cisimdir. Sonuç olarak nefis cisim ve pasif kuvvedir. Bu nedenle de beden nefis karşıtlığından veya farklılığından söz edilemez. İskender’e göre eğer Stoacıların söyledikleri gibiyse, o zaman nasıl olur da nitelikler bedende veya cisimde azalmazlar veya artmazlar? Azalmazlar veya artmazlar, çünkü nitelikler cisim değildir.⁸²¹ Ayrıca nefis cisim olmadığı için pasif bir kuvve de değildir. Zira nefis soyut bir formdur, form maddeye bağımlı olmadığı için nefis de bedene bağımlı değildir.⁸²² Bağımlı olmayan bir şey de cisim olamaz. Görüldüğü üzere İskender, Stoacıların nefsi cisim olduğuna dair ileri sürdükleri iddialara cevap vermekte ve nefis ve beden farklı yapılara ait olduğunu vurgulamaktadır.

İskender’e göre nefis, hareket ettiricilik özelliğine sahip olduğu için canlı varlığın içkin hareket nedenidir ve bedeni hareket ettirir. Hareket ettiren nefsin, Aristoteles’te olduğu gibi, kendisi hareketsizdir. Kendisi hareketsiz olan nefsin bedeni hareket ettirmesi iyilik ve aşk objesine yönelmekle gerçekleşir.⁸²³ Buna göre nefis bedenin hareket ilkesidir ve nefis olmadığı müddetçe beden hareketsiz kalacak demektir. O zaman hareketsiz kalan bedenin canlı olduğu söylenemez.

Eğer canlı varlıklar “can” özelliğine sahip olmaksızın var olamazlarsa, nefsin doğuştan olmadığını söylemek doğru değildir. Nefis gibi bazı şeyler vardır ki onlar olmaksızın canlıların varlıklarını devam ettirebilmeleri mümkün değildir. Sözelimi “kan” sahibi canlılar, o olmaksızın varlığını devam ettiremedikleri gibi veya suya gereksinim duyan varlıkların, su olmaksızın canlılıklarını devam ettiremedikleri gibi, nefis olmadan da canlı varlıklar canlılıklarını devam ettiremezler. Bu nedenle *nefis doğuştandır, bedenle hem zamandır*. Zira canlı yaşamına onunla başlar ve yaşamını onunla devam ettirir.⁸²⁴

⁸¹⁹ Bkz. Aphrodisias, *De Anima*, s. 1–36.

⁸²⁰ Wisnovsky, agm., s. 112.

⁸²¹ Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 50–51

⁸²² Aphrodisias, age., s. 66.

⁸²³ Aphrodisias, age., s. 23. ; Aristoteles, *Fizik*, (259b2–3) s. 16–20.

⁸²⁴ Aphrodisias, age., s. 55

Bu çerçevede nefis, bedende olmadığı müddetçe, cisim canlı sayılmadığı gibi, nefis bedenden ayrıldıktan sonra da cisim canlı sayılmaz. Nitekim nefis olmaksın hiçbir cisim canlı kabul edilmez. Nefis cisimde olduğu zaman cisim canlı olur ve nefisle varlığını devam ettirebilir. Ancak her cisimde kayıtsız şartsız nefis bulunmaz. Eğer her cisimde nefsin olması gerekseydi, o zaman her cismin canlı olması gerekirdi. Bu anlayışa göre basit cisimler olan ateş, hava, su ve toprağın da nefse sahip olan bir varlık olması kaçınılmaz olurdu. Bu ise mümkün değildir.⁸²⁵

Her cisimde nefis yoktur. Ancak nefsin olduğu canlı cisimde, ontolojik olarak nefis bedenden üstündür. Bu üstünlük, değer ve fazilet, form ve fiil açısındandır. İnsanın nefis yönü yönlendirici lider, beden yönü hizmetçidir, nefis yönü çok saygı değer, beden yönü daha az saygı değerdir. Beden, nefse göre bir varlığa sahip, ancak nefis bedende veya bedenledir. Yaşayan varlığın ilk ve önemli özelliği nefis, sonra bedendir.⁸²⁶

Cisimler bir şeyden etkilendiğinde, çoğu zaman ilineksel olarak cisimlerdeki tinsel şeyler de bu durumdan etkilenir. Örneğin nefis ve bedenden oluşan canlı varlığın bedeninden bir yer kesildiğinde, acısını nefsiyle hisseder. Aynen bunun gibi yürüyen, gören, arzu eden, seven ve nefret eden canlı varlıktır. Bu özellikler nefse aittir. Bedenin de sıcaklık gibi etkilendiği yollar vardır. Bunlar nefisle ilgili değildir.⁸²⁷ İskender, nefse ve bedene ait farklı etkilenme şekillerden söz etmekle birlikte, bir pasajında bedenin organları tarafından yapılan fiillerde olsun, bir takım idrak ve hezeyanlarda olsun hepsinde nefsin tasarrufunun ve tekliğinin söz konusu olduğunu ifade etmiştir. O halde insanda hakiki fail nefstir. Bedenin nefis bulunmaksızın hiçbir hareketi ve tasarrufu olamaz. Nefis, çeşitli kuvveleri vasıtasıyla bedenin çeşitli organlarını harekete geçirir. Böylece fiiller beden tarafından işlenir.⁸²⁸

İskender, madde ve form konusundan yola çıkarak, beden ve nefsin bir arada oluşunu açıklamak için ya madde ve formun karışımı gibi, beden ve nefis “in karışımı”, beden ve nefis “den oluşmak”ı; ya da madde ve formun bileşimi gibi beden ve nefis “in bileşimi” olarak iki bakış açısı ortaya koymuştur. Ona göre eğer madde ve form “dan oluşmak”ı “nın bileşimi” diye döndürürsek problem değişir: bedenle nefsin bileşimde form ve maddenin hiçbir şekilde cismin birbirine bağımlı bölümleri olmadığı ortaya çıkar.⁸²⁹ Bu ise beden ve nefsin ilineksel olarak bir arada bulunduğu anlamına gelir. Ayrıca yine varlık, beden ve nefsin bileşiminden

⁸²⁵ Aphrodisias, age., s. 66.

⁸²⁶ Aphrodisias, age., s. 51

⁸²⁷ Aphrodisias, age., s. 54

⁸²⁸ Özden, age., s. 111–112.

⁸²⁹ Sharples, age., s. 71.

oluşur dersek, nefsin, kendine özgü ve tek şey olarak varlığını bedenle devam ettirdiğini ifade etmiş oluruz.⁸³⁰

Çevremizde gördüğümüz basit dört cisimden oluşan karışımlar yaşayan canlının karışım olduğunu gösterir.⁸³¹ Buna göre eğer nefsin bir bütün olarak boylu boyunca bedenın içerisine karışmış olduğunu kabul edersek, yaşayan varlığın en önemli yönünün nefis ve beden olduğunu ifade etmiş oluruz. Böyle olursa, beden ve nefsin *balın su veya sütle karıştığı* gibi birlikte yok olduğunu ve değiştiğini de kabul etmiş oluruz.⁸³² Ancak realitede özellikleri farklı olmasına rağmen birey beden ve nefsin karışımından oluşur dersek, beden ve nefsin özelliklerini dikkate aldığımızda bu, *bal ve şarabın karışımı* gibi absürd bir şey olur.⁸³³

Varlık, nefis ve bedenın bileşimidir dediğimizde, onlardan ikisi de farklı bir varlık alanına ait olduğu için birbirlerinden farklı olduklarını kabul etmiş oluruz. Diğer açıdan nefis, bütün olarak bedende ve bedene karışır dediğimizde, her zaman için ikisinin “tek ve başka bir şey” olarak birlikte kendi varlıklarını devam ettirdiklerini ifade etmiş oluruz.⁸³⁴

Netice olarak beden ve nefis ikisi de ontolojik olarak farklı varlık alanlarına aittir. Ancak İskender, Platon’tan farklı olarak Aristoteles çizgisinde bedenle nefsin uyumunu⁸³⁵ ve birlikteliğini anlatmak için nefsin bedenle bileşik veya karışık olduğuna dair ifadeler ileri sürmüştür. Ancak ontolojik olarak ikisinin de birbirlerinden tamamen farklı olduklarının bilincindedir. Nitekim töz, form, fiil, tinsellik, şeref, değer, nitelik ve tabiatları yönünden nefsin bedenden “iyi” ve farklı bir varlık olduğunu ifade etmesi bunu göstermektedir. Buna göre olsa olsa ilineksel olarak nefisle bedenın birlikteliği bal ve şarabın birlikteliği gibi bir şey olabilir.

Nefis, bedende bir tabak içerisinde bulunan bir şey gibi bir şey değildir. Bir bütün olarak bedende ruhsal bir şey de değildir. Nefis ve beden biri diğerini gerektiren bitişiklik ilkesiyle de bir arada değildir. Aslında ne bütün olarak beden ruhsaldır, ne de hiç ruhsallıkla ilgisi olmayacak değildir.⁸³⁶ Buna göre nefis ne kendisiyle ne de başka bir şeyle bileşir ve bileştirilir, ancak nefsin cisimle niteliği ve sıfatı birlikte olur. Bedenle nefsin bileşmesini sağlayan nefsin nitelikleri ve sıfatlarıdır, onlar yok olduğunda aralarındaki ilgi kopar ve arda kalan cisim ve beden kendi varlığını devam ettiremez.⁸³⁷

⁸³⁰ Aphrodisias, age., s. 51

⁸³¹ Aphrodisias, age., s. 52

⁸³² Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 50.

⁸³³ Aphrodisias, age., s. 51

⁸³⁴ Aphrodisias, age., s. 51

⁸³⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (412b16) s. 68.

⁸³⁶ Aphrodisias, age., s. 49

⁸³⁷ Bkz. Aphrodisias, age., s. 47- 48

İskender'in bazı ifadelerinde nefsin bedensiz, bedenın nefssiz olabileceği, bazı ifadelerinde nefsin ve bedenın birbirine ihtiyaç duyacağı, bazı ifadelerinde ise birbirlerine ihtiyaç duymayacağı yönünde çelişkili ifadeleri var. Ancak genel anlamda felsefi görüşlerine baktığımızda özellikle madde-form anlayışı gereği bedenle nefsin mantıksal düzlemde ayrı ayrı var olabileceklerini, ancak realitede birlikteliğinin izahı zor da olsa yaşamın nedeni olarak birbirlerine ihtiyaç olduklarını ifade edebiliriz.⁸³⁸

İslam filozoflarının nefs-beden ilişkisiyle ilgili düşüncelerine gelince, Kindi bedenle nefsin ilişkisi konusunda tenasüh konusunda Platon'a katılmamakla birlikte, genel olarak Platoncu bir yaklaşıma sahiptir. Ancak nefsin bedenle yetileri vasıtasıyla ilgi kurduğu, bu ilginin ilineksel olduğu, nefsin yöneten bedenın yönetilen olduğu hususunda İskender'le benzer düşünceler içerisindedir.⁸³⁹

Frbi'nin nefs anlayışı ise Yeni-Platoncu izgidedir. İskender'le nefsin hareket ilkesi olması, bedenle nefsin yetileri vasıtasıyla ilgi kurması, nefsin bedenden ayrı tz olması konularında benzer düşüncelere sahiptir. Ancak nefsin ay-altı âlemle ilgisinden çok ulvi âlemle ilgisinin olması konusunda farklı düşünmektedirler.⁸⁴⁰ İbn Sînâ ile İskender nefisle bedenın hem zaman olduğu, nefsin bedene hayat kazandırdığı, varlığın içkin nedeni olduğu, nefsin bedenle yetileri vasıtasıyla ilişki kurduğu ve aklın doğuşla birlikte var olduğu konusunda benzer düşüncelere sahiptir.⁸⁴¹

İskender'in net olmadığı bedensiz nefsin var olabileceği konusunda İbn Sînâ daha net izahlar yapmış ve bu durumu kendine özgü olarak “uçan adam” istiaresiyle açıklamıştır. Uçan adam istiaresiyle nefsin bedensiz olarak kaim olacağını açık ve net bir şekilde ortaya koymuştur. Buna göre beden nefssiz olarak hiçbir şey ifade etmez ama nefsin bedene ihtiyaç yoktur ve nefs bedenden ayrıdır, ebedidir.⁸⁴² Nitekim İbn Sînâ nefis konusunda spiritualist filozoflardan ve Frbi ve bazı meşhur tabiplerden etkilenmiştir. Bu etkiyle birlikte, elde ettiği bilgileri İslamî kültürle mezcetmiş ve bu terkipten kendine has, orijinal bir nefis teorisi geliştirmiştir.⁸⁴³

İbn Sînâ, Aristoteles ve İskender gibi insan nefsinin akıl kısmının, bir parçası olduğu bedenın varlığa gelişiyle birlikte var olduğuna inanır. Diğer yandan –bu defa Platon ve Plotinus gibi- insan nefsinin akıl yetisinin, daha önce bir parçası olduğu bedenın ölümünden sonra bile varlığını devam ettirdiğini düşünür. İlk bakışta İbn Sînâ'nın yaklaşımı, Aristoteles

⁸³⁸ Aphrodisias, age., s. 48–54.

⁸³⁹ Bkz. Kindi, *Cisimsiz Cevherler zerine (Fi Enneh Tcedu Cevâhiru l Ecsam)*, ev. Mahmut Kaya, *Kindi (Felsefi Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006 s. 240; Kindi, *Nefs zerine* s. 243–244; Adamson, agm., s. 46. ; şulul, age., s. 119–120.

⁸⁴⁰ Bkz. Frbi, *Kitab-u Ara-i Ehli'l-Medineti'l-Fadila*, s. 137–135.; Aydın, age., s. 204–206.

⁸⁴¹ zden, *İbn Sînâ – Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, s. 110–113.

⁸⁴² zden, age., s. 109.

⁸⁴³ zden, age., s.105–106.

ve İskender'i, Platon ve Plotinus'la bilinçli ve fakat ham bir uyuşturma çabasına benzer. Daha yakından yapılacak bir incelemede ise İbn Sînâ'nın yaklaşımı Yeni-Platoncu (Aristoteles ile Eflatun'u uzlaştırma) projesinin bir sonucudur.⁸⁴⁴

İbn Rüşd'e göre İskender'in de dediği gibi, nefsin tam olarak tanımlanması mümkün değildir. Zira nefsi tam olarak tanımlamak mümkün olsaydı, onun bedeninin hangi organında bulunduğu ya da hangi organa bağlı olduğu problemi de çözülmüş olurdu. Nefsi tanımlamak mümkün olmadığına göre yetileri dikkate alınarak ancak tasviri yapılmıştır.⁸⁴⁵

İbn Rüşd'e göre nefsin hangi organa bağlı olduğu kesin bir şekilde ayırt edilememektedir. Halbuki nefsin çeşitli işlevlerinin hangi organ aracılığıyla yerine getirildiği rahatlıkla anlaşılabilir. Ancak yine de insan nefsin kendi bedeninde olduğunun farkında ve şuurundadır. İşte tek başına bu şuur bile, nefsin bedenden bağımsız bir varlığa sahip olduğunu göstermeye yeterlidir. Nefs bazı işlevlerini maddî organlar vasıtasıyla gerçekleştirir, ancak bu nefsin cisme bağlı olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla nefis, var olma konusunda bedene muhtaç olmadığı gibi, varlığını devam ettirme konusunda da (ölümsüzlük) bedene ihtiyacı olmadığından, bedeninin yok olması nefsin de onunla birlikte yok olmasını gerektirmez.⁸⁴⁶

İbn Rüşd, Aristoteles ve İskender gibi beden nefis ilişkisini madde suret ilişkisine benzetir. Ancak madde ve suretin oluşturduğu bileşimde bileşime katılan unsurların birinin diğerinden ayrılması ve biri olmaksızın diğerinin olması mümkün değildir. Fakat nefis beden ilişkisinde bir terkipten değil, ittisalden söz edilir. Bu nedenle de nefis ve beden ilişkisinde ayrılmazlıktan veya bedeninin yok olmasının nefsin de yok olmasını gerektireceği gibi bir durumdan bahsedilemez. Nefsin suret yönünde (konumunda) görülmesi ise onun bedeninin yetkinliği olması, ayrıca o olmaksızın bedeninin varlığını devam ettirememesinden ileri gelir. Bu anlatılanlardan nefsin varlığı bakımından bedene muhtaç olmadığı, dolayısıyla bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdüreceği sonucu çıkar. Bununla beraber onun bir takım işlevlerini bu ilişki sebebiyle ortaya çıktığı ve organlar vasıtasıyla işlediği de bilinir. Nefs beden ilişkisi sona erince, nefsin bedenle ve maddî nesnelerle ilişkisi sona erer. Maddî nesnelerle doğrudan alakalı fonksiyonları durur, aletinden mahrum kalan güçler görev yapamaz hale gelir. Bununla beraber nefsin maddeden soyut ve bağımsız tek gücü olan akıl, en azından kendi bilincinde olacağı için işlevini ve dolayısıyla varlığını sürdürür.⁸⁴⁷ İbn Rüşd bu düşüncelerini desteklemek için Kur'an-ı Kerim ayetlerine işaret eder.⁸⁴⁸

⁸⁴⁴ Wisnovsky, agm., s. 108.

⁸⁴⁵ Sarioğlu, age., s. 81.

⁸⁴⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, Thk. Süleyman Dünya, Kahire 1980 c. 2. s. 833-834, 846.; Sarioğlu, age., s. 80-82.

⁸⁴⁷ Sarioğlu, age., s. 96-97.

⁸⁴⁸ "Nefisleri öldükleri sırada ve ölmeyenleri de uyku esnasında ancak Allah alır; ölümüne hükmettiklerini alkoyup diğerlerini belli süreye kadar (bedenlerine) gönderir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için deliller vardır. Zümer 39/42. Sarioğlu, age., s. 97-98.

Nefsin tanımının yetileri vasıtasıyla yapılabileceği, nefisle bedenın nefsin yetileri aracılığıyla ilişki kurabileceği, bedenle nefis ilişkisinin madde-form ve ittisale göre açıklanması hususları İskender'in İbn Rüşd'deki yansıması olabilir.

