

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE BÖLÜMÜ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**ARİSTOTELES *FİZİK* I. KİTAP
VE İBN BÂCCE’NİN ŞERHİ**

Ömer DOĞAN

2501180212

TEZ DANIŞMAN

Prof. Dr. Yücel YÜKSEL

Doç. Dr. Cahid ŞENEL

İSTANBUL – 2022

ÖZ

ARİSTOTELES *FİZİK* I. KİTAP VE İBN BÂCCE’NİN ŞERHİ

ÖMER DOĞAN

Aristoteles’in yöntemi gereği *Fizik*’in birinci kitabı en genel konuları kapsamaktadır. Onun bilmek için ilkeleri nedenleri ve temel öğeleri kavramak gerektiği şeklindeki açıklaması, ilk madde, oluş-bozuluş, imkân-mümkün, madde-sûret ve dört neden gibi konuları da kuşatmaktadır. İbn Bâcce’nin şerhi olan *Şerhu’s-Simâ* ‘birinci kitapta ise bilmek için daha çok ‘sanat’ ve ‘teorik’ kavramlarının öne çıktığı görülmektedir. İbn Bâcce birçok konuda izinden gittiği Aristoteles’ten birinci kitaptaki fizik-metafizik ayrımında farklılaşmaktadır. Aristoteles’in açıklamalarında daha çok metafizik ön plandayken İbn Bâcce’nin ifadelerinde ise fizik daha ön plandadır.

Anahtar Kavramlar: Aristoteles, İbn Bâcce, fizik, ilke, neden, temel öğe, sanat, teori.

ABSTRACT

ARISTOTLE PHYSICS I. BOOK AND IBN BÂCCE'S COMMENTARY

ÖMER DOĞAN

As required by Aristotle's method, the first book of Physics covers the most general topics. His explanation that it is necessary to grasp the principles, causes and basic elements in order to know also encompasses subjects such as the first matter, formation-decay, possibility-possible, matter-form and four causes. In Sharhu's Sima, which is the first book of commentary by Ibn Bâcce, it is seen that the concepts of 'art' and 'theoretical' stand out in order to know. Ibn Bâcce differs from Aristotle, which he followed in many subjects, about the physics-metaphysics distinction in the first book. While metaphysics is at the forefront in Aristotle's statements, physics is more ahead in Ibn Bâcce's statements.

Keywords: Aristotle, Ibn Bâcce, physics, principle, reason, basic element, art, theory.

ÖNSÖZ

Felsefesinin merkezinde Aristoteles olan ve özellikle İbn Rüşd'e (ö.1198) öncülük eden İbn Bâcce (ö. 1138), Türkiye'de yaygın bir biçimde müstakil olarak çalışılan filozoflar arasında yer almaz. İşte bu tez de Türkiye'de İslâm felsefesi çalışmalarının gelişme aşamasında bir noktada, doğa felsefesi literatürünün genişletilmesi niyetiyle, "17. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Arayışının Mâhiyeti ve Yanyalı Esad Efendi'nin Katkıları" isimli, **120K007** numaralı TÜBİTAK Projesinin çıktısı olarak hâsıl oldu. Tezin konusunu *Fizik* birinci kitapla sınırlandırmak her ne kadar çalışmanın alanını daraltsa da Aristoteles'in yönteminden dolayı *Fizik* birinci kitabın aslında en genel konuları kapsadığını belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla çalışma konuları kısmen metafizikle iç içedir.

Lisans döneminden itibaren birikim ve tecrübelerinden istifade ettiğim hocalarım; Prof. Dr. Ayhan Çitil, Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya, Doç. Dr. Özgüç Güven, Prof. Dr. Abdurrahman Aliy, Dr. Öğr. Üyesi Seyfettin Egemen Kuşçu, Öğr. Görevlisi Mustafa Yavuz'a ve Yüksel Duru'ya teşekkür ederim. Özellikle yüksek lisans tez çalışmamın yürütülmesi sırasında bana yol gösterici olan, olumlu tavırlarıyla beni cesaretlendiren, bilgi birikimleriyle çalışmama farklı açılardan bakmamı sağlayan, beraber çalışmaktan ve her zaman öğrencileri olmaktan gurur duyduğum değerli danışman hocalarım Doç. Dr. Cahid Şenel'e ve Prof. Dr. Yücel Yüksel'e teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca yüksek lisans eğitimim süresince dostluklarını ve desteklerini benden hiç esirgemeyen Emel hanıma, Ferhat Bolat'a, Ersin Akman'a ve Ferhat Aksoy'a ve özellikle proje ekibinde yer alan Ahmet Alperen Can, Ozan Korhan, Kübra Purde, Abdessamed Taibi'ye teşekkürü bir borç bilirim.

Son olarak tüm hayatım boyunca yanımda olan, aldığım kararları destekleyen, sadece bu çalışma sürecinde değil hayatımın diğer safhalarında da beni cesaretlendirerek moral veren aileme sonsuz şükranlarımı sunarım.

Ömer DOĞAN

İstanbul, 2022

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No
ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER	v
TABLolar LİSTESİ.....	vii
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	viii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM:

İBN BÂCCE'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1.İslam Felsefesi ve Endülüs Tecrübesi	4
1.2.İbn Bâcce'nin Hayatı	6
1.3.İbn Bâcce'nin Eserleri	9
1.4.İbn Bâcce Hakkındaki Çağdaş Literatür	13
1.5.İbn Bâcce'nin Etkilediği Filozoflar.....	27
1.6.İbn Bâcce'nin Genel Hatlarıyla Fizik Anlayışı	30
1.7.İbn Bâcce'nin Felsefî Düşüncesi	33

İKİNCİ BÖLÜM:

ARİSTOTELES VE İBN BÂCCE'DE

FİZİK-METAFİZİK AYRIMI

2.1. Fizik I. Kitap ve İbn Bâcce'nin Şerh Yöntemi	41
2.2. Aristoteles'te İlkeler Nedenler ve Temel Öğeler	45
2.2.1. İlke (Arkhé) Hakkında.....	46
2.2.2. Neden (Aition)	52

2.3. İbn Bâcce’de ‘Sanat’ ve ‘Teori’ Kavramlarının Açılımı	60
2.3.1. Sanat Kavramının Kullanımı	60
2.3.2. Teori Kavramının Kullanımı	66
2.4. İbn Bâcce Açısından Fizik-Metafizik Ayrımı	72

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

İBN BÂCCCE’DE İMKÂN

3.1. Aristoteles’in Tabiat Filozoflarına Eleştirisi ve ‘Oluş’ Anlayışı	87
3.2. İbn Bâcce’ye Göre Mutlak Oluş	101
3.3. <i>Şerhu’s-Simâ’u’t-Tabiî</i> Birinci Kitap Kapsamında İmkân	106
3.4. <i>Şerhu’s-Simâ’u’t-Tabiî</i> Birinci Kitap Kapsamında Madde-Sûret İlişkisi.....	109
3.5. İbn Bâcce’de İlk Madde	115

SONUÇ	120
KAYNAKÇA	123

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 2.1. Aristoteles’in <i>Fizik</i> I. Kitap ile İbn Bâcce’nin <i>Şerhu’s-Simâ’u’t-Tabi’</i> ’nin I. Kitap içerik analizi.....	44
Tablo 3.1. Aristoteles’e Göre Doğa Filozoflarının Taşıyıcı Unsur Bakımından Sınıflandırılması	91
Tablo 3.2. Aristoteles’e Göre “Oluş”un Önerme Cihetinden Değerlendirilmesi.....	100



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 2.1. ‘İlke’ ve ‘Neden’lerin Metafizik ve Fizik Açısından Karşılaştırılması.....	56
Şekil 3.1. Aristoteles’e Göre Dört Unsurun Baş Karşıtlarla İlişkisi.....	96



KISALTMALAR LİSTESİ

a.e.	: Aynı eser
A.g.e.	: Adı geçen eser
Bkz.	: Bakınız
Der.	: Derleyen
M.Ö.	: Milâttan önce
M.S.	: Milâttan sonra
nşr.	: neşr eden
ö.	: ölüm yılı
s.	: sayfa
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
s.y.	: sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
v.d.	: ve devamı
y.y.	: yüzyıl

GİRİŞ

Klasik felsefede benimsenen hâkim paradigma Aristoteles'in ay-altı ve ay-üstü evren tasavvuruyken, modern dönemde Descartes'le birlikte bir kırılma sürecine girilerek XVII. yüzyıl bilim devrimi sürecinde de tamamiyle bu paradigmadan bir kopuş yaşanmıştır. Elbette evren tasavvuru aynı zamanda bilgi anlayışıyla yakından ilgilidir. Zira duyularımızın sınırlarını zorlayan evrenin sınırları hakkında bilgi sahibi olma ve bu bilgiyi edinme araçları süreç içerisinde değişikliğe uğramıştır. Aristoteles'in kurmuş olduğu sistemin hâkim olduğu klasik dönemdeki bilgi anlayışı, modern bilgi anlayışımızla taban tabana zıttır. Dolayısıyla klasik döneme ait bilgileri mevcut bilgi anlayışımızla kavramak ve temellendirmek pek de kolay değildir. 'Bilinenden bilinmeyene gitme' yöntemi kullanıldığından metafiziğe dâhil olmadan araştırma yapmak ve bilgiye erişmek mümkün değildir. Zira en kesin ve en bilinir olan, metafiziğin konusudur ve bütün araştırma alanlarının ilk hareket noktası metafiziktir. Bu yüzden de Aristoteles hem *Metafizik* hem de *Fizik*'e 'bilmek' vurgusuyla başlamıştır. Özellikle bilmek ve kavramak için 'ilke', 'neden' ve 'temel öge'ye dair açıklamalar, fiziğin metafizikten bağımsız ele alınamayacağına dair önemli bir işarettir.

Aristoteles *Fizik*'in birinci kitabında, kendisinden önceki tabiat filozoflarını eleştirel bir okumaya tabi tutmuş ve kendi sistemini de bu eleştirilerle inşa etmiştir. Ancak İbn Bâcce, Aristoteles'in eleştirdiği isimleri ve bu eleştirileri zikretmekten kaçınmakla birlikte buna yönelik bir açıklama da yapmamıştır. Ne var ki bu tarz bir şerh yönteminin benimsenmesine yönelik açıklamayı biz İbn Bâcce sonrası Endülüs'ün ve Orta Çağ'ın en büyük filozofu kabul edilen İbn Rüşd'ün Aristoteles'in aynı eseri için kaleme aldığı şerhte görmekteyiz:

"Bu şerhte (*el-kavl*) amacımız, kitaplarında benimsediği en güvenilir olan düşüncelerin gerektirdiği ilmî görüşleri ayıklayıp, onun düşüncesinden ayrılan **kadîm filozofların görüşlerini ise Aristotelesçiliği bilmeye faydası olmadığından ve iknâ ediciliği zayıf olmasından dolayı eleyerek** Aristoteles kitaplarına yönelmektir. (...) Ancak Aristoteles için **ilmî görüşleri** ortaya koymadan evvel felsefi meseleleri araştırmada **cedelfi tartışmaya** girmek zorunluydu. Nitekim ilmî görüşler ortaya konduktan

sonra artık alıştırma yapmanın dışında (*el-irtiyâd*), **öğretimde cedele girilmez.**"¹

İbn Rüşd'ün bu ifadelerinden çıkarılabilecek sonuç şudur: İbn Bâcce'nin şerhinde *Fizik*'in birinci kitabında Aristoteles'in eleştirilerine maruz kalan Parmenides ve Melissos gibi kadîm filozofların görüşlerine yer verilmeyip cedelî tartışmalar dışarıda bırakılacak ve doğrudan Aristoteles'in düşüncelerine odaklanarak onun sebepleri ve ilkeleri daha anlaşılır hale getirilecektir. Zira Aristotelesçiliğin anlaşılması için öncesindeki filozoflarla cedeli/retorik tartışmalara girmenin bir yarar sağlamayıp, sadece cedel yapmada gelişim sağlamak maksadıyla eğitim amaçlı değinilebileceği anlaşılmaktadır.

Tezimizin ilk bölümünde İbn Bâcce'nin hayatı, eserleri ve eserleri hakkında yapılan çalışmaları inceledik. Bu kapsamda tezimizin birinci bölümü genel bir çalışma niteliğindedir. İbn Bâcce'nin *Fizik* birinci kitapta sadece yöntem bakımından değil, içerik olarak da Aristoteles'ten ayrıştığı noktalar vardır. Zira Aristoteles, açıklamalarının temeline metafiziği yerleştirirken İbn Bâcce tabiat araştırması yapan kimsenin sebepleri kuşatması gerektiğini ifade ederek sebeplilik kavramıyla fiziği ön plana çıkarmaktadır. Bu araştırmayı tezimizin ikinci bölümünde ele aldık. İbn Bâcce duyumuzla şahit olduğumuz oluş-bozuluş açıklamalarını önerme cihetinden de değerlendirerek Aristoteles gibi kavramsal oluşa dikkat çekmiştir. 'Varlık' ve 'oluş' çok anlamda kullanıldığından bu konularda öne çıkan 'imkân' da önerme açısından değerlendirilmiştir. Böylece nesnenin neliği, tanımı, dil aracılığı ile yapılabilmektedir. Hatta Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*'de dilin bu olanaklarıyla kurduğu önermelerin ortaya koyacağı kanıtları, nesneyi açıklamadaki yardımcıları olarak nitelendirmektedir. Kuşkusuz İbn Bâcce de konuya bu açıdan yaklaşmıştır. Tezimizin üçüncü bölümünde bu konuyu değerlendirmeye çalıştık. Yüklemler; 'konu', 'yüklem' ve 'bağ' kısımlarından oluşur. 'Konu', kendisine hükmedilen (*mahkûmun aleyh*), 'yüklem', kendisiyle hükmedilendir (*mahkûmun bih*). Bahsimize konu olan yüklemler ilk cüz'ü, yani üzerine hüküm verilen kısım 'mevzu' [konu] diye

¹ İbn Rüşd, *Risâletü's-Simâ'ı't-Tabî*, nşr. Refik el-'Acem-Cerar Cihâmî, Dârü'l-Mektebeti'l-Lübnânî, Beyrut, 1994, s. 27-28. Eseri Türkçeye tercüme eden ve henüz yayın aşamasında olmasına rağmen tercümelerine başvuramama müsaade eden kıymetli hocam Doç. Dr. Cahid Şenel ve Abdessamed Taibi'ye teşekkür ederim.

isimlendirilir, çünkü üzerine bir şeyle hükmedilsin diye konulmuş ve bu ayrım önermelerin anlaşılmasında ayrıca önemli olmuştur.

İbn Bâcce'nin "*İmkân, tek başına kaim olan ayırık bir cevher midir, yoksa bir konuda bulan şeylerden midir? İmkân bir konudadır zira 'mümkün' dememiz, bir imkâna ve imkânı içeren şeye delalet eder*"² şeklindeki açıklamasından 'imkân' kavramını önerme cihetinden değerlendirdiğini anlamaktayız. Örneğin 'bakır paslanandır' önermesindeki bakır, 'konu' yani *kendisine hükmedilen* olduğu için hem imkânın gerçekleşeceği hem de imkânın içerilmesi durumunu ifade eden "mümkün durumların" öznesidir. Dolayısıyla imkân ve mümkün kavramları bu örnekte 'bakır' üzerinden açıklanmak istenmiştir. Ancak dikkat edilmesi gereken husus, imkân kavramının bakır üzerinde henüz gerçekleşmediği durumlarda kullanılmasıdır. Yani pasın varlığını gördüğümüzde imkân hükmü ortadan kalkmış olur. İbn Bâcce, bakırda pas gerçekleştiğinde giden (imkân) ve geride kalan (mümkün) şeklinde imkân ve mümkün ilişkisine yine 'bakır' üzerinden açıklık kazandırmak istemiştir.