Ülken, nefsin bağımsız bir töz olduğu fikrinin ilk olarak İbn Sînâ tarafından tespit edildiğini, Aydın ise bu fikrin daha önce Fârâbî tarafından benimsendiğini ifade etmiştir.⁸⁴⁹ Ancak İskender, daha önceden nefsin bedenden bağımsız bir töz olduğunu kabul etmiştir.⁸⁵⁰

İskender'in düşünceleriyle Kindî, Fârâbî, İbn Rüşd'ün nefisle ilgili düşüncelerini yer yer karşılaştırdık. Aristoteles'ten ziyade bu İslam filozoflarının düşüncelerini İskender'le karşılaştırmayı ve İskender'den etkilenip etkilenmediklerini ortaya koymaya çalıştık. Zira İbn Rüşd, üç nefis şerhinde (*Büyük, Orta ve Küçük Şerh*) Themistius ve İskender'in görüşlerini detaylı olarak sunmuş ve İslam filozoflarını da bu iki filozofun düşüncelerinin uzantısı olarak görmüştür.⁸⁵¹

Sonuç olarak İskender'e göre nefis bedenın hakiki faili, hareket ilkesi ve hayat ilkesidir. Bedenden değer, fazilet, form, fiil ve töz açısından üstündür. Ancak var oluşları ve yok oluşları hem zamandır.⁸⁵² İskender, nefis konusunda Stoacıların nefis konusundaki düşüncesiyle ilgili bilgiler vererek, bir taraftan onlarla hangi alanda münakaşa ettiğini izah etmiş, diğer taraftan da bu konuda Stoacıların düşüncelerinin bilinmesini sağladığı için iyi bir felsefe tarihçiliği ortaya koymuştur.⁸⁵³

3.2. İSKENDER AFRODİSÎ'NİN AKIL ANLAYIŞI

Felsefe tarihinde akıl konusunda en fazla üzerinde durulan ve incelenen eser Aristoteles'in *De Anima*'sı olmuştur. *De Anima*'nın özellikle akıl konusu, 16. yüzyıl sonuna kadar Grek yorumcuları, Ortaçağ İslam, Yahudi ve Hristiyan filozofları ve Avrupalı düşünürleri meşgul etmiştir.⁸⁵⁴ Aristoteles'ten sonra ilk olarak Lise'nin başkanı olan Theophrastus'un akıl konusunu yorumladığı, ancak yorumlarının günümüze ulaşmadığı bilinmektedir.⁸⁵⁵ Theophrastus'tan sonra Peripatetik felsefe içerisinde *De Anima*'yla meşgul olan, onu yorumlayan ve eserleri günümüze ulaşan en önemli filozof İskender Afrodîsî'dir.⁸⁵⁶

⁸⁴⁹ Bkz. Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s. 204–206.

⁸⁵⁰ Bkz. Aphrodisias, age., s. 64.

⁸⁵¹ Bkz. Arkan, agm., s. 21

⁸⁵² Bkz. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics* 5, s. 125.; Aphrodisias, *Supplement to the Soul*, s. 18-19;58–59.

⁸⁵³ Aphrodisias, age., s. 66.

⁸⁵⁴ Bkz. Davidson, age., s. 7–9.

⁸⁵⁵ Hyman, Arthur, *İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler*, Çev. Atilla Arkan, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sakarya 2002 S. 6. s. 51–52.

⁸⁵⁶ Bkz. Davidson, age., s. 7–9.

İskender'in akılla ilgili düşünceleri, son yıllarda giderek artan bir ilgiyle izlenmiş ve tartışmalarda önemli bir şekilde ondan yararlanılmıştır.⁸⁵⁷ Akıl alanında özellikle etkin akıl konusunda Latin Ortaçağ düşünürlerinin, Rönesans entelektüelleri, teologları ve filozoflarının, Arapça yazan filozofların, Yahudi filozofların ve teologların, hepsinin büyük ilgisini çekmiştir.⁸⁵⁸ Fahri'ye göre İskender'in *De Anima*'sının İslam dünyasına geçişiyle birlikte, Aristoteles'in psikoloji ve özellikle akıl nazariyesiyle ilgili düşünceleri Arap fikrinin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır.⁸⁵⁹

İskender'in akıllı konu alan üç adet önemli eseri vardır. Birincisi, İskender'in kendi eseri olan *De Anima*; ikincisi Aristoteles'in *De Anima*'sını yorumladığı şerh olan *De Anima*; üçüncüsü sadece akıl konusuna hasredilen *De Intellectu*'dur. Antik yorumcuların referanslarından Aristoteles'in *De Anima*'sına yazmış olduğu yorumun kaybolduğu anlaşılmaktadır. Mevcut olan *De Anima* ise bir yorum değil, nefis üzerine yazılmış kişisel bir incelemedir. Bu eserin otantikliği tartışılmıştır, ancak Davidson'a göre, bu eserin İskender'e aidiyetinden şüphe yoktur. Öyle ki Moraux, ilk önceleri *De Anima* ve *De Intellectu*'nun İskender'in eseri olmadıklarını söylemiş, ancak araştırmaları sonrasında İskender'in eserleri olduğuna kani olmuştur.⁸⁶⁰ İskender'in *De Anima*'sı ile *De Intellectu*'su arasındaki doktrinlerin benzerliği de eserlerin ona aidiyetini göstermektedir.⁸⁶¹

De Intellectu'su ise Bağdat'ta 9. yüzyılda Huneyn b. İshak ve oğlu İshak b. Huneyn'in okulunda *Fi'l-Akl* adıyla Arapçaya çevrilmiştir. Kindî ve Fârâbî'nin *Akla Dair* birer risale yazdığı bilinmektedir. Ancak bu tercümenin akıl konusunda Kindî'ye ve Fârâbî'ye ne kadar kaynaklık ettiğine dair bir takım şüpheler vardır. Ancak İbn Rüşd büyük oranda etkilenmiştir. Huneyn b. İshak ve Cremonalı Gerard'a ait olan bu akıl risalesiyle ilgili tercüme, Arap ve Grek kaynaklarda tam olarak korunmuştur.⁸⁶²

İskender'den sonra özellikle Plotinus, Themistius, John Philoponus gibi filozoflar nefis ve akıl konusunu ele almışlardır. Daha sonraları ise İslam filozoflarından Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd Aristoteles'in, İskender'in ve Themistius'un düşüncelerinden faydalanarak akıl konusunu işlemişlerdir.⁸⁶³

İskender, akılla ilgili risalesinde Aristoteles'i referans aldığını söylemiş ve akıllı maddî akıl, bilmeleke akıl ve etkin akıl olarak üç kısımda ele almıştır. Halbuki Aristoteles'te pasif

⁸⁵⁷ Schroeder and Todd, age., s. X.

⁸⁵⁸ Schroeder and Todd, age., s. 1.

⁸⁵⁹ Fahri, age., s. 15.

⁸⁶⁰ Davidson, age., s. 7-9.

⁸⁶¹ Bu eserde *De Intellectu*'nun otantikliğine ve *De Anima* ile *De Intellectu*'nun benzerliğine ve farklılığına geniş bir şekilde değinilmiştir. Schroeder and Todd, age., s. 6-7.

⁸⁶² Schroeder and Todd, age., s. 2-3.

⁸⁶³ Davidson, age., s. 7-9.

akıl ve fail akıl olmak üzere iki çeşit akıl anlayışı bulunmaktadır. Bu önemli farklılıkla birlikte İskender, onun özellikle etkin akıl anlayışını ve aklın evrelerinin fonksiyonlarıyla ilgili açıklamalarını radikal olarak değiştirmiş, Etkin Akıl'ın işleyiş tarzları olarak da müstefâd akli ve mufârık akli ileri sürmüştür.⁸⁶⁴

3.2.1. MADDÎ AKIL

Felsefe tarihinde ilk kez Aristoteles, *De Anima* adlı eserinde pasif akıl ve fail akıldan bahsetmiştir. Pasif akli, her şeyi meydana getiren ve bütün akledilirleri düşünen insan nefsinin gelişmemiş aklî yetisi için kullanmıştır. İskender ise Aristoteles'e bağlı olarak, insan aklının ilk durumunu hem bilkuvve hem de maddî (heyûlânî) akıl olarak adlandırmış, ayrıca Aristoteles'in “**bir güç**” olarak ifade ettiği maddî akıl terimini, Aristoteles'e dayandırarak insan organizmasındaki “**yalnızca bir istidât**” olarak yorumlamıştır.⁸⁶⁵

Aristoteles, *De Anima*'da bilkuvve akli sadece bir kere kullanmış, orada da “halihazırda düşüncelerin bütün repertuarına sahip, ancak onları şu anda etkin olarak düşünemeyen akıl” olarak ifade etmiş, bir kere de “öğrenmeden önceki duruma benzemez” diye ima etmiştir. Çünkü akıl kendisini düşünebilir. Bu akıl, bildiğini uygulama kabiliyetine sahip olan, ancak yapmak istediği şeyleri şu anda yapmayan” bilim adamına benzer. Bu akıl “kendisi olarak düşünme kabiliyetine sahip olan” akıldır.⁸⁶⁶ Nitekim bilkuvve aklın “maddî akıl” diye isimlendirilmesinin nedeni, madde olmasından dolayı değil, bizatihi kuvve olup, kendine ait olan işlevselliği gerçekleştirememesinden ve formu kabul etmeye elverişli olmasındandır.⁸⁶⁷

Aristoteles'e göre pasif akıl, insanın doğuştan sahip olduğu bir güç ve bir yetenektir. Bu ise onun bir bakıma düşünme veya herhangi bir sureti kabul etmeden önce fiili bir varlığının olmadığı, bir bakıma da duyu gücü gibi bir organa yani bedene bağlı olmadığı, dolayısıyla da bilinen manada edilgin bir şey olmadığı anlamına gelmektedir. Bu akıl, varlığa ait formları maddeden soyutlayarak kavram haline getirme gücüne sahip olan, ancak henüz üzerine hiçbir şey yazılmamış levha gibidir.⁸⁶⁸ Güç halinden fiil alanına çıktığı an soyutlama yapmaya başlar. Aslında soyut bir tözdür, ancak kendiliğinden hiçbir şey yapamaz, onu etkin

⁸⁶⁴ Schroeder and Todd, age., s. 6.

⁸⁶⁵ Davidson, age., s. 9. İskender, aklın “*istidât*” olduğu görüşünü şu şekilde Aristoteles'e dayandırmıştır; ona göre akıl, doğasının böyle bir doğa olması yani “*yalnızca istidât*” olması nedeniyle, akıl bedenle karışık olmamaktadır. Yani akıl suretlerden hiçbirleriyle karışık değildir. Zira o, bedenle karışık olsaydı ya sıcak veya soğuk gibi onun karışımsal bir suret olması gerekir veya duyu gücünde olduğu gibi bedensel bir organının olması gerekirdi. Ancak akılda bunlardan hiçbirini olmadığına göre, zorunlu olarak onun bedenle karışık bir halde bulunmaması gerekmektedir. İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s. 100.

⁸⁶⁶ Davidson, age., s. 10.

⁸⁶⁷ Bkz. Aristoteles, age., (429a23) s. 169.

⁸⁶⁸ Bkz. Aristoteles, age., (429a20–25; 430a4) s. 166–173.

kılacak fail bir akla gereksinim duyar.⁸⁶⁹ Maddî aklın bilkuvve olmaktan başka bir niteliği yoktur. Çünkü düşünmeden önce bilfiil realite değildir.⁸⁷⁰ Nefsin bir yetisi ve ölümlü bir akıldır.⁸⁷¹

Aristoteles, maddî akı bu şekilde ortaya koyarken bazı belirsiz ifadeler de kullanmıştır. Bu nedenle şârihler heyûlânî aklın yorumlanışında iki çeşit ifadeyle yüzleşmişlerdir; birinci tarz ifade, bilkuvve aklın maddî (maddeye benzer, kuvve ve istidâttir. Ancak salt madde değildir.) olması; ikinci tarz ifade bilkuvve aklın gayr-i maddî cevher olmasıdır. Bu ikilem iki temel şerh konumunu ortaya çıkarmıştır. Heyûlânî aklın maddîliğini savunanlar, -ferdi insanların bu akla sahip olduğunu gözlemleyince- bu aklın insanın doğumuyla ortaya çıktığını, cismanî bir nefsin yetisi şeklinde tezahür ettiğini, bilgiye bir değişimin sonucu ulaştığını,- bu kanaatlerine ulaşmışlardır. Bu şârihler aklın bedenden nasıl ayrılabilir olduğunu ve onun küllîleri nasıl bilebildiğini izahta bazı zorluklar içerisindeyler.

Aklın gayr-i maddî olduğunu savunanlar, tam tersine bu aklın bedenden nasıl ayrılabilir olduğunu ve onun küllîleri nasıl bilebildiğini açıklayabilmektedirler. Fakat onlar da onun maddî özelliklerini açıklamakta zorluk içerisindeyler. Üstelik heyûlânî aklın gayr-i maddîliğini kabul edenler, her bir insanın kendi heyûlânî aklına sahip olduğunu söyleyenler ve bütün insanlık için tek bir heyûlânî akıl bulunduğunu söyleyenler olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır.⁸⁷² İskender, pasif akı maddî akıl diye isimlendiren birinci tarz şârihler grubunun öncüsüdür.

Themistius ise Aristoteles'in bilkuvve akıl anlayışını "etkinliği için bedensel bir organı kullanmayan, tamamen bedenle karışmamış, pasif ve maddeden ayırık bir akıl" diye yorumlamıştır. Bu karakterlere sahip olan herhangi bir şey zorunlu olarak tözdür. Themistius "bilkuvve akı tinsel bir töz" kabul ederek aklın gayri maddîliğini aşırı şekilde ön plana çıkaran ikinci grubun öncüsüdür. İbn Rüşd ise başka bir formülasyonla bilkuvve akı "tinsel tözde var olan bir istidât" olarak ele almış ve iki yorum tarzını kendine özgü olarak bir araya getirmiştir.⁸⁷³

İskender'e göre maddî akıl, bilkuvve akıl olması hasebiyle maddeye benzeyen istidât halindeki bir akıldır. Fakat yetkin olabilme (istikmal) ve tümelleri kavrama kapasitesinden dolayı, duylardan ve maddeden tamamen farklıdır. Maddî akıl, form ve madde ilişkisinde

⁸⁶⁹ Aristoteles, age., (430a18) s. 176.

⁸⁷⁰ Aristoteles, age., (429a23) s. 169.

⁸⁷¹ Aristoteles, age., (430a 24–25) s. 176.

⁸⁷² Hyman, agm., s. 51.

⁸⁷³ Bkz. Davidson, age., s. 9.

olduğu gibi, kendisine işaret edilen maddî (uzamsal) bir şey değildir. Fakat bilkuvve olması nedeniyle maddî olarak adlandırılan bir akıldır.⁸⁷⁴

İskender, Aristoteles'in ifade ettiği gibi, maddî akıl, şu anda bilkuvve akıl olması yönüyle henüz düşünemeyen, ancak sonradan bir şeyi düşünme yetisine sahip olan bir akıl; bilfiil varlıklardan biri olmayan, ancak bilfiil akıl olma imkanına sahip bir akıl ve bütün varlıkları düşünmesi bilkuvve imkan dahilinde olan bir akıl diyerek açıklamıştır.⁸⁷⁵

Maddî akıl, ne cismin bir yetisidir, ne cisimden etkilenir, ne tamamen bilfiil var olan şeylerden birisidir, ne de "özel bir kuvve"dir. Ancak maddî akıl, basit bir şekilde insani nefsin bir yetisi, formları ve akledilirleri kabul etme kapasitesidir.⁸⁷⁶

Maddî akıl her hangi bir cismin bilkuvvesi olmadığı gibi, cismin pasif bir kuvvesi de değildir. Herhangi bir dayanak ve bilfiil form da değildir. Aksine var olanların ve akledilirlerin formlarını içeren bir kuvvedir. Nefs, bütün insanlarda olduğu için, bu kuvve de nefs-i natıkaya sahip insanların tamamında mevcuttur.⁸⁷⁷ İlk madde gibi sırf bir istidât ve imkandan ibaret olan bu güç, fiilen var olan şeylerin kavram ve suretlerini alarak insanın yetkinleşmesini sağlamaktadır. Ayrıca bu akıl salt form olmakla birlikte (ilineksel olarak) bedene bağımlı ve onun gibi ölümlüdür.⁸⁷⁸

Maddî akıl ilineksel olarak bedenle birliktedir, ancak zâtî olarak cisim olmayan tinsel bir kuvvedir. Bu nedenle aklın bir mekanda bulunması mümkün değildir. Aynı zamanda bir mekanda bulunmadığı için bir mekandan başka bir mekana hareket etmesinden de söz edilemez. Fakat bedenle birlikte olması hasebiyle beden nefsin olduğu gibi, aklın da aleti konumundadır.⁸⁷⁹

İskender, maddî akıl anlatırken Aristoteles gibi, akıl duyularla karşılaştırır. Ona göre duyular kendi varlığını oluşturan formları idrak edemez. Sözelimi renkleri algılayan bir duyu organı olan göz, renkleri fark eder, ancak bu fark etme işi, gözdeki rengi olmayan bir organ (alet) vasıtasıyla gerçekleşir. Maddî akıl, akledilirleri anlama ve temyiz etme gücünün bir etkinliğidir, ancak duyuların her şeyi algılayamaması gibi, maddî aklın da akledilirleri temyiz etmesi ve akledilirlerden birisi olması mümkün değildir.⁸⁸⁰

İskender'e göre insan aklında akledilirleri kavrama gücü vardır. Fakat maddî akıl bu güçle duyulurları, maddî suretleri akleder. Heyûlânî akıldaki kavrama gücü, çocuğun yürüme

⁸⁷⁴ Afrudîsî, *Fi'l-Akl ala Ra'yi Aristûtalîs*, s. 31–32.

⁸⁷⁵ Afrudîsî, agm., s. 32.

⁸⁷⁶ Schoeder, agm., s. 47.

⁸⁷⁷ Afrudîsî, agm., s. 33.

⁸⁷⁸ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 32–35.

⁸⁷⁹ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 39–40.

⁸⁸⁰ Finnegan, agm., s. 118.

gücüne benzer. Nasıl ki bu güç sonuçta çocuğun yürümesine dönüşürse, aynı şekilde maddî akıldaki bu güç faal aklın etkisiyle sonuçta mufârik (formları) akletmeye dönüşür.⁸⁸¹

İskender'e göre maddî akıl bilkuvve akıl olduğu gibi aynı zamanda bilkuvve akledilirdir. Bu nedenle bilfiil akledilirlerden biri olması mümkün değildir. Eğer böyle olsaydı, maddî aklın kendisine özgü formuyla, muhtemelen, harici şeyleri kavraması gerekirdi. Halbuki maddî akıl, bilfiil akledilirleri düşünme becerisini gerçekleştirememektedir. Ancak yetkinleşmiş aklın her şeyi düşünmesi mümkünse, bilkuvve aklın da her şeyi kavrama kapasitesine bilkuvve sahip olması mümkündür. Zira maddî akıl, bilfiil şeylerden birisi değil, ancak bilkuvve her şeydir.⁸⁸²

Bilkuvve aklın temelleri yaratılışımızla birlikte bizde mevcuttur. Ancak buna rağmen düşünmek insanlara ait bir fiil değildir. Çünkü bizde bulunan bilkuvve ilk aklın fiili, “dışarıdan gelen (müstefâd) aklın” etkisiyle ortaya çıkar. Yani düşünme “dışarıdan gelen aklın” etkisiyle gerçekleşir.⁸⁸³ Potansiyel bir güç olan heyûlânî akıl dışarıdan gelen aklın etkisiyle, maddenin çeşitli formları kabul edişi gibi, dış dünyadan gelen izlenimleri algılayarak kavram haline dönüştürür. Aktivite başladığı an akıl kavramla birleşip özdeşleşir.⁸⁸⁴

Görüldüğü üzere Aristoteles'in bir güç olarak ifade ettiği maddî akıl, İskender'in “yalnızca bir istidât” olarak yorumlamasıyla birlikte, Aristoteles'le örtüştüklerini söyleyebiliriz. İskender'den sonraki en önemli akıl yorumcusu olan Themistius, nefsin gayri maddî olduğunu ileri süren bir şarihtir. O, heyûlânî aklın ezeli ve gayr-i maddî olduğunu kabul eder. Bu düşüncesini de Aristoteles'in bu akıl gayr-i münfail, ayrılabilir ve basit olarak betimlemesine dayandırır. Bu aklın gayr-i maddî ve ezeli olmasının nedeni maddî suretleri akledilir olarak kabul edebilmesidir. Bu durum aklın bütün maddî suretlerden yoksun olması halinde gerçekleşebilir. Eğer heyûlânî akıl bütün maddî suretlerden yoksun ise, o beden veya maddî bir güç olamaz. Bu da şu sonucu doğurur; heyûlânî akıl gayri maddî bir cevherdir ve oluş ve bozuluşa tâbi değildir ve ezelidir.⁸⁸⁵ Themistius maddî akla ezeli demekle, maddî aklın ölümlü olduğunu ifade eden İskender'den ayrı düşünmekte, maddî aklın maddî suretleri algılayabileceği noktasında ise benzer düşünmektedir. Ancak İbn Rüşd'e göre heyûlânî akıl,

⁸⁸¹ İbn Rüşd, *Faal Akıl Cisimle İççe Bulunan Heyûlânî Akılla İttisal Eder mi?* Çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003 s. 499.

⁸⁸² Finnegan, agm., s. 117-118.

⁸⁸³ Afrudîsî, agm., s. 41.

⁸⁸⁴ Kaya, Mahmut, *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı*, Felsefe Arkivi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1994 s. 22-23.

⁸⁸⁵ Hyman, agm., s. 51-52.

özünde akıl olmayanı aklettiğine, yani duyuluru aklettiğine göre onun özünde akıl olanı akletmesi daha uygundur.⁸⁸⁶

Fârâbî'ye göre maddî akıl bir güç ve bir istidâtır.⁸⁸⁷ Varlığın bütün mahiyet ve suretlerini maddeden ayırma gücüne sahiptir. Fakat orada şekiller henüz ayrılmış değildir. Tıpkı üzerine hiçbir şey yazılmamış mum gibidir. Varlık şekillerinden herhangi bir şey oraya yazılmadıkça o, kuvve halinde bir akıldır.⁸⁸⁸ Maddî akıl, “pasif güç halindeki akıl” ve “edilgin akıl” olarak da adlandırılır. Bir tür nefis yahut insan nefsinin bir parçası veya yeteneği hatta özü sayılan bu aklın işlevi, varlıkların mahiyet ve suretlerini soyutlayıp kavramlaştırarak bilgiye dönüştürmektir.⁸⁸⁹ Fârâbî, insan aklının başlangıç evresini insan organizmasındaki bir istidât olarak belirleyen İskender'in görüşünü benimsemiş ve böylece, açıkça İbn Rüşd'ün Themistius'un iddiası dediği insan aklının başlangıç evresinin aslında bir cevher olduğu tezinin karıştığını onaylamış oluyor.⁸⁹⁰

İbn Sînâ, aklın gayr-i maddî olduğunu, kendisinden önce hiçbir örneği görülmemiş bir şekilde ayrıntılı ve ilmî bir tarzda, kavram veya formların bölünemeyeceği, dolayısıyla herhangi bir maddî organa yerleşeceğinin söylenemeyeceği temel fikrine dayanarak ispat etmiştir.⁸⁹¹ İbn Sînâ'ya göre maddî akıl, nefsin maddeden soyut varlıkların mahiyetlerini kabule yatkın olan gücüdür. İlk maddeye benzemesinden dolayı heyûlânî akıl olarak adlandırılır. İnsan türünün bütün bireylerinde bulunur. Bu akıl, kandile benzer. Kandil ışıktan yoksundur, ama ışığı kabul edebilecek yatkınlıktadır. Bu akıl, henüz bilgiden yoksundur ama her türlü soyut bilgiyi kabul edebilecek bir yatkınlığa sahiptir. Bu bir bakıma teorik aklın mutlak yetenek düzeyidir.⁸⁹² İbn Sînâ, maddî aklın ilk maddeye benzetme noktasında İskender gibi düşünmektedir.⁸⁹³

Hyman'a göre İbn Rüşd, Aristoteles'in maddî aklını gayr-i maddî cevher olarak yorumlayan ve aklın bütün insanlık için bir tane olduğu hususunda ısrar eden bir filozoftur. Themistius gibi maddî aklın gayr-i maddî cevher olduğunu ileri sürmekle birlikte, İskender gibi düşünmenin maddî (istidât) bir parçayı gerektirdiğini de ileri sürmüştür.⁸⁹⁴

Maddî akıl istidât halinde bir akıl olması dolayısıyla, kendisini değil başkasını (yani maddî şeyleri) düşünebilen kuvve halindeki bir akıl olması da zorunludur. Maddî akıl, ayrık fail akıl tarafından insan fertleriyle gayri maddî bir ilişki içinde varlığa getirilen bir güçtür. Bu

⁸⁸⁶ İbn Rüşd, *Fa'al Akıl Cisimle İç içe Bulunan Heyûlânî Akılla İttisal Eder mi?* s. 499.

⁸⁸⁷ Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 125.

⁸⁸⁸ Bkz. Fârâbî, *Aklın Anlamları Üzerine*, s. 42-43.

⁸⁸⁹ Sarıoğlu, age., s. 122.

⁸⁹⁰ Davidson, age., s. 67-68.

⁸⁹¹ F. Rahman, age., s. 114.

⁸⁹² Uysal, age., s. 86.

⁸⁹³ Wisnovsky, agm., s. 116.

⁸⁹⁴ Hyman, agm., s. 51.

kuvve halinde akledilir olan duyularla elde edilen manaların, fail aklın aklî gücü tarafından dönüştürülmelerine ve tek tek insanlara ait ferdî ve gayr-i maddî kabul edici akıllara yerleştirilmelerine izin vermektedir.⁸⁹⁵

İbn Rüşd'e göre, bilkuvve akıl bir yönden İskender'in dediği gibi, maddî suretlerden soyutlanmış bir istidât olduğu gibi, bir yönden de ayrı ve bu istidâda bürünmüş bir cevher olarak ortaya çıkmaktadır. Yani insanda bulunan bu istidât, insan ile bitişik olması bakımından bu ayrık cevhere ilişkin bir şey olup, diğer yorumcuların iddia ettiği gibi, bu ayrık cevherin doğasında var olan bir şey değildir, aynı şekilde İskender'in iddia ettiği gibi salt bir istidât da değildir. İbn Rüşd'e göre heyûlânî aklın, salt bir istidât olmadığının delili, suretlerden yoksun olduğu halde kendisindeki bu istidâdı idrak ettiğini görmekteyiz. Durum böyle olduğuna göre, bu istidâdı ve bu istidâtta hâsıl olan suretleri idrak eden şey zorunlu olarak bu istidâttan farklı bir şey olmalıdır. O halde, heyûlânî aklın bizde bulunan bir istidât ile bu istidâda bitişik olan bir akıldan meydana geldiği ortaya çıkmış olmaktadır.⁸⁹⁶

İstidât, maddî akılda doğası itibariyle değil de kendisinde bu istidâdın bizzat bulunduğu bir cevherle, yani insanla bitişmesi sebebiyle bulunmuş olmaktadır. Ayrıca bu istidâdın araz türünden kendisiyle ilişeceği bir şey vazetmekle de bilkuvve aklı salt bir istidât yapmaktan kurtulmaktayız. İbn Rüşd'e göre heyûlânî akla istidât diyenlerle, istidât değildir diyenlerin görüşleri uzlaştırıldığında veya bir araya getirildiğinde Aristoteles'in görüşü ortaya çıkmaktadır.⁸⁹⁷ Çünkü bu yorumların asıl metni ona aittir.

İbn Rüşd'e göre heyûlânî akıl, ilk önce pasif ve alıcı bir güçtür: fakat aynı zamanda maddî değildir. Bu nedenle oluş ve bozuluşa tabi değildir, bu ise onun ezeli olduğu anlamına gelir. Ayrıca heyûlânî akıl gayr-i maddî bir surete de sahip değildir. Çünkü bir surete sahip olan şey, diğer suretleri kabul edemez.⁸⁹⁸ O, Taylor'a göre İskender'den farklı bir şekilde ferdi maddî akıllar kavramını reddetmekte, bütün insanlık için tek bir ezeli maddî aklın varlığını savunmakta ve bu bağlamda düşünce gücüne dair yeni bir öğreti ortaya koymaktadır.⁸⁹⁹ İskender, maddî akıllı bilfiil form değil, salt bir form olarak ele almış, İbn Rüşd ise bir forma sahip olan aklın, diğer formları kabul edemeyeceği noktasından, maddî aklın form olduğu anlayışını kabul etmemiştir.⁹⁰⁰ Fârâbî ve İbn Sînâ bilkuvve akla değinmiş, ancak İskender ve İbn Rüşd problemlerinin merkezi olarak ele almışlardır.⁹⁰¹

⁸⁹⁵ Taylor, agm., s. 210–211

⁸⁹⁶ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s. 99–100

⁸⁹⁷ İbn Rüşd, age., s. 100

⁸⁹⁸ Hyman, agm., s. 54.

⁸⁹⁹ Taylor, agm., s. 211.

⁹⁰⁰ Hyman, agm., s. 54.

⁹⁰¹ Davidson, age., s. 10.

Bilkuvve ve bilfiil varlık anlayışı gereği akıl konusunda bilkuvve akıllı bilfiil akıl haline dönüştürecek fail bir akla ihtiyaç vardır. Bu düşünce ilk olarak Aristoteles'te görülür. Ona göre kuvve halindeki bir şeyin fiil haline çıkması için, önceden fiil halinde olan bir şeyin kuvve halindeki varlığa etki etmesi gerekir. Bu nedenle insanda doğuştan var olan bilkuvve aklın fiil alanına çıkıp, bilgi üretebilmesi için sürekli etkin olan bir aklın ona etki etmesi gerekir.⁹⁰² Bu ifadeler bağlamında maddî akla etki ederek soyutlama yapmasını ve bilgi üretmesini sağlayan akıl, etkin akıldır. Maddî aklın etkin bir akıl tarafından kuvve halinden fiil haline dönüştürüleceği düşüncesi Aristoteles'i takiben İskender'de olduğu gibi İslam filozoflarından Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de de mevcuttur. Öyle ki faal akıl etki etmeksizin pasif akıl hiçbir şeyi idrak edemez.⁹⁰³

3.2.2. BİLMELEKE AKIL

İskender, maddî aklın fiil alanına çıkmış haline “meleke halindeki akıl” adını vermiştir. Yeti durumundaki bu akıl düşünmeye odaklanmış, akletme niteliğine sahip bir akıldır. Kendi kapasitesiyle formları ve akledilirleri edinme yetisidir.⁹⁰⁴ Maddî akla, etkin akıl etki ettiğinde, maddî akıl meleke durumundaki akıl haline dönüşür ve etkin aklın etkisiyle, maddî akılda düşünme melekesi ve eylem edinim gücü oluşur. Bu akıl, yetkinleşmiş kimselerde bulunur. Öyle ki insanlar artık bu akılla düşünmeye başlar⁹⁰⁵ ve ilâhî varlıklara yönelerek dünyadaki varlıkları sistematize edebilir, terkip oluşturabilir ve problem çözebilir.⁹⁰⁶

Bilfiil duyu ve maddî olmayan formları içeren bu akıl, kendine özgü akledilirleri tek tek idrak eder.⁹⁰⁷ Bilmeleke akıl, akledilirleri düşündüğü zaman, zatını düşünmüş olur, aklın düşündüğü akledilirler de düşünüldüğü zaman akla dönüşür. Çünkü akledilir, bilfiil akıldır ve akıl, aklediliri kavrar. Bilmeleke akıl, akledilirleri düşünmekle kendisini düşünmüş ve akledilirlerle özdeş hale gelmiş olur. Ancak düşünmediğinde düşünme objelerinden farklılaşır. Çünkü akıl, sadece aklediliri düşündüğü müddetçe, akledilirle aynı olur. Akıl aklediliri düşünmediğinde ise, akıl akledilirlerden ayrılır, farklılaşır.⁹⁰⁸ Bilmeleke akıl kazanılmış akli bilgiye sahip olmayan kişinin saf kuvvelîği ve düşünceyle ilgili insanî bilginin tam etkinliği arasında durur.⁹⁰⁹

⁹⁰² Schoeder, agm., s. 47.

⁹⁰³ Kindî, *Akıl Üzerine (Fi'l-Akl)*, Çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006 s. 260-261.; F. Rahman, age., s. 114.; Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 125.; Taylor, agm., s. 210-211.

⁹⁰⁴ Finnegan, agm., s. 119.; Schoeder, agm., s. 47.

⁹⁰⁵ Schoeder, agm., s. 48.

⁹⁰⁶ Afrudîsî, agm., s. 41.

⁹⁰⁷ Finnegan, agm., s. 124.

⁹⁰⁸ Finnegan, agm., s. 123.

⁹⁰⁹ Davidson, age., s. 10.

Maddî akılla bilmeleke aklın kıyası, maddî akıl sanat öğrenme ve icra etme yeteneği olan, ama sanatını eyleme dökmemiş sanatkâra, bilmeleke akıl ise kendilerinde sanat melekesi bulunan ve bu melekesiyle bağımsız olarak istediği zaman sanatını icra edebilecek durumundaki yetkin bir sanatkâra benzer. Nitekim insanlar, o melekeyle sanatlarını icra ederek sanatkâr olurlar.⁹¹⁰

İskender, *De Anima*'da bilmeleke aklı, hem yeti durumundaki akıl olarak hem de akletme yönünden değil, fakat zatını düşünme yönünden bilfiil akıl olarak değerlendirmiştir.⁹¹¹ *De Intellectu*'da ise bilmeleke aklı doğrudan bilfiil akıl olarak tasvir etmiştir.⁹¹² Etkin aklın rolünü anlatırken, bazı ifadelerinde, etkin aklın maddî aklı yeti durumundaki akla dönüştürdüğünden söz etmiş, bazı ifadelerinde de etkin aklın belirli eylemler neticesinde maddî aklı bilfiil akıl haline dönüştürdüğünden söz etmiştir. Buna göre, İskender'in meleke halindeki aklı, bilfiil akıl olarak da değerlendirildiğini ifade edebileceğimiz gibi,⁹¹³ bilmeleke aklı; birinci aşaması meleke halindeki akıl, ikinci aşaması fiil halindeki akıl olarak iki kısma da ayırabiliriz. Veya farklılıklarını dikkate alarak müstakil iki ayrı akıl olarak da ifade edebiliriz. Buna göre bilmeleke aklı akledilirleri düşündüğü anda kavrayan, ancak düşünmediğinde kavramayan akıl; bilfiil aklı ise kavradıklarıyla her an etkin olan akıl olarak değerlendirebiliriz. Bu çerçevede İskender'in düşüncelerini yer yer İslam filozoflarının düşünceleriyle karşılaştırırken, İskender'in bilfiil aklı ayrı bir başlık altında incelemeyeceğinin bilincinde olarak, bilmeleke aklı ve bilfiil aklı fonksiyonları açısından iki ayrı akıl olarak ifade ettik.

Aristoteles bilmeleke aklı açıkça ifade etmemesine rağmen, İskender, ayrıntılarıyla bu şekilde ortaya koymuştur. İskender'in akıl anlayışını İslam filozoflarının akıl anlayışlarıyla genel anlamda karşılaştırsak, Kindî'ye göre müstefâd (bilfiil) akıl önceden nefis tarafından edinilmiş (bağımsız bilgi halinde) olup, nefsin dilediği zaman ortaya çıkardığı, nefste bilfiil bulunan ama statik özellikte olan akıldır. Nefis istediği zaman bu beceriyi kullanabilir. Beyani (zahir) akıl ise müstefâd aklın önceden edinilmiş olduğu potansiyel bilgilerin bilfiil ortaya çıkmasıdır.⁹¹⁴ Davidson'a göre Kindî, bilmeleke terimini kullanmaksızın müstefâd akılla beyani akıl arasında İskender'in *De Anima*'da işaret ettiği gibi bir farklılık ortaya koymuştur.⁹¹⁵ Yani İskender'in *De Anima*'da bilmeleke akılla bilfiil akıl arasında oluşturduğu farkı, Kindî'nin müstefâd ve beyânî akıl anlayışı arasında da görmekteyiz. Buna göre

⁹¹⁰ Afrudîsî, agm., s. 33.

⁹¹¹ Bkz. Finnegan, agm., s. 123.

⁹¹² Davidson, age., s. 11.

⁹¹³ Bkz. Finnegan, agm., s. 123.

⁹¹⁴ Kindî, *Akıl Üzerine*, s. 261

⁹¹⁵ Bkz. Davidson, age., s. 11.

Kindî'nin müstefâd akı İskender'in bilmeleke aklına, beyânî akı da bilfiil aklına karşılık gelmektedir.

Fârâbî'ye göre bilfiil akıl, suretleri maddelerinden soyutlar, müstefâd akıl ise maddesiz olarak suretleri kavrar. Fonksiyonel açıdan Fârâbî'nin bilfiil akı İskender'in bilmeleke aklına, müstefâd akı da bilfiil aklına benzemektedir.⁹¹⁶ Bilfiil akıl mertebesinde, İskender'in bilmeleke aklında olduğu gibi akıl ve akledilir özdeşliği oluşmaya başlar, müstefâd akıl seviyesinde ise bilfiil akıl mertebesinde olduğu gibi akıl ve akledilir özdeşliği sağlanır.⁹¹⁷

İskender'in ilk defa kullandığı bilmeleke akı, İslam filozofları içerisinde ilk kullanan İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'nın bilmeleke akı, heyûlânî akılla bilfiil akıl arasındaki bir mertebedir. Maddî akıl bir takım öncülleri kavrarken, bilmeleke akıl ikinci makuller denilen düşünce ürünü objeleri kavrar. Bilfiil akla geçiş için basamak vazifesi görür. Bilfiil akıl ise, kâtibin yazı yazması gibi, formları ve akledilirleri zorlanmadan kavrama gücüdür. Bilfiil akıl, bilmeleke aklın bir üst mertebesidir.⁹¹⁸ Buna göre İbn Sînâ'nın insan aklının belirli bir mertebesini gösteren bilmeleke ve bilfiil akı, İskender'in bilmeleke ve bilfiil aklını anımsatmaktadır.