² İbn Bâcce, *Şerhu's-Simâ'*, çev. Cahid Şenel- Abdussamed Taibi, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2022. s. 27.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN BÂCCE’NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. İslâm Felsefesi ve Endülüs Tecrübesi

İslâm Felsefesi tarihini kısmen incelediğimizde, felsefî faaliyetlerin artan ve azalan nitelikte olduğu dikkatimizi çekmektedir. Dolayısıyla farklı dönemlerde felsefî etkinliğin zaman zaman sekteye uğradığını veya zirveye taşındığını görmekteyiz. Özellikle Gazzâlî (ö. 1111) etkisi olarak bilinen ve İslâm felsefesini sekteye uğratan ancak daha sonra felsefî faaliyetlerin zirveye taşındığı bu dönemle ilgili ‘Tehâfût’ geleneği başlığı altında geniş literatür verilebilir fakat konumuzun seyrini değiştireceğinden dolayı sadece şu genel çıkarımla yetinebiliriz: “Gutas, on üçüncü yüzyılı içine alacak şekilde 1000-1350 yılları arasındaki dönemi İslâm felsefesinin “altın çağı” olarak adlandırır.”³ İbn Sînâ (ö. 1037), İbn Bâcce (ö. 1138), İbn Rüşd (ö. 1198), Fahreddin Râzî (ö. 1210), Esîrüddîn el- Ebherî (ö. 1264) Nasîruddîn Tûsî (ö. 1274) gibi önemli filozofların yaşadıkları dönemler göz önünde bulundurulduğunda Gutas’ın bu genel çıkarımı yerindedir. Ancak Gutas’a göre ‘altın çağ’ olarak adlandırılan bu dönemin değişkenlik gösterdiğini ifade edebiliriz.

İçinde yaşadığımız toplumdan ve tarihten bağımsız düşünce üretemeyeceğimiz gerçeğini göz önünde bulundurursak; filozofların düşüncelerini daha iyi anlayabilmek için onların yaşadıkları tarih ve coğrafyayı da araştırmamız gerekir. Bu açıdan biz de çalışmamızı yapacağımız filozofun hayatıyla ilgili öne çıkan noktaları tespit etmeye yaşadığı coğrafya Endülüs’ten başladık. Sadece İslâm felsefesi başlığı altında değil, genel olarak İslâm Tarihi başlığı altında önemli bir konum ve değere sahip olan Endülüs, yukarıdaki açıklamalarımızı da doğrular niteliktedir. Şöyle ki;

“7. ve 15. yüzyıllar arasında İslâm dünyasının Batı merkezini oluşturan Endülüs, kendine özgü kültürel, sosyal ve entelektüel koşullar taşıyan önemli bir medeniyettir. Önceleri Hristiyan ve Yahudilerin yerleşik olduğu bu topraklar Müslümanların gelişiyle birlikte Doğu’nun zengin kültürel birikimiyle karşılaşmıştır. Bu karşılaşmanın ve Endülüs’ün kendisine ait özel konum ve yapısının da etkisiyle bölgede Doğu İslâm

³ Dimitri Gutas, **İbn Sînâ’nın Mirası**, Der. M. Cüneyt Kaya İstanbul: Klasik Yayınları, 2004, s. 133.

dünyasından farklı yaklaşımlar sergileyen filozof, sûfî ve düşünürler ortaya çıkmıştır.”⁴

Yukardaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere bu farklı yaklaşımların, kaos durumunu değil de ilmî faaliyetlerin yapılabilmesi için barış ortamına zemin hazırlaması, kuşkusuz felsefî faaliyetler sayesinde gerçekleşmiştir. Zira insana, kendi aczini gösteren felsefe, aynı zamanda hiçbir kimsede diğer bir kimseden daha fazla hakikate sahip olmak iddiasını da bırakmadığından, Endülüs’te birçok kişi samimiyet içinde ilim ve marifete hâdim oluyordu.⁵

Özellikle farklı kültürlerin birleşmesi, birçok açıdan ilerlemenin temelini oluşturmuş ve böylece kültürel yapının güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla felsefî faaliyetlerin bu dönemde daha aktif yönde ilerleme gösterdiği yadsınamaz bir gerçekliktir. Bilim, sanat ve felsefe alanında eserlerin ve kütüphanelerin yaygınlığı bu sürecin bir sonucudur. Endülüslü filozofların, özellikle felsefe açısından Doğu İslâm dünyasından farklı tutumlar sergilenmiş olması ve bu yaklaşımları sergileyen filozofların başında İbn Bâcce’nin olması hem İbn Bâcce’yi hem de Endülüs’ü bir kez daha gündemimize getirmektedir.

“Endülüs İslâm Medeniyetinin klasik dönemde batıda ulaştığı en son nokta olarak, özelde İslam medeniyeti tarihinde ve genelde dünya medeniyet tarihinde çok önemli bir rol oynamıştır. Bu rolü dolayısıyla da İslâm medeniyeti tarihçilerinin özel ilgisine mazhar olmuştur. Bu ilgi sadece Endülüs’ün coğrafi konumundan ötürü olmayıp, İslam bilim, düşünce ve siyasi tarihinde ifa ettiği fonksiyondan da kaynaklanmaktadır. Müslüman ordularının Tarık b. Ziyad komutasında Endülüs’ü 711 tarihinde fethetmelerinin sonrasındaki üç yıl içinde bütün İber Yarımadası’nın ele geçirilmesi ile Endülüs Emevi Emirliği kurulmuştur. Özellikle 961-967 yıllarında Endülüs Emevi Emirliği yapmış olan II. el-Hakem’in bilimlere olan özel ilgisi ile gelişen bilim ve felsefe faaliyeti, daha sonraki dönemde biraz yavaşlasa da II. Hakem’in bilim ve felsefe eserlerini Endülüs’e taşıma çabalarıyla asıl meyvelerini on birinci yüzyılda vermeye başlamıştır. Bu dönemde Mesleme b. Ahmed el-Mecriti (ö. 398/1007) ve İbn Hazın ez-Zahiri gibi pek çok âlim ve tabip Endülüs’te boy göstermiştir. İbn Bâcce bu verimli dönemin bilim ve özellikle de felsefe açısından ilk ve en verimli filozofu olarak ön plana çıkmıştır.”⁶

⁴ Birgül Bozkurt, “Türkiye’de Endülüs İslam Düşüncesi Alanında Yapılan Çalışmalara Dair Değerlendirmeler ve Öneriler”, **Journal of Islamic Research**, 2020, s. 235.

⁵ M. Şerefeddin Yalıtıkaya, “İbn Bâcca- Avempace”, **Felsefe Arkivi**, 1945 s. 78.

⁶ Burhan Köroğlu; vd. **Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni Endülüs ve Felsefenin İsrakili (İleşmesi)ği**, İstanbul, İnsan Yayınevi, 7. Cilt, 2015, s. 519.

Endülüs hakkında yapılan bu genel açıklamalardan çıkarabileceğimiz kesin sonuçlardan birisi: Felsefi faaliyetler dönem dönem devlet yöneticileri tarafından desteklenmiştir. Bu durumun sonucunda felsefi faaliyetlerin gelişim gösterdiğini, aksi durumlarda da sekteye uğradığını orta çağ boyunca her toplumda görmek mümkündür.

Endülüs'te özellikle felsefenin seyrini açıklarken üç ilmî gelişme dikkat çekmektedir: 1) matematik bilimleri, 2) mantık ilmi merhalesi, 3) felsefe merhalesi. Bütün bu merhalelerin zirvesinde İbn Bâcce olmuştur.⁷ Özellikle İbn Bâcce'nin akla dayanan görüşleri dindaşları tarafından hüsnü kabul görmemiştir. Dolayısıyla o, tekfire maruz kalsa da Endülüs Devleti gibi İber yarımadasına hapsolmayıp İbn Tufeyl (ö. 1185), İbn Rüşd gibi Meşşâi geleneğin temsilcileri ile birlikte Avrupa'ya yayılarak Rönesans'ın oluşumunda öncü rol oynamıştır. Bağdat ile Endülüs arasında bir köprü vazifesi gören bu âlimler aynı zamanda felsefe ve mantık gibi ilimlerin Avrupa'ya taşınmasına vesile olmuşlardır.

1.2. İbn Bâcce'nin Hayatı

İbn Bâcce ve çoğunlukla Batılı kaynaklarda Avempace* olarak bilinen filozofumuzun gerçek adı Ebû Bekir Muhammed İbn Yahyâ es-Sâîğ'dir. Kuyumcu oğlu namına maruftur.⁸ Doğum tarihi tam olarak bilinmese de Endülüs'ün kuzeyindeki Sarakusta (Saragossa) şehrinde muhtemelen 470'te (1077) dünyaya gelmiştir. İbnü's-Sâîğ olarak da tanınan İbn Bâcce'nin, Tucib sülalesinden olduğu bilinmektedir.⁹ İbn Bâcce'nin ailesi hakkında Sarakusta şehrinin idareciliğini yapan Arap asıllı Tüçîbîler'e mensup olması dışında pek fazla bilgiye erişilememektedir. Bugüne kadar yapılan araştırmalardan çıkan sonuca göre ne filozofumuzun çocukluk hayatı ne de yanında eğitimini tamamlamış olduğu öğretmenlerine dair bir bilgimiz vardır. Özel hayatı hakkında çok az şey bilinmekle birlikte genç yaşlarında yazmış olduğu eserler, onunla aynı zamanda yaşamış diğer filozoflar ile mektuplaşması İbn Bâcce'nin düşünce

⁷ Burhan Köroğlu; vd., **a.e.**, s. 520.

* Yaptığı Aristoteles yorumları nedeniyle Latince Avenpace ve Avempace olarak bilinir. M. Saghir. bkz. Hasan Masûmî, "Endülüs'ün büyük filozofu İbn Bâcce", çev. Bayram Tamtürk, **Mütefekkir**, 2020, s. 220.

⁸ Şerefeddin Yaltkaya, "İbn Bacca (Avempace)", s. 79.

⁹ Yaşar Aydınli "İbn Bâcce", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, 19. Cilt, 1999, s. 348.

hayatı hakkında az da olsa bilgiye ulaşmamızı sağlamıştır.¹⁰ İbn Bâcce'nin yapılan araştırmalara göre yetmiş yakın eser yazdığı düşünülmektedir. Günümüze yaklaşık on eseri tam olarak ulaşmıştır.¹¹ İbn Bâcce'nin eğitim hayatı hakkında daha aydınlatıcı bilgiler Ebû Ca'fer Yûsuf b. Hasdaî'ye yazdığı bir mektubunda yer alır. İbn Bâcce bu mektubunda sırasıyla müzik, astronomi ve mantıkla uğraştığını, daha sonra da tabiat ilmine yöneldiğini yazmıştır. Ayrıca İbn Ebû Usaybia çocukluk yaşlarda İbn Bâcce'nin Kur'an'ı Kerim'i ezberlediğini not etmiştir.¹² Murâbıtlar'ın Sarakusta'yı ele geçirene kadar İbn Tifelvit'e vezirlik yaptığı bilinen İbn Bâcce'nin vezirlik görevinden dolayı siyaset ile ilgili düşüncelerinin daha da kıymetli olduğu düşünülmektedir. Vezirlik görevini icra ederken felsefe alanında da risaleler telif etmiştir. Aynı zamanda vezirlik görevini aktif olarak yaptığı için düşüncelerini kâğıda tamamıyla dökememiş ve eserlerini tamamlayamamıştır. İbn Bâcce'nin Tifelvit'in ölümü üzerine Sarakusta'dan ayrılıp İşbiliye'ye gidip ana mesleği olan hekimlik görevini yerine getirdiği tahmin edilir. Endülüs'ün bilgi çağı dönemine uygun olarak İbn Bâcce de tabiat felsefesi, metafizik, siyaset, tıp ve mantık gibi birçok alanda çalışmalar yapmıştır. Yani hayatı boyunca tek bir alanla yetinmeyip birçok alanda bilgi sahibi olmak için gayret göstermiştir. Kapalı anlatım tarzı ve zor bir üslubu olduğu için İbn Bâcce'nin eserlerini anlamak hiç de kolay olmamıştır. Ancak zaman içerisinde eserlerinin İbranice ve Latinceye çevirisi yapılmış olması hem Doğu da hem de Batı da birçok filozofun düşünce yapısını etkilemiştir.¹³ Aristoteles'i (m.ö. 322) takip edenlerin birçoğu İbn Bâcce'nin eserlerini de incelemiştir. İbn Bâcce'nin ağır dili ve kelimelere yüklenen anlamlarının dışında kendi oluşturduğu ekolden dolayı birçok araştırmacı onun dilini yanlış anlama gafletine düşmüştür.¹⁴ Astronomi, geometri, mantık, metafizik gibi birçok alanla ilgilenmesi özellikle aktif siyasetle meşgul olması yani vezirlik yapmış olması onu Endülüs'teki diğer düşünürlerden farklı bir konuma taşımıştır. Gerek farklı ilim dallarıyla meşgul olması gerek aktif siyasetle ilgilenmesi

¹⁰ M. Saghir Hasan Masûmî, "Endülüs'ün Büyük Filozofu İbn Bâcce", s. 293.

¹¹ Cahid Şenel, "İslâm "Filozoflarının Haz ve Elem Anlayışlarının Karşılaştırılması", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2005, s. 68.

¹² Julio Samsó, "Sobre Ibn Bâyya y la astronomía", *Sharq Al-Andal*, 1994, s. 671-672.

¹³ Burhan Köroğlu; vd. "Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Endülüs ve Felsefenin İsrakili (leşmesi)ği", s. 571.

¹⁴ Şerefeddin Yaltkaya, "İbn Bacca (Avempace)", s. 81.

onun çok daha sağlam ve doğru düşünce çizgisinde kalmasına yardımcı olmuştur.¹⁵ Felsefî mevzularda en yükseklerle ulaşan İbn Bâcce, konulara çok farklı baktığı için kendi zamanında bulunan filozoflarından ayrılmıştır.¹⁶ Döneminin farklı filozofu, metafizik ve felsefedeki çeşitli düşünceleri nedeniyle bazı gelenekçi dinî otoriteler tarafından dinsizlikle suçlanmıştır. Muhtemel olarak bu suçlamalar yüzünden Şâtibe'ye vardığında, İbn Bâcce, Emir Ebû İshak İbrâhîm b. Yûsuf b. Tâşfin (ö. 500/1106) tarafından tutuklanmıştır. Hapis hayatı süresince de geometri alanıyla hemhal olduğu düşünülmektedir. Hapis hayatının sona ermesinde İbn Bâcce'nin öğrencisi ünlü Endülüslü filozof İbn Rüşd'ün babasının etkisi olduğu düşünülmektedir.¹⁷ İbn Bâcce Fas'a ulaştığında Ebû Bekir Yahya b. Tâşfin'in hizmetine girip, kıymetli bilgileri sayesinde tekrar vezirlik makamına getirildiği düşünülmektedir.¹⁸ İbn Bâcce gerek hapis hayatı olsun gerek vezirlik görev süresi boyunca yazmaktan ve düşüncelerini savunmaktan geri kalmamıştır. Her ne pahasına olursa olsun felsefe ile meşgul olmuştur.¹⁹