İbn Bacce'nin akıl –makul özdeşliği kurduğu müstefâd akı, düşünme evresi açısından İskender'in akıl-makul özdeşliği kurduğu bilmeleke daha doğrusu bilfiil akıyla aynı anlamda olduğu görülmektedir. İbn Rüşt insandaki akı sadece heyûlânî akıl olarak gördüğü için, hem heyûlânî akı İskender'den farklı bir şekilde ele almış hem de kendine özgü bilmeleke akıl diye bir akıl çeşidinden bahsetmemiştir.⁹¹⁹

Themistius'a göre bilkuvv aklın orta bir durumu olmaktan ziyade –şuanda etkin olarak düşünmeksizin- insan akı tam etkin olduğunda bilmeleke akıl olur. İskender ve Themistius bilmeleke akı, bilkuvv aklın durumu, evresi olması yerine etkin aklın niteliği olarak görmüşlerdir.⁹²⁰

3.2.3. FAAL (ETKİN) AKIL

Aristoteles'e göre etkin akıl bütün akledilirlerin fail nedenidir. Bu akıl, özü bilfiil olduğundan, (maddeden) ayırır, etkilenmez, saf, katıksız ve tamdır; çünkü etkin olan maddî olandan ve ilke, maddeden üstündür. Bilfiil bilgi, nesnesine özdeştir; buna karşılık, bilkuvv bilgi, bireyin bulunduğu zamana göre öncedir; fakat zamanın kendisine göre kesinlikle önce

⁹¹⁶ Bkz. Fârâbî, *Aklın Anlamları Üzerine*, s. 131–133.

⁹¹⁷ Sarioğlu, *İbn Rüşt Felsefesi*, s. 122.

⁹¹⁸ Bkz. Özden, age., s. 122–123.

⁹¹⁹ Sarioğlu, age., s. 120–127.

⁹²⁰ Davidson, age., s. 10.

değildir ve bu aklın bazen düşündüğünü bazen de düşünmediğini söyleyemeyiz. Ayrıca etkin akıl, ölümsüz ve ebedidir. O olmadan maddî akıl hiçbir şeyi düşünemez.⁹²¹

Aristoteles, faal akıl ayrılabilir, karışık olmayan ve gayr-i münfail olarak tasvir etmiştir. Şârihler de onu ay-altını yöneten semâvî akıllardan bir tanesiyle özdeşleştirmeye çalışmışlardır. Faal akıl, heyûlânî akılla aynı tarifi- ayrılabilir, karışık olmayan ve gayr-i münfail- paylaşmasına rağmen, faal akıl sürekli bilfiil olmasından dolayı ondan farklıdır.⁹²²

İskender'e göre etkin akıl, maddî akıldan ve bilmeleke akıldan farklıdır. Etkin akıl, maddî akıl bilmeleke akıl haline dönüştürür. Aristoteles'in de ifade ettiği gibi, etkin akıl, ışığa benzer. Çünkü ışık, bilkuvve görülebilir renklerin bilfiil görülebilir olmasının nedenidir. Etkin akıl, ilk olarak aklî düşünmeye ait melekeyi oluşturur. Sonra da bu melekeyi sürekli kılarak bilkuvve olan maddî akıl, bilfiil akıl haline getirir. Etkin akıl, kendi tabiatı itibariyle bir akledilir ve bilfiil akıldır. Çünkü bu akıl, akılsal düşünmenin failidir ve maddî akıl fiil durumuna yöneltir. Bu nedenle etkin akıl, kendinde akıl ve aklın aklediliridir. Kendi tabiatı itibariyle tek başına bir düşünme objesi olan bu akıl, maddî olmayan bir formdur.⁹²³

İskender, Aristoteles'in "bilfiil bilgi, nesnesine özdeştir"⁹²⁴ düşüncesinden yola çıkarak, akıl ve akledilirin özdeşliğini ortaya koymuştur. Ona göre "nasıl ki bilfiil bilgi, bilginin bilfiil objesiyle özdeşse, bilfiil duyulur da bilfiil duyu ile özdeş anlamına gelir. Aynı şekilde bilfiil akıl da bilfiil akledilirle ve bilfiil akledilir de bilfiil akılla özdeş hale gelir"⁹²⁵ Buna göre herhangi bir şey doğası itibariyle bizatihi kendinde bilfiil akıl olursa, zatından dolayı aynı zamanda bilfiil akledilir olur. Bilfiil etkin akıl, düşünme formundan başka bir şey değildir. Bu nedenle sadece bilfiil akledilir değil, aynı zamanda bilfiil akıldır.⁹²⁶

İskender, bilfiil akılla bilfiil aklediliri özdeş kıldıktan sonra, etkin aklın bilkuvve akla olan etkisini incelemiştir; ona göre bilkuvve akledilir olup maddî olmayan formlar, etkin akıl vasıtasıyla bilfiil formlara dönüşür. Böylece etkin akıl, formları maddeden ayırarak bilfiil akledilir kılar. Formlar, daha önceden tabiatları itibariyle akledilir olmamasına rağmen, bu akıl nedeniyle akledilire dönüşür. Bu nedenle mutlak anlamda, akledilir olmayan her bir form, akledildiği zaman akıl haline gelir.⁹²⁷ Bu suretle etkin akıl, bilkuvve form olup da akıl ve

⁹²¹ Aristoteles, age., (430a14-25) s. 175, 176. Bilfiil bir varlık, her zaman, bilkuvve bir varlığa, bilfiil başka bir varlığın etkisiyle meydana getirilir. Görülebilir için ışık ne ise, düşünülebilir için de etkin akıl odur. Etkin akıl düşünülürü kavrayabilir. Maddî akıl, bildiğimiz gibi gerçekte saf bir güç olduğundan, kendi başına hiçbir şeyi düşünemez ve düşünülürler tarafından aktüelleştirilmek zorundadır. Oysa bu düşünülürler, kendi başlarına hiç de aktüel değildirler; onlar duyumlamaya ve imgeye bağlanmışlardır: sonuç olarak onları ortaya çıkarmak, gerçekleştirmek, göstermek için bir akıl gerekir. Bu rolü üstlenen de etkin akıldır. Tricot, age., s. 175. n. 824.

⁹²² Hyman, agm., s. 55.

⁹²³ Finnegan, agm., s. 120.

⁹²⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (430a20) s. 176.

⁹²⁵ Finnegan, agm., s. 121.

⁹²⁶ Schoeder, agm., s. 48.

⁹²⁷ Schoeder, agm., s.48.

akledilir durumda olmayan formları bilfiil hale getirir. Bu da bilkuvve aklın bilfiil akla dönüşmesi anlamındadır.

Etkin akıl kendisini akıl yönünden mi yoksa akledilir yönünden mi kavrar? Ona göre akıl zatını düşünür. Zatını düşünmesi aklın, akıl olması yönüyle değil, aklın kendinde akledilir olması yönüyledir. Çünkü akıl, formları akledilir olarak kavradığı gibi, kendisini de akledilir olarak idrak eder. Yoksa akıl, akıl olarak kendisini idrak edemez.⁹²⁸

Etkin akıl, bilfiil akıl ve bilfiil akledilir olduğu müddetçe sürekli olarak kendisini düşünür. Kendisini ebedi olarak bilfiil düşünürse, o ebedi olarak tek başına akıl olacak ve ebedi olarak zatını düşünecek ve sadece kendi akledilirini düşünecek demektir. Bu akıl, bilfiil saf ve basit bir varlık olmasından dolayı, zatını düşünmesi de saf ve basit olarak gerçekleşir. Çünkü akledilirlerde onun dışında basit bir şey yoktur. Buna göre aklın, maddeyle karışık olması, maddeye ait bir şey olması ve zatında herhangi bir kuvve olması mümkün değildir.⁹²⁹

İskender, bir pasajında Etkin Akıl'ın İlk Akıl olduğuna işaret etmiş; “İlk Akıl, zatını düşünen akıl olması yönünden bilfiil akledilirdir ve bilfiil akıl ve akledilir olarak, sadece kendisini düşünür. Kendi tabiatı nedeniyle zati dışında başka bir şeyi düşünmesi mümkün değildir.”⁹³⁰ Sadece kendisini düşünen bilfiil varlık ise Tanrı'dır. Başka bir pasajında “Etkin Akıl âlemin İlk Neden'idir. Bu açıdan Etkin Akıl, âlemin ve aynı zamanda bütün aklı düşüncelerin varlık nedenidir”⁹³¹ diyerek Etkin Akıl'ın İlk Neden olduğunu ifade etmiştir. Diğer bir pasajında ise “İlk Hareket Ettirici, sürekli düşünen bir varlık olarak, sürekli olarak kendini düşünür. Ayrıca bu varlığın sürekli olarak düşündüğü şeyle olması gerekir”⁹³² demiştir. Bu çerçevede sadece kendini düşünen varlığın İlk Hareket Ettirici olduğunu belirtmiştir. Görüldüğü üzere İskender, Etkin Akıl'ı kendisinin İlk Akıl, İlk Neden ve İlk Hareket Ettirici olarak nitelendirdiği Tanrı'yla özdeşleştirdiğini ifade edebiliriz. O zaman İskender, insanî faal akılla tanrısal faal aklı tek bir varlık olarak ele almıştır. Nitekim Davidson'a göre İskender, insan düşüncesinin nedenini, âlemin İlk Neden'i olan Aşkın Varlık'la özdeşleştirmiştir.⁹³³

Bilfiil ve mutlak anlamda akledilir olan Akıl, sayıca birdir. Çünkü bütün şeylerin en faziletlisi ve en şerefli olan bu varlığın, en iyi, en zorunlu, kuvveden ve hareketten tamamen uzak bir akıl olması gerekir.⁹³⁴ Buna göre en iyi, en şerefli, en zorunlu, sayıca bir olan akıl, varlıklar skalasındaki Tanrı'dır.

⁹²⁸ Afrudîsî, *Fi'l-Akl ala Ra'yi Aristûtalîs*, s. 35.

⁹²⁹ Afrudîsî, agm., s. 36.

⁹³⁰ Afrudîsî, agm., s. 36.

⁹³¹ Davidson, age., s. 21.

⁹³² Bkz. Afrudîsî, *Mebâdii'l-Küll*, s. 273.

⁹³³ Davidson, age., s. 18.

⁹³⁴ Afrudîsî, agm., s. 270.

Kindî'ye göre faal akıl (sürekli olarak fiil halindeki akıl)⁹³⁵ nefsi kuvve halinden fiil haline getirir. Ancak faal akıl ile aklettiği şey özdeş değildir.⁹³⁶ İskender, faal aklın aklettiği şeyle özdeş olması düşüncesinde olduğu için, bu noktada birbirlerinden farklı düşünmektedirler. Boer, Kindî'nin faal akıl mevcut her şeyin aslı ve sebebi olan akıl olarak gördüğünü, bu nedenle de bu aklın Allah veya "el-Aklü'l-Evvel" olması gerektiğini ileri sürmüştür.⁹³⁷ Ancak Kindî *Fi'l-Felsefeti'l-Ülâ* adlı risalesinde Gerçek Bir'in akıl olmadığını ifade etmiştir.⁹³⁸

Fârâbî, Etkin Akıl'ı vahiy görevini gerçekleştiren Cebrail olduğunu ifade etmiş, bu nedenle bu aklın ölümsüz olması gerektiğini belirtmiştir.⁹³⁹ Ona göre Faal Akıl, maddede bulunmayan ve asla bulunmayacak olan ayrık (mufârık) bir surettir. Fiil halindeki bir akıldır ve müstefâd akla benzer. Bilkuvve akı bilfiil akıl, bilkuvve kavramları bilfiil kavram haline getiren Faal Akıl'dır. Bilkuvve akıl göz, Faal Akıl ise güneş gibidir. Nasıl ki güneş ışığı gözün görmesini sağlayarak görülen nesneleri bilfiil hale getirdiği gibi faal akıl da bilkuvve akı bilfiil akıl durumuna getirir. Böylece bilkuvve kavramlar bilfiil kavrama dönüşmüş olur.⁹⁴⁰ Fârâbî, faal aklın mahiyetini açıklarken Aristoteles ve İskender gibi Güneş ve göz kıyasından faydalanmıştır.

İbn Sînâ, faal akıl konusunda Fârâbî'yi izleyerek, faal aklın ayrık ve insan aklının dışında bir varlık olduğu görüşüne katılmış, İskender veya Augustinus Okulu mensuplarının yaptıkları gibi Tanrı kavramı ile faal akı özdeşleştirmemiştir.⁹⁴¹ İbn Rüşd ise faal akı insanüstü, tümüyle ayrık, insana ışık ve feyiz gönderen ontik ve ezeli bir akıl olarak kabul etmiştir.⁹⁴²

İskender'e göre Etkin Akıl'ın insanla ilişkisine gelince, sürekli fiil halinde olan Etkin Akıl insandaki maddî akı meleke halindeki akla dönüştürürken, insan nefsinde temessül eden ilâhî bir tözdür.⁹⁴³ Bu temessül Tanrı'nın müstefâd akıl ve mufârık akıl olmasıyla ve ayrıca aşk ve arzu objesi olmasıyla ilgilidir. Bu nedenle İskender Etkin Akıl'dan bahsederken, onunla ilişkili olan müstefâd akıl ve mufârık akıldan da söz etmiştir.

⁹³⁵ Kindî, sürekli fiil halindeki akı faal akıl diye isimlendirmemiştir. Bkz. Ebû Rîde, Muhammed Abdü'l-Hâdî, *Resâilü'l-Kindî*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1950. s. 353.; Kaya ise Kindî'nin risalesini tecüme ederken, onun "sürekli fiil halinde bulunan akıl" ibaresini parantez içerisinde "faal akıl" diye isimlendirmiştir. Kaya, *Kindî (Felsefi Risaleler)* s.259. Risaledeki sürekli fiil halinde bulunan aklın "verici" özeliğinden dolayı biz de faal akıl diye ele aldık.

⁹³⁶ Kindî, *Akl Üzerine*, s. 260-261.

⁹³⁷ Boer, age., s. 129.

⁹³⁸ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 177.

⁹³⁹ Bkz. Fârâbî, *Kitab-u Ara-i Ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, s. 125.; Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 125.

⁹⁴⁰ Fârâbî, *Aklın Anlamları Üzerine*, s. 134-135.

⁹⁴¹ Corbin, age., s. 307.

⁹⁴² Bkz. Hyman, agm., s. 54.; Sarioğlu, age., s. 130.

⁹⁴³ Bkz. Afrudîsî, *Fi'l-Akl ala Ra'yi Aristûtalîs*, s. 32-35.

3.2.3.1. Müstefâd Akıl (Dışarıdan Gelen Akıl)

Müstefâd akıl, maddî aklın formu soyutlamasının, çıkarsamasının, tasdik etmesinin, düşünmesinin ve maddî olmayan formların akledilir olmasının nedenidir. Bu akıl, Etkin Akıl'ın bir işleyiş tarzı olduğu için, insan nefsinin bir yetisi veya parçası değildir. İnsan aklediliri düşündüğü anda dışarıdan gelerek onda oluşan bir akıldır.⁹⁴⁴ Buna göre İskender, müstefâd akıl, birey düşündüğü anda mevcut olan, insanın maddî aklıyla ilişkili olarak maddî aklın kuvvelerini fiil haline döndüren, ancak insana ait olmayan Etkin Akıl'ın bir tarzı olarak düşünmüştür.

Müstefâd akıl ifadesinin anlamı, hâlihazırda böyle bir akledilir insanda mevcut değilken, ancak dışarıdan gelerek insandaki aklın yerini alan akıl demektir. Bu akıl, akledilirlerin maddî objelerden soyutlanması ve bilfiil akıl olmasına karşıt olarak, insan aklına dahil olan etkin bir akıldır.⁹⁴⁵

Müstefâd aklın, kendi tabiatına özgü olarak “kendinde” bilfiil akledilir olması gerekir. Duyulurlar, nasıl ki duyu fiili vasıtasıyla meydana gelmiyorsa, bu akıl da insan aklı tarafından oluşmaz, zira dışarıdan gelen bir akıldır. Bu akledilirin tabiatı ve özü akıldan başka herhangi bir şeyle bilinemez.⁹⁴⁶ Müstefâd akıl, bilfiil olmayan varlıkların kavramlarını akledilir kılar. Zira bilfiil ve “kendisi” olan aklın dışında hiçbir şey akledilir değildir. Eğer akıl yoksa o zaman akledilir de yoktur. Öyle ki akıl yoksa aklın etkisiyle herhangi bir netice ve etkinlik de oluşmaz demektir. O halde müstefâd akıl vardır, doğal olarak akledilir olmayan kavramlar da bu suretle akledilir olurlar.⁹⁴⁷

Aristoteles'in etkin akıl için verdiği ışık analogisini, İskender Etkin Akıl için kullandığı gibi müstefâd akıl için de kullanmıştır. Işık, bilfiil görme için faildir. Zira göz, ışıkla beraber aydınlanan şeyleri görebilir ve biz ışıktan dolayı renkleri görürüz. Bunun gibi, müstefâd akıl da bizim düşünmemizin nedenidir.⁹⁴⁸

İskender'e göre Aristoteles müstefâd akla açıkça işaret etmemiştir. Ancak yine de İskender müstefâd akıl konusundaki düşüncesini Aristoteles'e dayandırmıştır. Nitekim ona göre Aristoteles'i müstefâd akıl konusuna iten neden; bilkuvve maddî aklı bilfiil akıl haline dönüştürecek, fail bir aklın zorunluluğudur. Kuvve bir varlık, kuvvelikten yetkinliğe dönüşüyorsa, o zaman bilkuvve aklı bilfiil olmaya yönlendiren bir bilfiil aklın var olması gerekir. Bilkuvve aklı, bilfiil hale getiren bu akla “dışarıdan gelerek düşünmeyi oluşturan

⁹⁴⁴ Finnegan, agm., s. 122.

⁹⁴⁵ Davidson, age., s. 11.

⁹⁴⁶ Afrudîsî, agm., s. 37.

⁹⁴⁷ Finnegan, agm., s. 129.

⁹⁴⁸ Finnegan, agm., s. 130.

akıl” denir.⁹⁴⁹ Bilfiil dışarıdan gelen bir form olan bu akıl, Aristoteles tarafından ölümsüz olarak isimlendirilmiştir. Zira İskender, bu akli tanrısal akıl kabul ettiği için, Aristoteles’in bu akli ölümsüz olarak kabul etmesini de isabetli bir yorum olarak değerlendirmiştir.⁹⁵⁰

Davidson’a göre müstefâd akıl terimi Aristoteles’in *De Anima*’sında önemli bir yer işgal etmez. Öyle ki bu akıl, Aristoteles’in *De Generatione Animalium*’da “tek başına dışarıdan canlıya dahil olan” insan aklına işaret eden, karmaşık bir ifade tarzının İskender’deki yansımasıdır. Aristoteles’in tersine İskender, *De Anima*’da ve *De Intellectu*’da bu konuya çok büyük önem atfetmiştir. Bu akıl tanrısal akıl olması itibariyle “dışarıdan gelen akıl” varlıklarla irtibatı açısından ise “kazanılmış akıl” anlamlarında kullanılmıştır. İskender’in müstefâd akli tinsel bir töz olarak görülür, özellikle bu aklın etkisiyle bilkuvve akıl bilfiil akıl haline dönüşür ve formlar akledilir duruma gelir.