İbn Bâcce'nin ikinci vezirlik görev süreci İspanya ve Kuzey Batı Afrika tarihinde büyük sıkıntı ve kargaşaların yaşandığı bir döneme denk gelmektedir. Bu süreçte İbn Bâcce'nin düşüncelerini beğenmeyen ve kabullenmeyen birçok kişi onu tekrar sapkınlıkla suçlamış ve öldürmeye çalışmıştır.²⁰ İbn Bâcce bu kargaşadan uzaklaşmak isteğini belirterek vezirlik makamını bırakıp eserlerindeki eksiklerini tamamlamak üzere saraydan ayrılmak istemiştir.²¹ Yaşadığı baskı sonucunda bulunduğu toprakları terk edip Vehran'a göç etmiştir.²² Filozofumuzun yazıya döktüğü birçok çalışması olmasına rağmen başta savaşlar olmak üzere doğal felaketlerden ve yaşanan diğer olumsuz durumlardan ötürü günümüze ancak birkaç el yazması kalmış ve maalesef tamamı yayımlanmamıştır.²³ Özetlemek gerekirse İbn

¹⁵ Bayram Tamtürk, "Meşşâi Gelenek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı İnsan Psikolojisi ile İlgili Görüşlerinin "Kitâbü'n-Nefs" Bağlamında İncelenmesi" Doktora Tezi, **Hitit Üniversitesi** 2020, s.40.

¹⁶ Şerefeddin Yaltkaya, "İbn Bacca (Avempace)", s. 81.

¹⁷ M. Saghîr Hasan Masûmî, "Endülü's'ün büyük filozofu İbn Bâcce", s. 293.

¹⁸ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce", s.348.

¹⁹ Şerefeddin Yaltkaya, "İbn Bacca (Avempace)", s. 82.

²⁰ M. Saghîr Hasan Masûmî, "Endülü's'ün büyük filozofu İbn Bâcce", s. 294.

²¹ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce", s. 348.

²² Serkan Paydak, "Bir Senaryo Olarak Filozoflar", **SineFilozofi**, 2019, s. 329.

²³ Josep Puig Montada, "Ensayo sobre el pensamiento de Avempace y su repercusión en Averroes", **Anapuel de Estudios Arabes**, 1996, s. 242.

Bâcce'nin hayatına genel olarak baktığımızda onun çok sıkıntılı ve tehlikeli bir hayat yaşadığını görmekteyiz. Bazı tarihçiler eceli ile öldüğünü savunsa da kuvvetle muhtemel İbn Bâcce Fas'ta 533 (1139) yılında zehirlenerek hayatını kaybetmiştir.²⁴

1.3. İbn Bâcce'nin Eserleri

Bir filozofun sistemini ve bakış açısını anlayabilmek için onun eserlerini bütüncül olarak incelememiz gerekir. Dolayısıyla tezimizin filozofu İbn Bâcce gibi birçok alanda çalışmaları olan düşünürlerin eserlerini değerlendirmek kolay olmayacaktır. Biz de bu bölümde İbn Bâcce'nin öne çıkan bazı eserlerine konumuzdan sapmayacak ölçüde değineceğiz. Bu açıdan İbn Bâcce'nin günümüze ulaşan eserlerinin bulundukları yerleri açıklayacak olursak;

- I. Oxford Bodleian Yazması. Kitap ve risale olarak kırk yedi yazıyı içeren bu mecmua iki yüz yirmi iki varaktır.
- II. Berlin Yazması. Yirmi dört başlıktan ve iki yüz on dokuz varaktan oluşan mecmuanın aslı Polonya/Krakow Biblioteka Jagielonski'de, bir mikrofilm nüshası ise Bochum'da bulunmaktadır.
- III. Escorial Yazması. Farabi'nin mantık eserlerine İbn Bâcce tarafından yapılan şerh ve taliklerden oluşan on üç risaleyi içeren bir yazma eserdir.
- IV. Kahire Yazması. İbn Bâcce'nin önemli bir eseri olan *Tedbiru'l-Mütevahhid*'in özetidir. Maalesef kim tarafından özetlendiği belli değildir.
- V. Taşkent Yazması. Kapsamlı bir mecmua olan bu felsefe antolojisinde İbn Bâcce'nin de dört adet risalesinin yer aldığı bilinmektedir.
- VI. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi. *Risale İttisalül-Akl bi'l-İnsan* isimli bu risale diğer nüshalardan bazı yönlerden farklıdır. Hacı Mahmut Efendi Kitaplığı 5683/3 numarada yer almaktadır.
- VII. Seyyid Abdurreazzak el-Hasani. Ne mahiyeti ne de akıbeti hakkında bir bilgi sahibi olduğumuz bir mecmuanın bu şahısta olduğu söylenmektedir.

²⁴ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce", s. 349.

VIII. Merakeş. Burada bulunan İbn Bâcce'ye ait eser tıp alanıyla ilgilidir.²⁵

Eski kaynaklara göre İbn Bâcce'nin bazı eserlerinden bahsedecek olursak;

Tedbîru'l-Mütevahhid, İbn Bâcce'nin daha çok ahlâk ve siyaset felsefesiyle ilgili görüşlerinin yer aldığı en büyük eseridir.²⁶ Filozofun bu eseri zaman içerisinde İbranice, Latince, Almanca gibi farklı dillere de çevrilmiştir.²⁷ Bu eser Türkçeye Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol ve İlyas Özdemir tarafından neşredilmiştir. İbn Bâcce'nin genel görüşü hakkında bilgi sahibi olmak istendiğinde başvurulacak ilk eserler arasında yer alır. İbn Bâcce'nin bu eserinde cevaplamaya çalıştığı temel soruların çerçevesi toplum ve bireyin ahlâkî etkileşimine dairdir. Şöyle ki; bir toplumda insan nasıl ahlâklı ve erdemli bir şekilde yaşamını sürdürür, ayrıca erdemli kişi nasıl bir yaşama sahip olmalıdır? şeklinde özetlenebilir. Tedbiri açıklarken vezirlik görevinin verdiği bilgi ve tecrübeden olsa gerek özelde devlet ve şehir yönetimi olduğunun altını çizmiştir. Ahlâk ve siyasetin bozuk olduğu yerde 'mütevahhid' bir kişinin yaşamını sürdürebileceğini söyleyen İbn Bâcce mütevahhid kişinin özelliklerini tanımlayarak kitabın temel sorularına cevaplar vermiştir. Ahlâklı ve erdemli olmayı açıklarken bu eserinde de diğer eserlerinde olduğu gibi nefis ve ruh üzerinde durmuştur. Aynı ayrı başlıklar altında tanımlamalar yapmıştır. Eserlerine genel olarak baktığımız zaman karşısında bir kişiyle konuşuyormuş gibi düşüncelerini yazıya döken İbn Bâcce açıklamalarını desteklemek ve temellendirmek için ayet ve hadislerle de başvurmuştur. Karşısında bir kişi varmış gibi onu ikna etme çabasına girmiştir.²⁸ Yine bu şekilde kaleme almış olduğu *Risâletü'l-Vedâ* isimli eserini de uzun bir yolculuğa çıkmadan önce bir arkadaşı için kaleme almıştır. Bu eserinde İbn Bâcce *Tedbîru'l-Mütevahhid*'de ele aldığı bazı meseleleri incelemekte ve insanın, bilginin ve felsefi araştırmanın gerçek amacının ne olduğuna ilişkin konuları tartışmaktadır.²⁹ Eser zaman içerisinde İspanyolca, İbranice ve Latince dillerine çevrilmiştir.³⁰ Hem dostu

²⁵ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce'nin Eserleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1991, s. 204.

²⁶ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce", s. 352.

²⁷ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce'nin Eserleri", s. 205.

²⁸ İbn Bâcce, "*Tedbîru'l-Mütevahhid*", çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol, İstanbul, Elis Yayınları, 2017.

²⁹ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce", s. 352.

³⁰ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce'nin Eserleri", s. 206.

hem de talebesi olan Ebü'l-Hasan Ali b. Abdülazîz İbnü'l-İmâm'a hitaben kaleme almış olduğu ve bir mektup niteliğinde olan *İttisal el-Akl bi'l İnsan* isimli eseri İbn Bâcce'nin önemli eserlerinden bir diğeridir. Bu risalede ayrıca Platon (m.ö. 427) ve Fârâbî (ö. 950) gibi filozoflara atıflar yapılırken Aristoteles'in çeşitli çalışmalarıyla İskender Afrodisi'nin *eş-Suverü'r-rûhâniyye* adlı risâlesine de atıflarda bulunmuştur.³¹ Ayrıca Aristoteles'in İslâm coğrafyasında tanınmasına büyük katkısı bulunan Fârâbî, İbn Bâcce'nin bazı çalışmalarında yer almıştır. Özellikle Fârâbî'nin *Kitâbü'l-İbâre (Kitâbü Barî Ermînyâs)* adlı eseriyle ilgili ayrı bir çalışması mevcuttur. İbn Bâcce'nin bu eserini Fârâbî'nin *Kitâbü'l-İbâre* eseriyle birlikte M. Selim Sâlim neşretmiştir.³² *Fi's-Sa'âdeti'l-medeniyye ve's-sa'âdeti'l-uhreviyye*, Fârâbî'ye yöneltilen bir kısım eleştirilerin cevaplandırıldığı bu risâle aynı filozofun eleştiriye tâbi tutulan mutluluk ve idrak konusundaki bazı görüşlerinin açıklandığı eseridir.³³ Özellikle Fârâbî'de önemli bir araştırma konusu olan faal akıl düşüncesi ile ilgili filozofumuzun kaleme almış olduğu *el-Vukûf ale'l-akli'l-fa'al* isimli bir eseri mevcuttur. Bu eser, faal akla vâkıf olmanın mümkün olup olmadığını soruşturan ve bunun hangi yollardan gerçekleştirilebileceğini araştırdığı çalışmadır.³⁴ Ayrıca nefsin güçlerinden ve bazı metafizik temellerden hareketle insanın gayesinin ne olabileceğini araştırdığı risale olarak *Fi'l-Gâyeti'l-insâniyye*'yi kaleme almıştır.³⁵ Nefsin güçleri çerçevesinde kaleme aldığı *Kitâbü'n-Nefs* bu konuda ve genel olarak İbn Bâcce'nin en önemli eserlerinden birisidir.³⁶ Eserin neşrini Muhammed Saghir Hasan el-Ma'sûmî gerçekleştirmiştir. Belli bir süre sonra Ma'sûmî bu eseri İngilizceye de çevirmiştir. Bu eserin Türkçe çevirisi yakın zamanda Burhan Köroğlu tarafından gerçekleştirilmiş olup zaman içerisinde Rusçaya da çevirisi yapılmıştır.³⁷ İbn Bâcce'nin genel olarak eserlerinde ele aldığı konular, toplum ve insanla ilgilidir. İnsanla ilgili incelemelerinde psikoloji konusuna da değinmiştir. Hatta bu konuyu *Kitâbü'n-Nefs* eserinde detaylıca işlemiştir. Bu eserini tam tamamlayamamış olmasıyla birlikte maalesef bu eserin tek bir yazma nüshası bulunduğunu bilmekteyiz. Eserin çevirisini detaylıca incelediğimiz

³¹ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce", s. 352.

³² Yaşar Aydın, **a.e.**, s. 353.

³³ Yaşar Aydın, **a.e.**, s. 352.

³⁴ Yaşar Aydın, **a.e.**, s. 352.

³⁵ Yaşar Aydın, **a.e.**, s. 352.

³⁶ Yaşar Aydın, **a.e.**, s. 352.

³⁷ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce'nin Eserleri", s. 207.

zaman İbn Bâcce'nin üzerinde durduğu ana konu psikolojidir. İbn Bâcce nefsin ve ruhun eş anlama geldiğini açıklamış ve psikoloji konusu hakkında düşüncelerini yazıya dökmüştür. O, psikolojiyi temellendirirken Aristoteles'in düşüncelerinden yararlanmışır. İbn Bâcce'nin bu eserinde (*Kitâbü'n-nefs*) bir kez daha görmüş oluyoruz ki Aristoteles İbn Bâcce'nin büyük bir ölçüde düşünce yapısını etkilemiştir. Psikolojiyi o da Aristoteles gibi fizik temelli incelemiştir. Fizik üzerine açıklamalar yaparken Aristoteles'in eserlerine gönderme yapmış ve cisimler üzerinden konuyu aktarmaya çalışmıştır. İbn Bâcce açısından psikoloji diğer ilimlere göre özel bir öneme sahiptir. Ona göre bütün ilimler özünde psikolojiye dayanmalıdır. Bunu temellendirirken nefsin bilgisine sahip olmadan diğer ilimlerin ilkelerini kavramanın mümkün olmayacağını söylemektedir. İbn Bâcce nefsin bilgisini, matematik ve fizik gibi bilimlerden daha önemli bir işlevde görmektedir. Son tahlilinde nefsin bilgisinin metafizik alanını anlamak için de önemli bir rolünün olduğunu söylemiştir.³⁸ Bununla birlikte İbn Bâcce'nin ilgi alanları sadece insanı ele alan konular değil aynı zamanda bitki, astronomi hatta müzik gibi farklı alanları da kapsadığını görmekteyiz. Öyle ki bitkilerin fizik yapısını ele aldığı *Kitabü'n-Nebat*,³⁹ astronomi ile ilgilendiği ve yazıya döktüğü eseri *Fi'l-Hey'e*,⁴⁰ müzik alanıyla ilgili kaleme aldığı eseri de *Ve min Kelâmihî Fi'l-Elhân*⁴¹ olduğunu bilmekteyiz. Genel olarak filozofların ilgilendiği tıp alanıyla da İbn Bâcce yakından ilgilenmiştir. Bu alanla ilgili çalışması *Sınaat et-Tıbb* isimli eseridir. Konuyla ilgili bilgi kaynağına yine İbn Bâcce'nin *Tedbiru'l-Mütevahhid* isimli eserinden ulaşmaktayız.⁴² Genelde İlk Çağ felsefe tarihinde özelde İslam felsefesi tarihinde ayrı bir önem arz eden madde suret ilişkisi İbn Bâcce tarafından da irdelenen konulardan biri olmuştur. Özellikle akıllar hiyerarşisini açıklamak için suretin varlık kazanmakta maddeye bağımlı olmadığını detaylıca ifade

³⁸ İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, çev. Burhan Köroğlu, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019, s. 17.

³⁹ Bayram Tamtürk, "Meşşâi Gelenek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı İnsan Psikolojisi ile İlgili Görüşlerinin "Kitabu'n-Nefs" Bağlamında İncelenmesi", s. 39.

* Hey'et ilmi; İslam bilim tarihinde astronomi teriminin karşılığıdır.

⁴⁰ Mehmet Tıraşçı, "İbn Bâcce ve Müsiki", *İSTEM dergisi*, 2016, s. 322.

⁴¹ Barış Karaelma, "Endülüs'te Müzik Hayatı Üzerine Bir İnceleme", *İSTEM Dergisi*, 2010, s. 37.