Müstefâd terimi, İskender’in *De Anima* ve *De Intellectu*’sunun Arapça çevirilerinde önemli bir terim olarak geçmiştir. Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ, İskender’in aksine başka bir mecra girerek, müstefâd akli insan aklının bir aşaması ve bilfiil akıl mertebesinden sonraki akıl olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle “fail kazanılmış akıl” sözdizimi muğlak olmasına rağmen, Arapça çeviriler “kazanılmış akıl” anlamı vermişlerdir. Arapçaya göre “kazanılmış akıl” “etkin olarak var olan” ve “kendinde akıl”dır.

Bu akıl insandaki akla yardım ederek maddî akıl içerisinde düşünme yetisini oluşturur. Bu akılla, bilkuvve akıl bilkuvvelikten bilfiillîğe yönelir. Bu husus, müstefâd aklın aşkın tinsel bir mahiyetinin, özellikle faal akıl niteliğine sahip olduğunu göstermektedir. “Kazanılmış” veya “dışarıdan kazanılmış” kelimelerine ilave edilen nitelikler, söz konusu aklın bir dereceye kadar insana ait olduğunu gösterir. İskender’in Arapça çevirmenleri “dışarıdan gelen akıl” ifadesini “faal akıl veya başka tinsel formlar” olarak göstermişlerdir. Aynı şekilde Plotinus kazanılmış akılla doğrudan ilahî kozmik akıldan nefis yoluyla kazanılan entelektüel bilgiyi kastetmiştir. İskender’in Arapça çevirilerinde kazanılmış akıl evresi aşkın faal akılla belli bir ilgi ve temasa sahip olan, insan aklındaki bir evre olarak gösterilir.⁹⁵¹

İskender’e göre ilâhî akıl da denilen müstefâd akıl eylemde bulunduğu zaman, bunu insandaki bilkuvve akıl vasıtasıyla gerçekleştirebilir. Ebedi olarak fail ve bilfiil olan müstefâd akıl her ne kadar sanatkarın sanatını aletsiz icra etmesi gibi olsa da, genel olarak müstefâd aklın bilkuvve akıl üzerinde etkin olabilmesi için bir beden gereklidir. İskender’e göre

⁹⁴⁹ Afrudîsî, agm., s. 37.

⁹⁵⁰ Schoeder, agm., s. 49.

⁹⁵¹ Davidson, age., s. 11–12.

Aristoteles bu nedenle müstefâd akıl, fesada uğramayan (yok olmayan) zorunlu akıl olarak değerlendirmiştir.⁹⁵²

İslam filozofları müstefâd akla İskender'den farklı nitelik vermişlerdir. Kindî, İskender'den farklı olarak müstefâd akla “fiil halindeki akıl” olup, ona göre güç halindeki aklın fa'al aklın etkisi sonucunda fiil alanına çıkmış durumundan ibarettir ve bu aşamada akıl ile kavram özdeşleşmiştir. Yazı yazmasını bilen biri yazsın veya yazmasın nasıl katip sayılıyorsa, tıpkı bunun gibi akılda bilgi oluştuktan sonra o artık aktif (bilfiil) akıldır. İşte tümelleri kavrayabilecek ve istediği an bilgi üretebilecek yetkinlikteki bu akıl “bilfiil” akıl olarak da adlandırılmaktadır. Müstefâd akıl nefsin önceden edindiği bilgidir ve o kendisinde potansiyel olarak vardır.⁹⁵³

Fârâbî'ye göre suretlerin tam olarak akledilmesiyle müstefâd akıl meydana gelir. Müstefâd akıl, bilfiil aklın sureti, bilfiil akıl müstefâd aklın dayanağı ve maddesi, konumundadır. Müstefâd akıl madde ve surete ilişkin varlıkların son sınırındır. Bundan ilerisi faal akıl mertebesidir.⁹⁵⁴ Neticede insanî aklın en üstün evresidir. Görüldüğü üzere Kindî'nin olduğu gibi Fârâbî'nin müstefâd akıl kavramı da İskender'in müstefâd akıl kavramına yabancısıdır. Zira Fârâbî'nin müstefâd akli soyut akıllarla özdeşdir ve insan bilgisi ve vahiy arasında rabıta görevi üstlenir. Bu yüzden de Fârâbî'nin anlayışı hem İskender'in hem de Kindî'nin müstefâd akıl anlayışından farklıdır.⁹⁵⁵

İbn Sînâ'ya göre “kazanılmış akıl” formları bilfiil akleder. Böyle adlandırılmasının nedeni; kuvve halindeki akıl, sürekli bilfiil akıl aracılığıyla fiil haline çıkması ve bilfiil akıl ile ittisali sonucu dış dünyadan bir takım formlar kazanmış olmasıdır. İbn Sînâ bu akılların aşağıdan yukarıya doğru birbirine hizmet ettiğini, kazanılmış aklın insan için en son amaç (el-gayetü'l-kusvâ) olduğunu ifade eder. Düşünülür formlar bilfiil akılda adeta bir depoda saklı tutulmakta ve zihin dilediğinde onlara yönelip bilgiye sahip olmaktadır. Oysa bu formlar kazanılmış akılda bir depoda saklı olmaktan çok, bilfiil olarak bilinebilmektedir.⁹⁵⁶

İskender'in *De Anima* ve *De Intellectu*'sunun Arapça versiyonlarında “dışarıdan gelen akıl” kelimesi kelimesine tercüme edilmiş; genellikle “kazanılmış akıl”, bazen de “dışarıdan gelen akıl” olarak ifade edilmiştir. Bununla ilgili olarak Arapça versiyonlar, daha doğru olan faal (active) akıl terimi yerine, fail (acting) akıl terimini kullanmışlardır. Faal aklın kazanılmış akıl olarak ele alınıp, faal kazanılmış akıl demek gerekirken, Arapça çeviriler, fail kazanılmış

⁹⁵² Afrudîsî, agm., s. 40–41

⁹⁵³ Kindî, *Akıl Üzerine*, s. 259–261.

⁹⁵⁴ Fârâbî, *Aklın Anlamları Üzerine*, s. 133.

⁹⁵⁵ Medkur, agm., s. 79.; Davidson, age., s. 69–70.

⁹⁵⁶ Uysal, age., s. 88.

bir insan aklından bahsetmişlerdir. Halbuki İskender, *De Intellectu*'da bilmeleke akılı fail akıl olarak tasvir etmiştir.⁹⁵⁷

Görüldüğü üzere İslam filozoflarında müstefâd akıl anlayışı İskender'den farklıdır. Onlara göre heyûlânî aklın güç halinden fiil alanına çıkması, yeni kavramları akletmesi ve fiil haline gelmesi safhasına müstefâd akıl denir. İskender'de ise müstefâd akıl tanrısal aklın tezahürü olarak görülür.

3.2.3.2. Mufârik Akıl (Fiziksel Dünyada İçkin Akıl)

Eğer akıl, akılsal düşünme yoluyla ne maddeye özdeş ne de maddeden ayrı olarak, herhangi bir vakte bağlı olmadan formu kabul ederse, o zaman bizdeki tanrısal akıl olan müstefâd akıl, “mufârik akıl” haline dönüşür.⁹⁵⁸ Bu aklın bizden ayrı olması mantıklıdır. Çünkü bu akıl, bizim düşünmemizle gerçekleşmez. Mufârik akıl, hem akıl hem de akledilir yönünden bilfiildir. Bu şekilde maddeden ayrı form ve öz olan akıl ölümsüzdür. Bu nedenle maddeden ayrı olan töz yok oluşu kabul etmez.⁹⁵⁹

İskender'e göre akıl bir yerde olmalı veya olmamalıdır. Fakat aklın bir yerde bulunma hali mümkün değildir. Eğer akıl tinsel ise ya bir yerde olur ya da farklı zamanlarda farklı yerlerde olur. Çünkü akıl cisim olmadığı için herhangi bir mekanda bulunmaz. Ve bir mekandan diğerine de hareket etmez.⁹⁶⁰

İnsanda maddeyle ilişkili olan ve bedenle uyum sağlayan akıl bilkuvve akıldır. Bilkuvve akıl düşünmek için öncelikli olan bir akıldır. Bu akıl Tanrısal akıl olan mufârik aklın aletidir. Mufârik akıl da Etkin Akıl'ın aletidir. Bilkuvve ve mufârik akıl olmadan düşünmek imkansızdır. Meninin rahme ulaşmasıyla, mufârik akıl her insana ebedi olarak verilir ve düşünmek imkan halinde oluşur. O esnadaki mufârik akıl da bilfiil akıldır ve her şeye nüfuz eder.⁹⁶¹ İskender, mufârik akla insanın doğumuyla var olan, ancak insana ait olmayan tanrısal aklın aleti olarak değinmiştir. Bu ifadeler, insandaki bütün akılsal işleyişlerin tanrısal aklın evrelerine ve fonksiyonlarına bağlı olduğunu göstermektedir.

İskender'e göre mufârik akılla maddî akıl kuvve olmaları yönünden benzer, ancak mufârik akıl tanrısal bir akıldır, maddî akıl ise tanrısal olmaktan ziyade bireysel bir akıldır. Düşünmenin gerçekleşebilmesi için hem tanrısal hem de insanî akla gereksinim vardır. İkisi birlikte olmadığında düşünme eylemi gerçekleşmez. Zira mufârik akıl, düşünmeyi maddî akıl vasıtasıyla gerçekleştirir. Bu nedenle insandaki bilkuvve aklın varlığıyla başlar. Nitekim

⁹⁵⁷ Davidson, *Al-Fârâbî, Avicenna, Averroes On Intellect*, s. 11.

⁹⁵⁸ Afrudîsî, agm., s. 34.

⁹⁵⁹ Finnegan, agm., s. 122.

⁹⁶⁰ Afrudîsî, *Fi'l-Akl ala Ra'yi Aristûtalîs*, s. 39.

⁹⁶¹ Finnegan, agm., s. 132.

maddî akılla bitişik tanrısal bir akıl mevcuttur ve onun düşünmesini de müstefâd akıl gerçekleştirir.⁹⁶²

Mufârik, kendi kendisiyle kaim, maddeden ve bizden ayrık bir akıldır. Bu aklın bizden ayrılmasının anlamı, aklın düşünmemesi ve işlememesidir. Çünkü akıl, bizde ilk oluştuğunda düşünemez ve işleyemez.⁹⁶³ O halde bilkuvve aklın bilmeleke akıl olabilmesi için, mufârik akla, mufârik aklın müstefâd akla, müstefâd aklın da faal akla ihtiyacı vardır. Buna göre İskender, mufârik akıl anlayışından hareketle, Tanrı'nın insanlarla münasebetini izah etmeye çalışmıştır. Bu münasebeti de inâyet olarak adlandırmıştır. Buna göre akılsal inâyet tanrısal aklın insanda var olması ve insanın zihinsel ve epistemolojik yetkinliğe kavuşmasını sağlaması anlamına gelir.⁹⁶⁴

3.2.4. Nefsin ve Aklın Ölümsüzlüğü

Felsefe tarihinde nefsin veya aklın ölümlü olup olmaması üzerinde en çok tartışılan konulardandır. İskender'in bu konudaki görüşlerine geçmeden önce, bu konuda filozof ve şarihleri etkileyen Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinin ne olduğunu ortaya koymaya çalışalım. Platon'a göre nefsin tabiatı maddenin tabiatına aykırıdır. Bu nedenle bedenle birlikte bulunması onun doğasına aykırıdır. Bedenin ölümüyle birlikte bedenden soyutlanan aklî nefsler, feleğin ötesinde, yaratıcının nurunun bulunduğu tanrılık âlemine giderler. Zaten nefis akledilir âlemde düşmüştür. Nefs, bedenden tümüyle farklı bir varlık düzenine ait olduğu için bedenin ortadan kalkmasıyla nefsin ortadan kalkması imkansızdır. Nefs, bedenle birlikte olduğu müddetçe hazlarla mücadele eder. Bedenin arzularıyla mücadelede yenik düşen nefsler ölümünden sonra tekrar bu dünyaya gelirler. Geliş ve gidişler neticesinde nefis mükemmelleştiğinde, akledilir aleme katılır ve asla maddî dünyaya tekrar dönmez. Orada Tanrı'nın nuru ile uyuşarak akıl âleminde ebedi olarak yaşar.⁹⁶⁵ Nefs kendisine ilişeceği bedenin doğumundan önce var olduğu gibi bedenin ölümünden sonra da varlığını sürdürecektir. Bu anlayış ilk defa Platon'un eserlerinde özellikle *Phaedo*'da ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.⁹⁶⁶

Aristoteles, nefsin bir "entelekheia" olduğunu söylemiş ve ayrıca nefsin bedenle ilişkisinin formun maddeyle ilişkisine benzediğine işaret etmiştir. Form-madde benzetmesi İskender'i, Aristoteles'e göre formun maddeden ayrılmamasında olduğu gibi, (her ne kadar

⁹⁶² Afrudîsî, agm., s. 40.

⁹⁶³ Afrudîsî, agm., s. 42.

⁹⁶⁴ Finnegan, agm., s. 133.

⁹⁶⁵ Bkz. Wisnovsky, agm., s. 110.; Arslan, age., s. 359-378; Şulul, *Kindî Metafiziği*, s. 111.

⁹⁶⁶ Wisnovsky, agm., s. 110.

madde ve form kavram düzeyinde ayrılabilir olsalar da –kata ton logon-) nefsin de bedenden ayrılmayacağı düşüncesine sevk etmiştir.⁹⁶⁷

Aristoteles “entelekheia” kelimesiyle nefsin bedenden ayrılmazlığını ifade etmiştir. bu kelime Aristoteles’te her ne kadar bedenle uyum içerisinde olan nefis anlamına gelse de, İskender, bu kelimeyi nefsin bedenden ayrılmazlığını ifade ettiği için, bedenin ölümüyle nefsin ölümünü kabul etmiş ve Aristoteles’in nefsin aklî bölümünün ölümünden sonra varlığını sürdürebilmesine imkan tanıyan pasajlarını, onun gelip geçici hayallerinden ve irticali sözlerinden daha fazla bir şey olmadığını, zira onun bu anlayışının nefis hakkındaki esas görüşleriyle çeliştiğini ileri sürmüştür.⁹⁶⁸ İskender’e göre nefsin ölümlü olması bir anlamda entelekheia teriminin bedenle nefsin ayrılmazlığını ifade etmesiyle ilgilidir.

Aristoteles, insan nefsinin yetilerinden akli iki kısma ayırmış; edilgin aklın ölümlü olduğunu, etkin aklın ise ölümsüz ve ebedi olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶⁹ İskender, Aristoteles gibi, maddî akıl dediği edilgin aklın ölümlü olduğunu belirtmiştir. Aristoteles’in insan aklının evresi olarak kabul ettiği etkin akli ise İskender, Tanrı anlamında ele almıştır. Bu nedenle akıl konusundaki bu farklılıkları ölümsüzlük problemine de yansımıştır. Zira Aristoteles, etkin aklın ölümsüzlüğüyle insanın etkin akıl yetisinin ölümsüzlüğünü kastederken, İskender, etkin aklın ölümsüzlüğüyle İlk Akıl olan Tanrı’nın ölümsüzlüğünü kastetmiştir. Buna göre Aristoteles ve İskender etkin akıl konusunda birbirlerinden farklı düşünmüşlerdir. Ancak İskender, Aristoteles’i kendisine göre yorumlayarak Aristoteles’e göre etkin aklın, müstefâd aklın ve mufârik aklın ölümsüz olduğunu ifade etmiştir. İskender açısından bu akılların ölümsüz kabul edilmesi çok mantıklıdır.⁹⁷⁰

Şehrazûrî, İskender’in görüşleri çerçevesinde nefsin ölümlü olması konusunu şu şekilde ifade etmiştir; “nefs, bir şeyi bedenin ortaklığı ve aklî düşünceyle yapar. Nefs, beden ve akıl arasında ortaktır. Bununla, nefis bedenden ayrıldıktan sonra aslî kuvve olan aklî kuvvenin de yok olduğu anlaşılır. Bu hususta İskender, hocası Aristoteles’e muhalefet etmiştir. Aristoteles, nefis ile beden ayrıldıktan sonra nefsi kuvvelerden sadece etkin aklın yok olmadığı görüşündedir. Buna göre öteki âlemde zevk alma sadece aklî zevk almaya has kılınmıştır. Çünkü onun dışında kuvve yoktur. Aklî kuvve hisseder ve zevk alır. Sonraki

⁹⁶⁷ Wisnovsky, agm., s. 112. İskender, Aristoteles’i kendi bütünlüğü ve genel felsefî anlayışı çerçevesinde değerlendirmiştir. Sözgelimi Aristoteles, formun maddeden ayrılabilir bir şey olduğunu ifade etmiştir. Aristoteles, *Metafizik*, (1017b25) s. 255.; İskender’e göre Aristoteles formun gerçekte maddeden ayrılabilir olduğunu söylemek istememiş, formun maddeden zihinsel olarak ayrılabilir olduğunu kastetmiştir. Bkz. Aphrodisias, *On Aristotle’s Metaphysics* 5, s. 49.; İşte bu madde ve form anlayışı gereği İskender, beden ve nefsin ayrılmazlığından dolayı bedenin ölümüyle nefsin ölümlü olması gerektiğini ileri sürmüştür. Öyle ki İskender, *De Anima*’da form ve madde karşıtlığını ele alarak konuya başlamış, madde ve form açısından nefsi analiz etmiştir. Bkz. Aphrodisias, *De Anima*, s. 1–36.

⁹⁶⁸ Wisnovsky, agm., s. 112.

⁹⁶⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (430a 20–25) s. 176–177.

⁹⁷⁰ Schoeder, agm., s. 49.

dönem Meşşâileri, bu konuda Aristoteles'in melekî unsurların yok olmadığı görüşünü paylaşmışlardır.⁹⁷¹

İskender, *Ethical Problems* adlı eserinde hayatı anlatırken “*hayatın iyi olmasının nedeni; hayat vasıtasıyla çocuk sahibi olmak ve çocuklarla da gelecekte var olmaktır. Yine hayat değerlidir. Çünkü hayat sayesinde ölümü kavrarız*”⁹⁷² demiştir. Bu ifadelerle göre İskender, bireysel bakımdan ölümü, tür bakımından ise ölümsüzlüğü kabul etmektedir. Nitekim “hayat nedeniyle çocuk sahibi olmamız ve çocuklar vasıtasıyla da gelecekte var olmamız ve türce sonsuzluk arzusu” düşüncesini arz etmesi, bir anlamda ölümsüzlük problemlerinden *biyolojik ölümsüzlük*⁹⁷³ problemini hatırlatmaktadır.

İskender, biyolojik ölümsüzlük düşüncesiyle birlikte, Aristoteles'ten farklı olarak, bireysel varlığın nefsinin ve aklının (maddî aklın, bilmeleke aklın ve bilfiil aklın) ölümlü olması gerektiğini, Etkin Akıl olan tanrısal aklın ve işleyiş tarzı olan müstefâd aklın ve mufârik aklın ölümsüz olması gerektiğini ifade etmiştir. Aslında insanın birey açısından değil de, tür açısından sonsuz olduğunun ileri sürülmesi de bu düşüncenin dayanağıdır. Burada İskender'le Aristoteles arasında şöyle bir fark ortaya çıkmaktadır. Aristoteles insanın bireysel açıdan sonlu olduğunu vurgularken, bu âlemdeki yaşam süresinin sınırlılığını kastediyor, ancak insanın etkin akla sahip olması anlamında dünyayı aşan farklı bir boyutta aklî açıdan ölümsüz olduğunu ifade ediyor. İskender ise Aristoteles gibi tür açısından sonsuzluğu kabul etmekle birlikte, bu dünyayı aşan farklı bir yaşam boyutunda insanın aklî de olsa ölümsüz olabileceğine mahal vermiyor.