⁴² Yaşar Aydın, "İbn Bâcce'nin Eserleri", s. 208.

etmiştir.⁴³ Ayrıca bu konuyla ilgili *Fi's-Suret el-Ûlâ ve'l-Mâdde el-ûlâ* eseri de mevcuttur ancak bu eser Oxford Berlin yazmalarında bulunmaktadır.⁴⁴

Anlaşılabacağı üzere filozofumuzun çok farklı alanlarda yapmış olduğu çalışmalardan dolayı ve insanlık tarihinde yaşanan savaşlar, doğal afetler gibi olumsuz şartlardan ötürü onun eserlerinin tamamına erişmek ve onları anlatmak mümkün olamayacaktır. Bu açıdan biz de tezimizin ana konusunun seyrini göz önünde bulundurarak kısa bir eser incelmesi yapmış bulunmaktayız.

1.4. İbn Bâcce Hakkındaki Çağdaş Literatür

İslâm felsefesinin büyük öncülerinden birisi olan İbn Bâcce; merak edilen, araştırılan, çalışmalara konu edilen, görüşü ve bakış açısı anlaşılmaya çalışılan bir filozof olmuştur. Çalışmamızın detaylarına giriş yapmadan önce filozofumuzu konu edinen çalışmalardan da bahsetmemizin doğru olacağı kanaatindeyiz.

İbn Bâcce ve Felsefesi; bu makalede filozofun birçok eseri incelenerek felsefe görüşü aktarılmaya çalışılmıştır. Aristoteles ve Fârâbî'nin yolundan giden filozof farklı bakış açısı ve geleneğe aykırı düşüncelerinden dolayı ağır ithamlarla yargılanmıştır. Bu çalışma İbn Bâcce'nin felsefe görüşünün genel olarak ele alındığı bir eseridir.⁴⁵

İbn Bâcce adına literatürde birçok çalışmaya rastlanmaktadır. Filozofumuzun düşünceleri irdelenip aktarılmaktadır ama bu irdelemelerin hepsi filozofumuzun kendi eserleri üzerine değildir.

Studies in Religious Philosophy and Mysticism; Bu kitapta on iki ayrı çalışma üç bölüm halinde aktarılmaya çalışılmıştır. Birinci bölümde üçüncü eser olarak incelenen, İbn Bâcce'nin *Tedbîru'l-Mütevahhid* isimli eseridir. İbn Bâcce'nin bu eseri,

⁴³ Burhan Koroğlu, "İbn Bâcce'nin Akli Varlığa Dair Delillerinin Tahlili", **Kutadgu Bilig Felsefe Bilim Araştırma Dergisi**, sayı;16, 2009, s. 66.

⁴⁴ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce'nin Eserleri", s. 209.

⁴⁵ İbrahim Agah Çubukçu, "İbn Bâcce ve Felsefesi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 151.

insanın nihai saadeti için erdemsiz toplumda erdemli olma savını açıklamak üzere kaleme alınmıştır.⁴⁶ Bu çalışma da bu eseri konu edinmektedir.

İbn Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi; Burhan Köroğlu tarafından hazırlanan bu çalışma, filozofumuzun *Tedbîru'l-Mütevahhid* ve *Risâletu'l-Veda* eserlerini konu edinmiştir. Bu çalışmada İbn Bâcce'nin ahlâk ve siyaset görüşünü irdeleyip özgün görüşlerini anlamak; sorguladığı ve günümüzde de farklı biçimlere sahip olmakla birlikte hâlen geçerliliğini koruyan önemli bir problemin çözümü için önerdiği tavır incelenmiştir.⁴⁷

Avempace Tratado De La Union Del Intelecto Con El Hombre; bu eser *Risale İttisal el-Akl bi'l İnsan* üzerine çalışılarak hazırlanmıştır. Miguel Asin tarafından ilk defa İspanyolcaya çevrilen *Risale İttisal el-Akl bi'l İnsan*, birebir çeviri olduğu için İbn Bâcce'nin görüşlerinden farklı özgün yeni bir şey ortaya koyamamıştır. Ancak ilk yapılan çeviri olmasından dolayı önemlidir. Bu makalede de İbn Bâcce'nin görüşleri ve savları aktarılmaya çalışılmıştır.⁴⁸

El Lugar Del Intelecto Agente En El Pensamiento De Avempace; Bu eser filozofumuzun *Kitabü'n-Nefs*, *Tedbîru'l-Mütevahhid* ve *Risale İttisal el-Akl bi'l İnsan* eseri incelenerek hazırlanmıştır. Bu makalede, varoluş ve metafizik alanında özgün savları olan İbn Bâcce'nin görüşleri irdelenmiştir. İnsanın nihai hedefe ulaşmak için çıktığı yolda edindiği bilgilerin, Tanrı'nın insana verdiği en büyük armağan olduğunu ve bu aramağana ancak kişinin çabasıyla ulaşabileceğini savunan filozofumuzun düşüncesini aktarmak amaç edinilmiştir.⁴⁹

İbn Bâcce'nin 'Fi'l-Müteharrik' İsimli Risalesi; Yaşar Aydın tarafından hazırlanan bu makale filozofun *Fi'l-müteharrik* eserini inceleyerek oluşturulmuştur. Batı İslâm felsefesinin ilk filozofu İbn Bâcce, Aristoteles mantığını esas alan, onun görüşlerini anlayıp uygulamaya çalışan ve bu akımın neredeyse bütün özelliklerini

⁴⁶ Alexander Altman, "Studies in Religious Philosophy and Mysticism", **Routledge, London**, 1969, s. i.

⁴⁷ Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi" **Divan Dergisi**, 1996/1, s. 45.

⁴⁸ Joaquin Lomba, "Avempace Tratado De La Union Del Intelecto Con El Hombre", **Anapuel de Estudios Arabes**, 2000, s. 369.

⁴⁹ Joaquin Lomba, "El Lugar Del Intelecto Agente En El Pensamiento De Avempace", **Revista Espanola de Filosofía Medieval**, 2002, s. 33.

barındıran bir filozoftur. Bu nedenle İbn Bâcce'nin, döneminin diğer filozofları gibi Aristoteles ve Platon görüşlerinin karışımı Doğu İslâm felsefesini benimsemeyi reddetmiştir. Döneminin filozoflarından ayrılan İbn Bâcce'nin bu açıdan gerçek Aristoteles'i bulmayı amaçlayan bilinçli bir eğilime sahip olduğunu düşünmekteyiz. İbn Bâcce, Aristoteles'in felsefesini hem benimsemiş hem de onu eserlerine konu etmiştir. Eserlerinde Aristoteles'in mantık külliyyatı üzerine şerh ve açıklamalara yer vermiştir. Bununla birlikte Aristoteles'in eserlerini inceleyip şerh ettiği eserleri de mevcuttur. Bunlardan biri olan Aristoteles'in *Fizik* (*es-Semâ 'u't-tabî'*) isimli eseridir. İbn Bâcce'nin son dönem eserlerinden olan *Fi'l-müteharrik*; filozofun kendi eserleri olan *Tedbiru'l-mütevahhid*, *Risaletü'l-veda* ve *Kitabü'n-Nefs*'e çeşitli atıflarda bulunmaktadır. İbn Bâcce, bu risalesinde, Aristoteles'in *Fizik* isimli eserini göz önünde bulundurarak, ilk hareket ettirici kavramını, özellikle insanda hareketin meydana gelişini incelemektedir. Bu çalışmada da İbn Bâcce'nin fizik görüşleri irdelenmiştir.⁵⁰

Avempace en el De anima de Alberto Magno; Bu makale İbn Bâcce'nin *Tedbiru'l-Mütevahhid* yapıtının incelenmesi üzerine hazırlanmıştır. Büyük İslâm filozofu ve Aristoteles yorumcusu Avempace, insanoğlunun nihai hedefe ulaşmasını akıl-ruh ve aracı zekanın birleşmesiyle oluşabileceğini söyler. Toplum ve devletin erdemsizliğinden dolayı nihai hedefe ulaşmak için kişinin yalnızlaşması savını ortaya atan filozofun bu savları detaylı bir şekilde incelenmektedir.⁵¹

La ciencia del alma en Ibn Bayya (Avempace); İbn Bâcce'nin ruh üzerine düşüncelerini kaleme aldığı *Kitabü'n-Nefs* üzerine çalışılan bir eserdir. Çalışmanın amacı İbn Bâcce'nin felsefesini *Kitabü'n-Nefs* üzerinden irdelemektir. İbn Bâcce'ye göre temel bilim ruhtur. Kişinin ruh analizi olmadan geri kalan bilimlerin bir önemi yoktur. Ruh analizini üç bölüme ayıran filozofun düşünce savı bu eserde detaylı olarak incelenip aktarılmaya çalışılmıştır.⁵²

⁵⁰ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce'nin 'Fi'l-Müteharrik' İsimli Risalesi", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2002 s. 17-18.