Aristoteles'in Yeni-Platoncu şârihlerinden Themistius (ö.388) İskender'i Peripatetik çizgiden uzaklaşmakla suçlar. Ona göre hem bilkuvv ve akıl hem de fail akıl insanlarda mevcut birer manevî cevherdir ve ikisi de ölümsüzdür. Ayrıca bu akıllar arasında bir mertebe farkı söz konusudur, yani bir önceki bir sonrakinin maddesi o da onun formu pozisyonundadır; ama faal akıl daha salt bir formu temsil etmektedir. Dolayısıyla, İskender'in bu aklın insan nefsinde temessül eden ilâhî bir şey olduğu yolundaki görüşü temelden yoksundur. Gerçekte faal akıl nefsin bir fonksiyonu ve bizi biz yapan şeydir.⁹⁷⁴

İskender, insanın hem bedeninin hem de nefsinin (aklının) ölümlü olduğunu ifade etmiştir. Buna göre İslam filozofları bu konuda ne düşünmektedir? Kindî'ye göre nefsin

⁹⁷¹ Şehrazûrî, age., s. 183

⁹⁷² Aphrodisias, *Ethical Problems*, s. 18.

⁹⁷³ Biyolojik ölümsüzlükle ilgili olarak Aydın şunları söylemiştir; “yaşama arzusu fitrî ve tabiidir. Bu arzu bazen çok çeşitli şekillerde ortaya çıkabilmektedir. Öyle görünüyor ki, insanoğlu biyolojik bir çerçevede içinde bile ölümsüz olmayı arzu etmektedir. Herhalde analık ve babalık duygusunun arka planındaki güçlerden biri de böyle bir arzu olsa gerektir. Oğlu hakkında konuşulurken “tıpkı babası” şeklindeki bir değerlendirmeyi işiten baba, belki de pek farkına varmadan, kendi faniliğini unutmakta ve hayatın belli ölçüde de olsa, bir başka canlıda devam ettiğini görerek teselli bulmaktadır.” Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Y., 6. Basım, Ankara 1997 s. 236.

⁹⁷⁴ Kaya, *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı*, s. 23.

cevheri şanı yüce yaratıcıdan gelmektedir. Bu nefis, cisimden bağımsız, ona aykırı; cevheri de ilâhî ve nuranidir. Bedendeki arzu ve öfke güçleri nefsi yanlış sevk etmeye meyillidirler ve onu bedenle ilişki içerisinde olmaya zorlarlar. Nefs için iyi olan kendi aklî boyutuna yoğunlaşmasıdır. Bunu gerçekleştirirse, özellikle beden ölümünden sonra nefis varlığa gelebilir ve ölüm sorası aklî bir hayatın parçası olarak varlığını sürdürebilir. Bedenin ölümü nefsin ölümü anlamına gelmez. Çünkü nefis, gayr-i maddî ve basit bir cevher olduğu için ölümsüzdür.⁹⁷⁵ Kindî'nin nefis görüşü Sokrates, Platon ve Plotinus'a benzese de yine de tenasüh ve küllî ruhlar konusunda Platon'dan ayrılmaktadır.⁹⁷⁶

Fârâbî'ye göre “nefs-i nâtika (akıl) maddeden soyutlanmış olduğu için beden öldükten sonra da varlığını sürdürür. O, bozulmayı kabullenecek güce sahip değildir, o tek tözdür ve gerçekte insan işte odur.”⁹⁷⁷ İnsanın bedeninin ölümünden sonra nefis-i natika denilen akıl kısmının bedene ihtiyacı olmadığından beden ölümüyle ölmediğini, aksine ölümsüz olduğunu ifade etmiştir. Buna göre Fârâbî'nin genel kanısı nefsin beden ölümüyle yok olmayacağıdır. Fakat bazı ifadelerinde aklî yönden yücelmiş kimselerin ölümsüz oldukları ve diğerlerinin öldükten sonra yok olup gideceklerine dair ifadeleri de mevcuttur.⁹⁷⁸ En azından yetkinleşmiş nefislerde de olsa, Fârâbî'ye göre ölümsüzlük diye bir gerçek vardır. Zira müstefâd akıl, maddesi olarak hizmet etmek için bedene ihtiyaç duymaz. O bir bedene bağlı değildir, beden yok olmadan önce ölümsüzlüğe ulaşır. Bu yüzden ölümsüzlük müstefâd akıl evresinin tabii bir sonucudur ve hatta beden ölümünden önce bu durum kazanılır.⁹⁷⁹

İbn Sînâ'ya göre nefis beden ölümü ile ölmez, bakidir. Nefs, bedenden ayrılınca, beden ceset halini alır ve canlılığı kalmaz.⁹⁸⁰ Ferdî ölümsüzlük –en azından ay-altı alemde – sadece insanın aklî nefsinin elde edebileceği bir ölümsüzlük türüdür. Zira hayvanlar ve bitkiler, cinsî üreme yoluyla yalnızca tür olarak- ferdî olarak değil- ölümsüzlüğü elde edebilirler.⁹⁸¹

İbn Sînâ, İskender ve Fârâbî'nin ve belki de Aristoteles'in de aksine insandaki potansiyel aklı, bölünemez, gayr-i maddî ve belli bir zamanda meydana gelmesine ve fertten ferde şahsi birey olarak değişmesine rağmen yok olmayacak bir şey olarak kabul eder. Bunun dini sonuçları çok önemlidir, çünkü Fârâbî'ye göre yalnızca akıl yönünden yücelmiş

⁹⁷⁵ Bkz. Kindî, *Cisimsiz Cevherler Üzerine*, s. 240; Kindî, *Nefs Üzerine*, s. 243–244; Adamson, agm., s. 46.

⁹⁷⁶ Şulul, age., s. 119–120.

⁹⁷⁷ Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 125.

⁹⁷⁸ F. Rahman, age., s. 114.

⁹⁷⁹ Davidson, age., s. 69–70.

⁹⁸⁰ Özden, age., s. 115.

⁹⁸¹ Bkz. Wisnovsky, agm., s. 114.

kimselerin ölümsüz olması ve diğerleri öldükten sonra yok olup gittikleri halde, İbn Sînâ bütün insanların ruhunun ölümsüzlüğü fikrine taraftardır.⁹⁸²

İbn Rüşd'e göre nefis ölümsüzdür, ancak onun nefsin varlığını küllî nefse katılarak mı yoksa ferdi olarak mı sürdüreceği konusundaki düşünceleri net değildir. *Nefs Şerhleri'ne* bakıldığında insanlar için var olan ölümsüzlük bireysel değil de topludur. Bir dizi yorumcu ise bu düşüncenin aksine, *Tehâfütü Tehâfüt*'teki ve onun kelami risalelerindeki açıklamalarına dayanarak onun bireysel ölümsüzlüğü kabul ettiği sonucuna varmışlardır.⁹⁸³ Ancak hangi halde olursa olsun İbn Rüşd'e göre insan nefsi varlığını devam ettirecektir. Çünkü ona göre nefis maddeden bağımsız ve soyut bir tözdür. Bedenden ayrıldıktan sonra bir kısım işlevini icra edemese de ferdi nefis varlığını sürdürecektir yani ölümsüzdür. Nitekim bu konunun tam ve ayrıntılı çözümü dine bırakılmalıdır.⁹⁸⁴

İskender, insan nefsinin yetisi olan maddî aklın ve bilmeleke aklın ölümlü olduğu düşüncesindedir. Düşünürlerle karşılaştırdığımızda Themistius, Kindî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e göre insanî akıl ölümsüzdür. Aristoteles, İskender ve İbn Bacce⁹⁸⁵ maddî aklın ölümlü olduğu noktasında hem fikir, kısmen bu düşünceye maddî akıl seviyesinde kalarak yetkinleşmemiş aklî yetiye sahip insanların yok olacağını söyleyen Fârâbî'yi de dahil edebiliriz, ancak Aristoteles, Fârâbî ve İbn Bacce'ye göre bilfiil akıl sahipleri ölümsüz, İskender'e göre ölümlüdür.

Ortaçağ felsefesinde ölümsüzlük problemi Platon, Aristoteles ve onun Helenistik yorumcuları İskender ve Themistius'un yorumları yanında, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd'ün nefis ve akıl anlayışları çerçevesinde ele alınıp işlenmiş ve zikredilen filozoflara göre ölümsüzlük anlayışının birden fazla açıklaması yapılmıştır.

Netice olarak filozoflar aklın ne olduğu ve yapısı üzerine tartışmışlardır. Bu konuda yüzyıllar süren ve halen de sürmekte olan tartışmalara karşın, ortak bir sonuca varılamamıştır. Tartışmalar bazen birbirinin tekrarı veya açılımından öteye gidememiştir. Ancak yer yer sonraki düşünürlerin öncekilerin düşüncelerine ilavelerde bulunduğu, öncekileri tamamladığı veya nakzettiği, bu nedenle de kendine ve kültürüne özgü akıllar silsilesi ortaya koyduğu da vakidir. Bu tartışmalarda yer alan filozofların başında Aristoteles, İskender, Themistius, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi isimler yer almaktadır.

Aristoteles, bilkuvve ve bilfiil varlık anlayışı gereği, *De Anima*'da açık ve net bir şekilde bilkuvve ve bilfiil olarak iki tarz aklın olduğunu ileri sürmüştür. Aristoteles'in en

⁹⁸² F. Rahman, age., s. 114.

⁹⁸³ Hyman, agm., s. 56-57.

⁹⁸⁴ Sarioğlu, age., s. 104. Mahmud Kasım İbn Rüşd'ün ferdi nefsin ölümsüzlüğü görüşünde olduğunu savunmuş, Renan, Hudaýrî, Ülken ise İbn Rüşd'ün ferdi nefsin küllî nefse katıldığını benimsediği görüşündedirler. Sarioğlu, age., s. 98- 104.

⁹⁸⁵ Bkz. Sarioğlu, age., s. 122.

önemli şarihi İskender ise ısrarla Aristoteles'i referans göstererek, maddî akıl, bilmeleke akıl ve faal akıl olarak üç çeşit aklın olduğunu, bilmeleke aklın bilfiil akıl olarak da ayrılabilceğini- buna göre insana ait maddî akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl olarak üç kısım akıl vardır- faal aklın ise Tanrı'yla özdeş olan ilâhî akıl olduğunu, aynı zamanda Tanrı'nın insanlarla ilgisini faal aklın işlevsel tarzları olan müstefâd akıl ve mufârik akılla sağladığını ifade etmiştir. Buna göre İskender'in Aristoteles'in akıl anlayışını değiştirdiğini, daha doğrusu Aristoteles'ten yola çıkarak kendine özgü bir akıl anlayışı ortaya koyduğunu ifade edebiliriz.

İlk İslam filozofu Kindî, Aristoteles ve İskender'den farklı bir terminoloji ile akli dört kısımda değerlendirmiştir; maddî akıl, bilfiil akıl (müstefâd akıl), beyânî akıl (zâhir akıl) ve faal akıl.⁹⁸⁶ İskender'le Kindî'nin akılların isimlendirilmeleri dışında içeriği ve fonksiyonları açısından benzerlikleri vardır. Zira İskender'in maddî aklı, Kindî'nin maddî aklına; bilmeleke aklı, bilfiil (müstefâd) aklına; bilfiil aklı beyânî akla; faal akıl ise faal aklına karşılık gelmektedir. Buna göre Kindî dört çeşit akıl olduğunu ileri sürmektedir. O halde Kindî iki çeşit akıl olduğunu söyleyen Aristoteles'ten mi yoksa içerik olarak dört çeşit akıl olduğunu ileri süren İskender'den mi etkilenmiştir?

Kindî, *Fi'l-Akl* adlı risalesinde Eflatun'un akıl hakkındaki görüşünün özü ve talebesi Aristoteles'in düşüncesi olarak aklın dört çeşit olduğunu vurgulamıştır. Akıl risalesinde, referans olarak Platon ve Aristoteles'in adından bahsetmiş, “Aristoteles'in bu konudaki görüşüdür” demiş, fakat İskender'in adından bahsetmemiştir. Ancak risalesinin sonunda başka düşünürlerden de faydalandığını ifade etmek için “akıl üzerine önceki bilgelerin görüşleri budur” diyerek risaleyi bitirmiştir.⁹⁸⁷

Kindî'nin “önceki bilginlerin görüşleri” derken kastının kim olduğuna baktığımızda, bu konuda Corbin, De Lacy, Goichon, Nasr, Fahri, Ülken ve el-Ehvani Kindî'nin akıl taksimi konusunda İskender'den etkilendiğini söylerken, Atiyeh ve Ebu Reyyan ise dörtlü akıl taksiminin esasta Aristoteles'te bulunduğunu ifade etmiştir. Adamson ise Kindî'nin Philoponus'tan etkilendiğini belirtmiştir.⁹⁸⁸

Ebu Reyyan'a göre Kindî, Aristoteles'in *De Anima* adlı kitabından istifa etmediği gibi, tercih edilen görüş, bu kitabı görmediği yönündedir. Bazen İslam Filozofları, kadim felsefeye ait metin olmadığı yerde özet veya şerhlerle yetinmişlerdir. Bu meyanda Kindî, Aristoteles'in *De Anima* adlı eseri üzerine yapılan bir şerh veya özetten bilgi edinmiş olabilir.⁹⁸⁹ Nitekim Kindî Aristoteles'i, Aristotelesçi İskender Afrodîsî'ye ilaveten Porphyry ve John Philoponus

⁹⁸⁶ Bkz. Kindî, *Akl Üzerine*, s. 259–261.

⁹⁸⁷ Kindî, agm., s. 259–26.

⁹⁸⁸ Corbin, age., s. 282–283.; Goichon, age., s. 28.; Fahri, age., s. 82–83.; Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 48.; El-Ehvani, agm., s. 46; Şulul, age., s. 121–122, 133.; Adamson, agm., s. 44.

⁹⁸⁹ Şulul, age., s. 106.

gibi Yeni-Platoncular tarafından Aristoteles üzerine yazılmış geniş şerh külliyyatının bazıları vasıtasıyla tanımıştır.⁹⁹⁰ Aristoteles'i referans olarak göstermiş ancak hangi eserinde ve ne kadar faydalandığına dair bir bilgi vermemiştir. Belki de İskender akıl konusunda Aristoteles'i referans gösterdiğinden Kindî de doğrudan ve ayrıca bilgilerinin güvenilirliğini de göstermek açısından Aristoteles'i referans göstermiştir. Yoksa İskender ve Kindî'nin *Fi'l-Akl* adlı risalelerini karşılaştırdığımızda Kindî'nin Aristoteles'ten değil, İskender'den etkilendiğini ifade edebiliriz.

Fârâbî'nin *Fi'l-Akl* adlı risalesi İskender'in *Fi'l-Akl* adlı risalesiyle başlayan, Kindî'nin *Fi'l-Akl* adlı risalesiyle devam eden ve Aristoteles'in *De Anima*'sından kaynaklanan uzun risaleler halkasına aittir. Fârâbî'nin bu risalesi türünün Arapçadaki en uzun ve şümullüsüdür.⁹⁹¹ Fârâbî, şerhlerinde İskender'in yorumunun çevirisini ve Kindî'nin risalesini temel almış, ancak metinleri kendi sisteminin ihtiyacına göre kullanmıştır.⁹⁹² Fârâbî, *De Anima*'daki akıl çeşitlerini maddî akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve faal akıl olmak üzere dört kısma ayırmıştır. İnsan aklının maddîlikten bilfiillığa geçişini ise akıllar nazariyesindeki onuncu akıl olan faal akılla açıklamıştır.⁹⁹³ İskender'in Fârâbî'deki yansımalarına bakınca, maddî akıl konusunda aynı terminoloji ve açıklamayı kullandıkları, fonksiyonel açıdan ise İskender'in bilmeleke aklı Fârâbî'nin bilfiil aklına benzemektedir.

Fârâbî'nin müstefâd akıl ve faal akıl anlayışı İskender'den farklıdır. Fârâbî'ye göre müstefâd akıl hemen hemen soyut akıllarla özdeştir ve insan bilgisi ve vahiy arasında bir rabıta görevi yüklenir. Bu anlayışla her ne kadar bu konuda Aristoteles'in *De Anima*'sının üçüncü bölümüne dayandığını söylese de müstefâd akıl kavramı Aristoteles'e yabancıdır, İskender Afrodisî ve Kindî'nin müstefâd akıl anlayışından da farklıdır; bu husus Fârâbî'nin tasavvufa eğiliminden yani dini kaygılardan kaynaklanabilir.⁹⁹⁴ Zira müstefâd aklı insanla vahiy arasında yerleştirmesi de bunun göstergesidir.

Fârâbî'ye göre faal akıl evrenin ilk nedeni değildir. Halbuki İskender'e göre faal akıl evrenin İlk Neden'idir. Buna göre, faal akıl fonksiyonunu icra etmek için ay-altı dünyanın maddesine ihtiyaç duyar, bu nedenle kendi kendine yeterli değildir. Halbuki evrenin nihai nedeni kendi kendine yeterlidir. İnsan aklı ile faal akıl arasındaki ilişki güneşle göz arasındaki ilişkiye benzer. Güneş, ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça göz, varlığa ait renkleri ve şekilleri algılayamadığı gibi, faal akıl da feyzini göndermedikçe hiçbir bilgi meydana gelmez. Faal akıl bizim dünyamıza en yakın olan ay feleğinin aklıdır. Dolayısıyla ay-altı âlemde

⁹⁹⁰ Adamson, agm., s. 42

⁹⁹¹ Fahri, age., s. 113

⁹⁹² Ülken, age., s. 54.

⁹⁹³ Bkz. Fârâbî, *Aklın Anlamları Üzerine*, s. 127-137.; Medkur, agm., s. 78-79.

⁹⁹⁴ Medkur, agm., s. 79.

meydana gelen fizikî, kimyevî ve biyolojik her türlü olayı faal akıl tayin etmektedir. Görüldüğü üzere Fârâbî, psikolojik aklın faaliyetini yani bilginin kaynağını kozmolojik akıllar teorisiyle açıklamaktadır ki, bu anlayışıyla o, Aristoteles ve İskender'den yaralanmakla birlikte, Plotinus'un düşüncesine daha yakın görünmektedir.⁹⁹⁵ Fârâbî, İskender'den faydalanmış olsa bile ondan farklı bir şekilde faal aklı ay-üstü alemin onuncu aklı ve ay-altı alemin oluş sebebi olarak kabul etmiştir.

Nitekim Corbin'e göre gerek faal akıl, gerek müstefâd akıl Fârâbî katında Aristoteles'in ve İskender'in düşüncelerinden daha başka bir şey ifade ederler. Bu da Aristoteles'in olmayıp ona isnat edilen *Theologie* adlı eserin etkisiyle meydana gelmiştir. Bu nedenle Fârâbî'nin faal akıl öğretisi Aristoteles ve İskender çizgisinden ziyade Yeni-Platoncu unsurlar ihtiva etmektedir.⁹⁹⁶ Görüldüğü üzere Fârâbî, bilkuvve aklı gözle, bilfiil aklı ise güneş ışığıyla kıyaslaması noktasında Aristoteles'le ve İskender'le aynı düşüncededir.⁹⁹⁷

İbn Sînâ, *Kitabü'l-İnsâf* adlı eserinde felsefî problemleri ele almış, filozofları batılilar ve doğrular diye ikiye ayırdıktan sonra, kendisini doğrular arasına koymuş ve “batılilar” dediği filozoflara hücum etmiştir. Batılı filozofların İskender Afrodisî, Themistius, John Philoponus olduğu, doğrulara gelince daha çok kendi felsefesinin kastedildiği söylenir.⁹⁹⁸ Nitekim Kutluer'e göre İbn Sînâ, İskender'i Aristoteles'i nefis ve aklın hakikati konusunda yanlış anlayan Peripatetik şarihler arasında saymıştır.⁹⁹⁹

Akl konusunda İbn Sînâ'nın görüşü Fârâbî'ninkine benzemekle beraber yine de önemli farklar mevcuttur. Nitekim Fârâbî gibi o da, akıllar arasında bir mertebe farkının bulunduğunu söyler, ancak insana ait aklı faal akla bağlı olarak beş kategoriye ayırır. Bunlar maddî akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve kutsi akıldır. Bütün akıllar faal akla, bilfiil akıl müstefâd akla, bilmeleke akıl bilfiil akla, heyûlânî akıl ise bilmeleke akla hizmet eder.¹⁰⁰⁰

Heyûlânî akıl, nefsin bilgi edinmede doğuştan sahip olduğu yetenektir. Bu güç gelişip olgunlaştığında faal aklın etkisiyle meleke halindeki akla dönüşür. Bilmeleke akıl mümkün akıldır. Bilfiil akıl kâtibin yazı yazabilir hale gelmiş olmasına tekabül eder. Ancak bilfiil akıl, bilmeleke akla nispetle bilfiil olarak isimlendirilebileceği gibi, kendisinden bir üst derecede bulunan akla nispetle kuvve halinde bulunur. Müstefâd akıl, fiilen düşündüğü gibi, düşündüğünü de düşünür. Müstefâd akıl, makulleri elde eder ve insan müstefâd akılla kendisi için takdir edilen yetkinliğe ulaşır.

⁹⁹⁵ Davidson, age., s. 65-67.; Kaya, agm., s. 24-25.

⁹⁹⁶ Corbin, age., s. 292

⁹⁹⁷ Bkz. Fârâbî, *Kitab-u Ara-i Ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, s. 102

⁹⁹⁸ Bkz. Ülken, age., s. 104.; Şehrazûrî, age., s. 181-182.

⁹⁹⁹ Bkz. Kutluer, age., s. 58.

¹⁰⁰⁰ Özden, age., s. 124.

Bilfiil akıl ile müstefâd akıl arasında birbirlerine benzer olmalarına rağmen fark vardır; makul suretler, bilfiil akılda saklı durumdadırlar. Fakat istediği zaman onları düşünebilir. Müstefâd akılda ise fiilen hazır bulunmaktadır. Müstefâd akıl “varlığa ait formların maddeden soyutlanarak bilgi şeklinde tam teşekkül etmiş halidir.” Müstefâd akılla insan nevi tamamlanır. Artık insanî nefis yüksek hakikatlerle ve ilâhî âlemle temas haline geçmiş demektir.

Kutsî akıl, vasıtasızca sezgi yoluyla bilme halidir. Bütün akıl derecelerinden yüksek bir mertebedir. Kutsî akıl bilgisini doğrudan doğruya faal akıldan almaktadır. İbn Sînâ kutsî akıl görüşünde sezgiye yer vermek suretiyle tasavvufî düşünceye geçmektedir. Hatta İbn Sînâ bunu aşarak kutsî akıl ile peygamberlik müessesesine ulaşmaktadır. Ayrıca İbn Sînâ kendisinin ifadesiyle bu teorisini *Kur’ân’ı Kerim’e* (Nur Suresi 35. âyet) dayandırmaktadır.¹⁰⁰¹ Önceki filozoflardan farklı olarak “kutsî akıl”dan söz ederek peygamberlerin mazhar olduğu vahyi bu bağlamda temellendirmektedir. Faal akıl ise özne ile nesnenin ilişkisi sonucunda bilgilerin zihinde belirgin hale gelmesine neden olur. Faal aklın yardımı olmaksızın beşeri akıl kendiliğinden bilgi üretemez.¹⁰⁰²

Görüldüğü üzere İskender’le İbn Sînâ’nın maddî akıl ve bilmeleke akıl hakkındaki düşünceleri birbirine benzemekle birlikte, bilfiil akıl, müstefâd akıl, kutsî akıl ve faal akıl hakkındaki görüşleri birbirinden oldukça farklıdır.

İbn Sînâ özellikle geç dönem Yunan doktrininin benimsediği düşünce faaliyetinde özne ve nesnenin mutlak aynılığı şeklindeki genel görüşü reddeder. Fikirler birbirini özlediğinden normal bilinç halinde eğer zihin bir nesne ile özdeşleşirse nasıl olur da diğer biriyle de özdeşleşebilir? diye sorar. Bu çerçevede İbn Sînâ, Porphyry’yi onun mistik ve şiirsel hükümlerinden dolayı paylar. Bu doktrinin pek çoğu Yeni-Platoncu olan aşırı taraftarları olduğu gibi İskender Afrodîsî gibi ılımlı temsilcilerinin de bulunduğu düşünüldüğünde, İbn Sînâ’nın neden yalnızca Plotinus’un talebesini seçtiği pek açık değildir.¹⁰⁰³

İbn Rüşd’e göre akıl maddî akıl ve faal akıl olmak üzere ikiye ayrılır. Maddî akıl; insana özgü olarak hayal gücüyle birlikte bulunup onu diğer canlıların hayal gücünden ayıran bir istidât ile onunla ilişkili ve her an fiil alanına çıkmaya hazır durumdaki akıldan oluşmaktadır. Bu noktada heyûlânî aklın bir boyutunu istidât, bir boyutunu da istidâdın dayanağı olan nefsin hayal gücü ve hayali suretler oluşturmaktadır. Hayali suretler, maddî aklın dayanağı, bir bakıma da bilinen heyûlânî aklın muharriki konumundadır. Duyu ile

¹⁰⁰¹ Bkz. Özden, age., s. 122–125.

¹⁰⁰² Kaya, agm., s. 25.; Özden, age., s. 135.; Sanoğlu, age., s. 122.

¹⁰⁰³ F. Rahman, age., s. 115.

duyulur nesne arasındaki ilişki maddî akılla hayali suretler arasında da vardır. Ancak hayali suretler istidât olması bakımından maddî akıllı fiil alanına çıkarma konusunda yetersiz kalır ve bir başka şeyin yardımına ihtiyaç duyar ki o da faal akıldır.¹⁰⁰⁴ Akıl konusunda İbn Rüşd'ün bilkuvve akıllı istidât olarak yorumlaması dışında, İskender'le Themistius'un görüşlerini uzlaştırmaya çalıştığı, ancak daha ziyade Themistius'un yolundan gittiği görülmektedir.¹⁰⁰⁵

Genel olarak ifade edersek akıl öğretileri Aristoteles'ten başlayarak İskender, Themistius, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün akıl öğretileriyle devam etmiştir. Bu filozoflar akıl konusunu Aristoteles'in ortaya koyduğu madde-form ve bilkuvve- bilfiil varlık taksimine göre ele almışlardır. İskender, akıl konusunda kendine özgü düşüncelere sahiptir. Elimizdeki eserlere göre ondan önce kimse Aristoteles'in akıllı dört kısma ayırdığını ifade etmemiştir. Buna göre birbirlerinin birebir kopyası olmasalar da hatta ayrıntı da büyük ölçüde farklılaşsalar da İbn Rüşd hariç Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın devam ettirdiği akıl tasniflerinin başlatıcısıdır.

¹⁰⁰⁴ Sarioğlu, age., s. 124–125

¹⁰⁰⁵ Boer, age., s. 227.; Ülken, Hilmi Ziya, *İbn Rüşd*, MEB Basımevi, İstanbul 1951 s. 33.

SONUÇ

İskender Afrodîsî, doğa felsefesi ve ahlak felsefesi konularında Aristoteles'in düşüncelerini izlemiş, mantık konusunda onun düşüncelerine bazı ilavelerde ve düzenlemelerde bulunmuş, konumuz olan metafizik alanında ise Aristoteles'i takip ettiği görüşleri olmakla birlikte, Tanrı ve akıl konusunda kendine özgü düşünceler de ortaya koymuştur. Ayrıca Aristoteles'in metafizikle ilgili düşüncelerini yorumlayarak onun düşüncelerinin anlaşılmasını sağlamakla birlikte, milattan sonraki ilk evrelerde unutilan ve bir hayli sönük olan Aristoteles'in metafiziğe ait görüşlerinin yeniden gündeme gelmesini de sağlamıştır.

İskender, metafizik konusunda Platon'u ve Aristoteles'i uzlaştırma çabasına girmemiş, Aristocu bir düşünür olarak sadece Aristoteles'in Platon'la benzer düşündüğü noktalarda Platon'dan yararlanmıştır. Bu nedenle İskender metafizikle ilgili düşüncelerinde Yeni-Platoncu değil, *Yeni-Aristocu*'dur. Nitekim o, Tanrı'nın nefis olduğu, insan nefsinin bedeninden önce var olduğu konusunda Platon'u değil, Aristoteles'i takip etmiştir.

İskender, Tanrı'nın bilgisi konusunda Aristoteles gibi Tanrı'nın sadece kendisini düşündüğünü ifade ederken, Tanrı'nın varlıklarla ilgisiz olduğuna dair ileri sürülen Aristocu düşünceyi benimsemiş, ancak Faal Akıl anlayışıyla ve *inâyet* düşüncesiyle bu düşünceyi aşmaya çalışmış, bir anlamda Tanrı'nın insanlarla ilgisini kurmak istemiştir. Nitekim Aristoteles, inayet anlayışına sahip değilken, İskender, Tanrı'nın inayet sahibi olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Tanrı, insanlardaki bilkuvve akıllı bilfiil akıl haline dönüştürmek suretiyle insanlarla irtibatı sağlamıştır. Bu irtibat aşk yoluyla gerçekleşmiştir. Bu nedenle insanlarla ilgisi olayan Aşkın Tanrı'nın ilgisi en mantıklı şekilde metafiziksel aşkla açıklanabilmektedir. Aslında Aristoteles'te de aşk yoluyla insanlarla bir ilişki mevcuttur. Ancak bu ilişkinin yönü insandan Tanrı'ya doğrudur. İskender ise aklın kuvve halinden fiil haline geçişiyle farklı bir açıdan Tanrı'nın insanlarla yakın ilişkisinden bahsetmiştir. Buna göre Tanrı-insan arasındaki ilişkinin yönü hem insandan Tanrı'ya metafizik aşkla, hem de Tanrı'dan insana doğru akıl vasıtasıyla sağlanmaktadır.

Faal Akıl konusuyla ilgili olarak Aristoteles'e göre Tanrı, insanla hiçbir surette ilgili değilken, İskender'in Tanrı'sı potansiyel akıllı fiil haline dönüştürerek insanla ilgi kurabilmektedir. Ayrıca Faal Akıl'ın işleyiş tarzları olan müstefad akıl ve mufarık akılla Tanrı devamlı olarak insanla ilişki kurabilmektedir. Bu da Aristoteles'te insandan tamamen uzak olan Tanrı anlayışını, kısmen insanla ilişki kuran Tanrı anlayışına yakınlaştırmaktadır. Ancak buna rağmen İskender'in Tanrı'nın *sadece kendisini bilmesi* hususunda ısrar etmesi felsefî anlayışı içerisinde tutarlı görünmemektedir.

Aristoteles, Tanrı'nın İlk Akıl, Tam Fiil ve Fail olduğunu ısrarla vurgulamasına rağmen, insana ait faal akılla tanrısal faal akıl birbirinden ayırmıştır. İskender ise insana ait faal akılla metafiziksel anlamdaki faal akıl aynı varlık olarak yani Tanrı olarak kabul etmiştir. Bu çerçevede İskender'in Faal Akıl konusunu Aristoteles'ten farklı bir düzlemde değerlendirdiğini ifade edebiliriz. Faal Akıl tanrısal akıl olduğundan neftsen bir parça olmadığı gibi başkasına da muhtaç olmayan bir tözdür. Bu nedenle de ölümsüzdür.

İskender, Aristoteles'in maddî akıl ve faal akıl olarak ikiye ayırdığı teorik akıl, öncelikle insanî akıl ve tanrısal akıl olmak üzere ikiye ayırmıştır. İnsan aklının geçirdiği aşamaları Aristoteles'ten farklı olarak maddî akıl, bilmeleke akıl ve bilfiil akıl olarak ele almıştır. Aristoteles'te ise insan aklının bilmeleke akıl ve bilfiil akıl seviyesi görülmemektedir.

İnsanın ölümden sonra nefsinin veya aklının ne olacağı hususunda Aristoteles, maddî akıl ölümlü, faal akıl ölümsüz kabul etmiş, İskender ise insanî aklın soyut form olmakla birlikte beden gibi ölümlü olduğunu, tanrısal aklın ise ölümsüz olduğunu ortaya koymuştur.

Aristoteles, açıkça insanî akıl ikiye ayırmıştır. İskender ise Aristoteles'i referans aldığını ifade etmekle birlikte Aristoteles'te mevcut olmayan farklı bir akıl tasnifi ortaya koymuştur. Akıl konusunda İslam filozoflarının düşüncelerini incelediğimizde, Kindî örneğinde görüldüğü üzere, onlar İskender'in düşüncelerini birebir örnek almasalar da en azından dikkate aldıklarını ifade edebiliriz. Ancak bazı yazarların ifade ettiği gibi, sadece bu yansımayı dikkate alarak İslam felsefesini İskender'in şerhlerinin yansıması olarak görmek yanlıştır.

İskender'in metafizik düşüncesiyle İslam filozoflarının düşünce örüntülerini karşılaştırdığımızda önemli farklılık; İskender, sadece Aristoteles'ten ve Aristoteles'le uyum sağladığı noktalarda Platon'dan yararlanırken, İslam filozofları İskender'le birlikte Platon'dan, Aristoteles'ten, Yeni-Platonculuktan ve yer yer Stoacılıktan yararlanmışlardır. Ayrıca çok önemli bir kaynak olarak Kur'an-ı Kerim'den de yararlanmışlardır. Bu husus, İskender'le İslam filozoflarının metafizik bağlamda düşünce farklılıklarını ve İskender'in düşüncelerine ilaveten kültürüne ve zamanına has birçok felsefî problemle yüzleştikleri gerçeğini ortaya çıkarır. Bu da İslam filozoflarının İskender'in düşüncelerinden yararlanmakla birlikte, onun kopyası olmayıp kendilerine ve kültürlerine özgü düşünceler ürettiğini gösterir. Bu nedenle İskender'in Aristoteles'ten farklı olarak metafizik konusunda kendine özgü yönleri olduğu gibi, İslam filozoflarının da İskender'den farklı olarak kendine özgü yönleri mevcuttur. Öyle ki İslam filozofları, İskender'in kendine özgü düşünceleri olan Tanrı'nın töz

olarak kabul edilmesi, Tanrısal bilgi, inâyet ve akıl meselelerinde ondan daha farklı çözümler ortaya koymuşlardır.

İslam felsefesinin özgünlüğü ve insanlık düşüncesine olan katkısı, İskender'in Aristoteles felsefesine yaptığı gibi, -İslam filozoflarının da akıl konusunda yaptığı katkıları dikkate aldığımızda- Antik Yunan ve Helenistik düşünürlerce ortaya atılmış teori ve görüşlere yaptıkları yeni ilavelerde görülür. Nasıl ki İskender, kendine özgü düşüncelerinden dolayı kendine özgü bir filozof sayılıyorsa, İslam filozofları da sadece Antikçağ felsefesinin aktarıcısı değil, aynı zamanda her biri kendine özgü birer filozof sayılır. Buna en güzel örnek olarak Aristoteles'in *De Anima*'sından kaynaklanan ve İskender'in *Fi'l-Akl* adlı risalesiyle devam eden Themistius'un, Kindî'nin ve Fârâbî'nin devam ettirdiği akıl risaleleri geleneğini ve akıl konusuna İslam filozoflarının kültürlerine özgü katkılarını ifade edebiliriz.

İskender'in metafizikle ilgili eserlerinde güzellik kaygısı olmadığı gibi, üslup kusurları ve düşünce tekrarları çok sayıdadır. Bu husus düşüncelerinin öğrencileri tarafından bir araya getirildiğine dair ortaya atılan savı güçlendirdiği gibi, diğer taraftan nefis-beden ilişkisi konusunda olduğu gibi meselenenin anlaşılmasını da zorlaştırmıştır.

KAYNAKÇA

1. Kendi Eserleri

AFRUDÎSÎ, İskender, *Fî Ennehû kad Yümkinü en Yeltezze'l-Mültezzü ve Yahzenehû Mean ala Ra'yi Aristû*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıryyeti, Kahire 1947.

....., *Fî Enne'l-Kevne izâ (istehale) İstehâle min Zıddihî eydan ala Ra'yi Aristu*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıryyeti, Kahire 1947.

....., *Fî Enne'l-Kuvvete'l-Vâhidete Yümkinü en Tekûne Kâbiletên li'l-Ezdâdi Cemîan alâ Ra'yi Aristûtâlîs*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıryyeti, Kahire 1947.

....., *Fî İsbâti's-Sûreti'r-Rûhâniyyeti'lletî lâ Heyûlâ lehâ*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıryyeti, Kahire 1947.

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

....., *Mebâdiü'l-Küll*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıryyeti, Kahire 1947.

....., *Fî İnikâsi'l-Mukaddemât*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

....., *Fi'l-Akl ala Ra'yi Aristûtâlîs*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

....., *Fi Enne'l-Heyûlâ Gayru'l-Cinsi ve fîmâ Yeşterikâni ve Yefterikâni*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

....., *Fi'l-Ezdâdi ve Ennehâ Evâilü'l-Eşyâ-i alâ Ra'yi Aristu*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

....., *Fi'l-Heyûlâ ve Ennehâ Mef'ûletün*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

....., *Fi'l-İstidâât*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

....., *Fi'l-Mâddeti ve'l-Ademi ve'l-Kevni ve Halli Mes'eleti Ünâsin Mine'l-Kudemâi Ebtalû bihâ'l-Kevne min Kitâbi Aristû fî Sem'ıl-Kiyân*, Çev. Abdurrahman Bedevî,

Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

....., *Fî Tesbîti'l-İlleti'l-Ûlâ*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

....., *Fi'z-Zaman*, Çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

APHRODISIAS, Alexander, *De Anima*, Tr. A. P. Fotinis, University Press of America, USA 1980.

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

....., *Ethical Promlems*, Tr. R. W. Sharples, Cornell University Press, Duckworth and Ithaca, London 1990.

....., *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*, Tr. with notes W.E. Dooley & A. Madigan, Richard Sorabji (Gen. Ed.), Cornell University Press, Duckworth and Ithaca, London 1992.

....., *On Aristotle's Metaphysics 4*, Tr. with notes A Madigan; Richard Sorabji (Gen. Ed.), Duckworth and Ithaca: Cornell University Press, London 1993.

....., *On Aristotle's Metaphysics 5*. Tr. with notes W. E. Dooley,; Richard Sorabji (Gen. Ed.), Duckworth and Ithaca: Cornell University Press, London 1993.

....., *On Fate*, Tr. R. W. Sharples, Duckworth. Classical, Medieval and Renaissance Editions, London 2003.

....., *Supplement to on the Soul*, Tr. R. W. Sharples, Duckworth and Ithaca: Cornell University Press, London 2004.

2. Diğer Eserler

ADAMSON, Peter and TAYLOR, Richard C., *İslam Felsefesine Giriş*, Çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Y., İstanbul 2007.

ADAMSON, Peter, *Kindî ve Yunan Felsefe Geleneğinin Kabulü*, Ed. Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Y., İstanbul 2007.

ALPER, Ömer Mahir, İbn Sînâ, İSAM Y., İstanbul 2008.

ALTINTAŞ, Hayranî, *İbn Sînâ Metafizikiği*, KBY., 2.Basım, Ankara 2002.

ARİSTOTELES, *Kategoriyalar*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Y., Ankara 1947.

....., *Önerme*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Y., Ankara 1947.

....., *Birinci Analitikler*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Y., Ankara 1950.

-, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Y., 2. Basım, İstanbul 1996.
-, *Gökyüzü Üzerine*, Çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Y., Ankara 1997.
-, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Y., İstanbul 2000.
-, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, YKY., İstanbul 2001.
-, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, BilgeSu Y., Ankara 2007.
- ARKAN, Atilla, *Klasik Eser (De Anima) Okuyucusu ve Şarihi Olarak İbn Rüşd*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.12. Sakarya 2005.
- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Y., 6. Basım, Ankara 2002.
-, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2006.
-, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2007.
-, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2008.
- ASTER, Ernst Von, *Felsefe Tarihi*, Çev. Vural Okur, İm Y., 2. Basım, İstanbul 2000.
- ATADEMİR, Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.
- ATAY, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, KBY., Ankara 2001.
-, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, KBY., Ankara 2001.
- ATIYEH, George N., *Al-Kindî; The Philosopher of the Arabs*, Rawalpindi: İslamic Research Institute, Pakistan 1966.
- AYDIN, İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Y., İstanbul 2000.
- AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Y., 6. Basım, Ankara 1997.
- AYDINLI, Yaşar, *Fârâbî*, İSAM Y., İstanbul 2008.
- AYDINLI, Yaşar ve ŞİMŞEK, Oya, *İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.17, S.1. Bursa 2008.
- BAYLADI, Derman, *Felsefenin Beşiği Anadolu*, Say Y., İstanbul 2007.
- BAYRAKTAR, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, AÜİF Y., Ankara 1988.
- BEDEVÎ, Abdurrahman, *Aristu Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıriyyeti, Kahire 1947.
-, *La Tranmission de la Philophie Grecque Aumonde Arabe*, Vrin, Paris 1968.
-, *Şurûhun alâ Aristû Mefkûdetün fil-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.
-, *Miskeveyh*, Çev. Kasım Turhan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed. M.M. Şerif, Türkçe Baskının Ed. Mustafa Armağan, İnsan Y., c.2. İstanbul 1990.

....., *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü*, Çev. Muharrem Tan, İz Y., İstanbul 2002.

BİRAND, Kamran, *İlk Çağ felsefesi Tarihi*, AÜİF Y., 3. Basım, Ankara 1987.

BLACK, Deborah L., *Psikoloji; Nefs ve Akıl*, Ed. Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Y., İstanbul 2007.

BOER, T. J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, Anka Y., 2. Basım, İstanbul 2001.

BOLAY, M. Naci, *İbn Sînâ Mantığında Önergeler*, MEB Y., İstanbul 1994.

BOLAY, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kalem Y., İstanbul 1980.

CALVERELY, E. E., “Nefs” Mad., *İslam Ansiklopedisi*, MEB Y., c. 9. İstanbul 1964.

CEVİZCİ, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Y., Bursa 2001.

CİHAN, A. Kamil, *İbn Sînâ ve Estetik*, Beyaz Kule Y., İstanbul 2009.

COPLESTON, Frederick, *Felsefe Tarihi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Y., c.1. İstanbul 1995.

....., *Helenistik Felsefe*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Y., İstanbul 1996.

CORBİN, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Y., 2. Basım, İstanbul 1994.

ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, *Ahlak Tarihinde Görüşler*, AÜİF Y., Ankara 1984.

DAVIDSON, Herbert A., *Al-Fârâbî, Avicenna, Averroes On Intellect*, Oxford University Press, New York 1992.

DEMİR, Remzi, *Philosophia Ottomanica*, Lotus Y., c. 2. Ankara 2005.

DRUART, Therese-Anne, *Metafizik*, Ed. Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Y., İstanbul 2007.

D., J. M. “*Commentaries on Aristotle*” Maddesi, Gen. Ed.; Robert Audi, The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge University Press, Second Edition, London 1999.

D'ANCONA, Cristina, *Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras; Tercüme Edilen Yeni – Eflatunculuk*, Ed. Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Y., İstanbul 2007.

EBBESEN, Sten, *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi*, E. J. Brill, Leiden 1981.

EBÛ RÎDE, Muhammed Abdü'l-Hâdî, *Resâilü'l-Kindî*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1950.

EL-EHVANÎ, Ahmed Fuad, *Kindî*, Çev. Osman Bilen, Ed. M.M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe Baskının Ed. Mustafa Armağan, İnsan Y., c.2, İstanbul 1990.

EFLATUN, *Timaios*, (*Batı ve İslam Dünyasında Eflatun'un Timaios'u*), Fahrettin Olguner, Konya 1990.

ERDEM, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-Er Y., Konya 1999.

....., *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Y., Konya 2000.

FAHRÎ, Macid, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Y., İstanbul 1992.

....., *İslam Ahlak Teorileri*, Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Y., İstanbul 2004.

FÂRÂBÎ, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler (Fusûlü'l-Medenî)* Giriş ve Notlarla Nşr. D.M. Dunlop, Çev. Hanifi Özcan, DEÜ Y., İzmir 1987.

....., *Kitab-u Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâdila*, Nşr. Albert Nasri Nader, Beyrut 1991.

....., *Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbîh alâ Sebîli's-Sa'âde)* Çev. Hanifi Özcan, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1993.

....., *Aklın Anlamları Üzerine (Fi Me'ani'l-Akl)*, Çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003.

....., Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması (*Kitâbü'l-Cem beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtûn el-ilâhi ve Aristûtâlîs*), Çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003.

....., *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-Mesâil)*, Çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003.

FİNNEGAN, John, *Texte Arabe du Peri Nou*, Ed. Fuat Sezgin, *Alexander of Aphrodisias in the Arabic Tradition*, İslamic Philosophy, Strauss Offsetdruck, Volume 101, Frankfurt am Main 2000.

FLANNERY, Kevin L., *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, Ed. J. Mansfeld and D.T. Runia and J.C.M. Van Winden, *Philosophia Antiqua*, Volume LXII, Brill-Leiden-Boston-Köln 1995.

GAZALÎ, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Bekir Sadak, Ahsen Y., İstanbul 2002.

GENEQUAND, Charles, *İbn Rüşd's Metaphysics*, Ed. Hans Daiber, *Islamic Philosophy and Theology*, Photomechanical Reprint, Volume 1, Leiden-E.J. Brill 1986.

....., *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, Ed. H. Daiber and D. Pingree, *İslamic Philosophy Theology and Science*, Volume XLIV. Brill-Leiden-Boston-Köln 2001.

GİLSON, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Mehmet Aydın, İstiklal Matbaası, İzmir 1986.

GOİCHONN, A. M., *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri*, Çev. İsmail Yakıt, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1993.

GUTAS, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, Der. ve Çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Y., İstanbul 2004.

HARVEY, Steven, *İslam Felsefesi ve Yahudi Felsefesi*, Ed. Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Y., İstanbul 2007.

HONER, Stanley M., and HUNT, Thomas C., and OKHOLM, Dennis L., *Felsefeye Çağrı*, Çev. Hasan Ünder, İmge Kitabevi Y., 2. Basım, İstanbul 2003.

HYMAN, Arthur, *İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler*, Çev. Atila Arkan, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi S. 6. Sakarya 2002.

İBN CÜLCÜL, *Tabakatü'l-Etubbâ vel-Hükemâ* Nşr. Fuad Seyyid, Kahire 1955.

İBN EBİ USEYBİA, *Uyûn el-Enbâ fî Tabakat el-Etubbâ*, Vehbiyye Matbaası, c.1. Kahire 1882.

İBN FÂTİK, *Muhtâru'l-Hikem ve Mehâsinü'l-Kelîm*, Nşr. Abdurrahman Bedevi, Beyrut 1980.

İBN NEDİM, *el-Fihrist*, Düzenleyen ve Notlandıran: Şeyh İbrahim Ramazan, Daru'l-Marifet, Beyrut 1994.

İBN RÜŞD, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a*, Nşr. M. Bouyges, Beyrut 1973.

....., *Tehafütü't-Tehafüt*, Thk. Süleyman Dünya, c. I-II. Kahire 1980.

....., *Faal Akıl Cisimle İçice Bulunan Heyûlânî Akılla İttisal Eder mi?* Çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003.

....., *Metafizik Şerhi*, Çev. Muhittin Macit, Litera Y., İstanbul 2004.

....., *Psikoloji Şerhi (Telhîsu Kitâbi'n-Nefs)* Çev. Atilla Arkan, Litera Y., İstanbul 2007.

İBN SÎNA, *Ahvalu'n-Nefs*, Thk. ve Nşr. Ahmed Fuad el-Ehvanî, Mısır 1952.

....., *Fî Mâhiyeti'l-Işk*, Çev. Ahmet Ateş, İstanbul 1953.

....., *Metafizik I*, Çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker, Litera Y., İstanbul 2004.

İBNÜ'L-KİFTÎ, *İhbarü'l-Ulema bi Ahbari'l-Hükema*, Saadet Matbaası, Mısır H. 1326.

KARLIĞA, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi*, Litera Y., İstanbul 2004.

KAYA, Mahmut, *Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Y., İstanbul 1983.

....., *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı*, Felsefe Arkivi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1994.

....., “İskender Afrodisî” Mad., TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Y. c. 22. İstanbul 2002.

....., *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003.

....., *Kindî (Felsefî Risaleler)* Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006.

KİNDÎ, *Akl Üzerine (Fi'l-Akl)*, Çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006.

....., *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde Buna Duyulan İhtiyaç Konusunda (Fî Kemmiyyeti Kütübi Aristûtâlîs ve mâ Yuhtâcu İleyhi fî Tahsîli'l-Felsefe)*, Çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006.

....., *Beş Terim Üzerine (Kitâbü'l-Cevâhiri'l-Hamse)* Çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006.

....., *Cisimsiz Cevherler Üzerine (Fi Ennehû Tücedu Cevâhiru lâ Ecsam)* Çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006.

....., *İlk Felsefe Üzerine (Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ)* Çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006.

....., *Nefs Üzerine (Fi'n-Nefs)*, Çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006.

....., *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine (Kitâb fî'l-İbâne ani'l-leti'l-Fâ'ileti'l-Karîbe li'l-Kevni ve'l-Fesâd)*, Çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006.

KNEALE, William and Martha, *The Development of Logic*, Oxford University Press, New York 1984.

KUTLUER, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Y., İstanbul 1996.

....., *Felsefe Tasavvuru*, İz Y., 2. Basım, İstanbul 2001.

KÜYEL, Mübahat Türker, *Fârâbî'nin Şera'itü'l-Yakînî*, Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, (1963'ten Ayrı Basım) c.1. Ankara 1984.

LEAMAN, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, Rey Y., Kayseri 1992.

LLOYD, A.C., “Alexander of Aphrodisias” Maddesi, Ed. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, Mucmillan Reference, c.1. New York 1996.

LYNCH, John P., *Aristotle's school; A Study of a Greek Educational Institution*. Berkley- Los Angeles, London 1972.

MACÎT, Muhittin, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, Litera Y., İstanbul 2006.

MEDKUR, İbrahim, *Fârâbî*, Çev. Osman Bilen, Ed. M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe Baskının Ed. Mustafa Armağan, İnsan Y., c.2. İstanbul 1990.

MUHAKKİK, Mehdi, *İslam Dünyasında Felsefe ve Kurtuba ve İsfahan Konferansının Düzenlenmesinin Gerekliliği*, Name-i Aşina Dergisi, Y. 2. S. 4, Ankara 2002.

EN-NEŞŞÂR, Ali Sami, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan Y. c.1. İstanbul 1999.

ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, AÜİF Y., 2. Basım, Ankara 1974.

ÖZDEN, H. Ömer, *İbn Sînâ-Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergah Y., İstanbul 1996.

PLATON, *Timaios*, Çev. Erol Güney, Lütfi Ay, MEB Y., İstanbul 1989.

....., *Phaidon*, Çev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi Ragıp Atademir, MEB Y. İstanbul 1989.

....., *Phaidros*, Çev. Hamdi Akverdi, MEB Y., İstanbul 1997.

....., *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Y., 18. Basım, İstanbul 2009.

RAHMAN, Fazlur, *İbn Sînâ*, Çev. Osman Bilen, Ed. M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe Baskının Ed. Mustafa Armağan, İnsan Y., c. 2. İstanbul 1990.

RESCHER, Nicholes, *Studies in The History of Arabic Logic*, Pittsburg 1963.

ROSS, David, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kavasoglu, Zerrin Kurtoglu, Kabalcı Y., İstanbul 2002.

SARIOĞLU, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006.

SCHROEDER, F. M. & TODD, R. B., *Two Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle's De Anima 3.4-8*. Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1990.

SHARPLES, R. W., *Alexander of Aphrodisias; Scholasticism and Innovation*, In W. Haase (ed.) *ANRW Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 1987.

....., *Appendix; The Commentators and Introduction, Alexander of Aphrodisias; Ethical Promlems*, Cornell University Press, London 1990.

....., *Appendix; The Commentators and Introduction, Alexander of Aphrodisias; Ethical Promlems*, Cornell University Press, London 1990.

....., *Quaestiones*, Cornell University Press, Duckworth, Ithaca and London 1992.

....., *Introduction, Alexander of Aphrodisias; Supplement to on the Soul*, Cornell University Press, Duckworth, Ithaca and London 2004.

STREET, Tony, *Arabic Logic, Handbook of the History of Logic*, Ed. Dov M. Gabbay, John Woods, Elseiver, c.1. North Holland 2004.

SUNAR, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, AÜİF Y., Ankara 1977.

ŞEHRAZÛRÎ, Şemseddin, *Târîhu'l- Hükemâ; Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh*, Thk. Abdülkerim Ebu Şüveyrib, Camiatü'd-Da'veti'l-İslamiyyeti'l-Alemiyye, Trablus 1988.

ŞULUL, Cevher, *Kindî Metafiziği*, İnsan Y., İstanbul 2003.

TAŞ, İsmail, *Sovyetler Döneminde Bir İslam Felsefecisi Olarak M. M. Hayrullaev ve Görüşleri*, Dini Araştırmalar, Motif Y., c. 5. S. 14. Ankara 2002.

....., *Ebu Süleyman es-Sicistanî ve Felsefesi*, Kömen Y., Konya 2006.

TAYLAN, Necip, *Mantık*, Marifet Y., İstanbul 1996.

....., *Anahatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları- Temsilcileri- Tesirleri*, Ensar Neşriyat, 4. Basım, İstanbul 1997.

TAYLOR, Richard C., *İbn Rüşd: Dini Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefi Düşünce*, Ed. Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Y., İstanbul 2007.

THİLLY, Frank, *Felsefe Tarihi*, Çev: İbrahim Şener, Kitap Bir Y., İstanbul 1995.

TİMUÇİN, Afşar, *Düşünce Tarihi I*, Bulut Y., 3. Basım, İstanbul 2000.

....., *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Y., 4.Basım, İstanbul 2000.

TODD, Robert B., *Aphrodisias of Alexander On Stoic Physics*, E.J. Brill, Leiden 1976.

TRİCOT, John, *Giriş ve Bibliyografya*, Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Y., 2. Basım, İstanbul 1996.

....., *Ruh Üzerine*, Aristoteles, Çev. Zeki Özcan, Alfa Y., İstanbul 2000.

TURHAN, Kasım, *İnayet Mad.*, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2000.

UYSAL, Enver, *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Y., Bursa 2007.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942.

....., *İbn Rüşd*, MEB., İstanbul 1951.

....., *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Y., İstanbul 1997.

....., *İslam Felsefesi*, Ülken Y., İstanbul 1998.

VORLANDER, Karl, *Felsefe Tarihi*, Çev. Mehmed İzzet, İz Y., İstanbul 1927.

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Y., 5. Basım, İstanbul 1998.

WISNOVSKY, Robert, *İbn Sînâ ve İbn Sînâcî Gelenek*, Ed. Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Y., İstanbul 2007.

ZELLER, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Y., 2. Basım, İstanbul 2008.



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Özgeçmiş

Adı Soyadı:	Kamil SARITAŞ			
Doğum Yeri:	Emirdağ/ AFYONKARAHİSAR			
Doğum Tarihi:	15.05.1976			
Medeni Durumu:	Evli			
Öğrenim Durumu				
Derece	Okulun Adı	Program	Yer	Yıl
Lisans	Dokuz Eylül Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	İZMİR	1995–2000
Yüksek Lisans	Selçuk Üniversitesi	İslam Felsefesi	KONYA	2001–2004
Bildiği Yabancı Diller:	İngilizce, Arapça			
Bilimsel Etkinlikleri	Tasavvuf Felsefesi Açısından Abdurrahim Karahisari’nin Fikirleri (Yüksek Lisans Tezi)			
İş Deneyimi:	8 yıldır Diyanet İşleri Başkanlığı’nda çalışıyorum. 2010 yılı Ramazan Ayında Din Görevlisi olarak bir aylığına Kazakistan’a gittim.			
Aldığı Ödüller:	Hafızlık alanında Emirdağ 1.ligim Afyonkarahisar 3.lüğüm var.			
Hakkımda bilgi almak için önerebileceğim şahıslar:	Doç Dr. İsmail TAŞ Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ			
Tel:	0530 346 2012			
E-Posta:	saritaskamil@hotmail.com			
Adres	Güneysaray Köyü Emirdağ Afyonkarahisar			