⁵¹ Luis Xavier Lopez-Farjeat, "Avempace en el De anima de Alberto Magno", **TOPICOS**, 2005, s. 271.

⁵² Joaquín Lomba, *La ciencia del alma en Ibn Bayya (Avempace)*, Porto Alegre, 2007, s. 80.

Le Statut De La Raison Pratique Chez (Avempace); Bu eser İbn Bâcce'nin erdemli bir birey tanımlaması yaptığı *Tedbîru'l-Mütevahhid* adlı çalışmasını incelemek üzere hazırlanmıştır. Makale Avempace'nin çalışmasında, insanoğlunun erdemli varlık arayışına, insanın nihai mutluluğuna nasıl ulaşacağına dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Bu fikri savunmak için İbn Bâcce'nin kullandığı sağduyu argümanı yanı sıra adaletsiz bir toplulukta yalnızlaşan filozofun nasıl erdemli olacağı savları ve doğru düşünme terimleri irdelenerek genel görüşü aktarılmıştır.⁵³

Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Endülüs ve Felsefenin İsrakili(leşmesi)ği; On ciltten oluşan serinin yedinci cildinde Burhan Köroğlu tarafından İbn Bâcce kaleme alınmıştır. İbn Bâcce'nin *Tedbîru'l-Mütevahhid*, *Risâletu'l-Veda* ve *Kitabü'n Nefs* kitapları incelenmiştir.

İbn Bâcce, Endülüs'ün en verimli, döneminin en başarılı ve bilgili ilk filozofudur. Filozofun geniş ilgi alanı ve derinlikli analizleri, onu klasik İslâm filozofu tasnifi içinde değil de ayrıcalıklı bir noktaya taşımıştır. O, gerek bilim alanlarında yazdığı eserler ve orijinal yazılarıyla gerekse Aristoteles'e yaptığı şerhler ile bütüncül bir felsefe sistemi ortaya koymaya çalışan bir filozoftur. İbn Bâcce insan odaklı bir felsefe sistemi ortaya koymuş, insanın gerçek mutluluğunu sağlayacak doğru bilgiye ulaşmayı, ulaşılan bilginin gerçekleştirileceği sosyal ortamın nasıl oluşturabileceğini çözümlemeye çalışmıştır. İbn Bâcce'nin psikoloji ve bilgi teorisi, fiiller teorisi, ahlâk ve siyaset düşüncesinin detaylı bir şekilde çözümlenmeye çalışıldığı bu çalışmada da filozofumuzun genel olarak felsefi bakış açısı irdelenmiştir.⁵⁴

Ataraksia Arayışı Bağlamında İbn Bâcce'nin Yalnız İnsanı ve Stoacı Bilge; bu makale İbn Bâcce'nin *Tedbîru'l-Mütevahhid* ve *Kitabü'n-Nefs* eserlerini inceleyerek düşünürümüzün 'yalnız insan' kuramını açıklamaya çalışmıştır. Orta Çağ filozofu İbn Bâcce *Tedbîru'l-Mütevahhid* adlı eserinde toplumdan ayrılan yalnız insanın nihai mutluluğa ulaşabileceği düşüncesini ortaya koyar. Bu amacına ulaşması için yalnız insanın ruhsal olarak yetkinleşmesi gerektiğini savunur. Bu kısımda İbn

⁵³ Abbès, Makram. "Le Statut De La Raison Pratique Chez Avempace." **Arabic Sciences and Philosophy**, 2011, s. 85.

⁵⁴ Burhan Köroğlu; vd. "Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Endülüs ve Felsefenin İsrakili (leşmesi)ği", s. 541-542.

Bâcce, yalnız insanın kendi yönetimini ‘ruhun tıbbı’ olarak takdim eder. Bu çalışmada İbn Bâcce'nin yalnız insan kuramı, ataraksia kavramı çerçevesinde incelenmiştir. Ayrıca yalnız insan, bu kavram kapsamında Stoacı bilge insan ile ilişkilendirilir.⁵⁵

Avempace en las obras de santo Tomás de Aquino; Thomas Aquinas'ın (1225-1274) çalışmalarındaki gâye, Aristoteles'in sisteminden belirli bir soru üzerine ortaya atılan çeşitli görüşleri göstermektir. Bu çalışmada da Thomas'ın amacı, İbn Bâcce üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır. Endülüslü bir filozof İbn Bâcce hakkında sahip olduğu dolaylı bilgileri, yine Endülüslü başka bir filozof İbn Rüşd aracılığı ile yaptığı alıntılarla, İbn Bâcce'nin öğretilerinin çürütüldüğünde veya reddedildiğinde bu durumu kendi düşüncesini doğrulamak için nasıl kullandığına işaret eden bir çalışmadır.⁵⁶

İbn Bâcce ve Şiir; Fatih Toktaş tarafından yazılan bu eser filozofumuzun *Tedbiru'l Mütevahhid*, *Te'âlik 'alâ Kitâb, Îsâgûcî li'l-Fârâbî* ve *Kitabü'n- Nefs*, eserleri incelenerek kaleme alınmıştır. İnsan doğasının hoş ve güzel olanı aradığının bilincinde olan Platon, şairleri sıkı bir denetime tabi tutmaktadır. Aristoteles ise büyük ölçüde Platon'a katılmakla birlikte şiiri, epistemolojik değeri bakımından da incelemiştir. Fârâbî, bu iki Yunan düşünürünün fikirlerini bir araya getirmiştir. İbn Bâcce ise diğer filozofların aksine erdemli olmayan toplum veya devletlerde yaşayan erdemli birey (el-mütevahhid) fikrini oluşturmuştur. Ona göre erdemli birey felsefi bilgiye ulaşarak kendini gerçekleştirebilir. Kendini gerçekleştirmeyi başaran birey kendisini ifade edebildiği yakın bir çevreyle kendini anlatmak sûretiyle de mutluluğa ulaşabilir. İbn Bâcce'nin, hayatını geçirdiği İslâm kültürünün etkisiyle şiiri, felsefi bilgiye ulaşmada veya bu bilginin yakın çevreye aktarılmasında bir araç olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Bu kapsamda sözkonusu olan bu makalede, bir filozof olarak İbn Bâcce'nin eserlerinde şiiri nasıl kullandığı incelenir.⁵⁷

⁵⁵ İlyas Özdemir, “Ataraksia Arayışı Bağlamında İbn Bâcce'nin Yalnız İnsanı ve Stoacı Bilge”, **Düşünme Dergisi**, 2015, s. 21.

⁵⁶ Rafael Ramón Guerrero, “Avempace en las obras de santo Tomás de Aquino”, **Anuario Filosófico**, 2015, s. 55.

⁵⁷ Fatih Toktaş, “İbn Bâcce ve Şiir”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [DEUİFD]**, 2016, s. 53.

Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bâcce’de Filozofun Yabancılaşması Sorunu; Bu kitabın içeriğinin şekillenmesine yardımcı olan ana kaynak filozofumuzun *Tedbîru’l-Mütevahhid* adlı eseri olmuştur. İbn Bâcce’nin felsefe anlayışında filozofun yabancılaşması sorununu irdeleyen bu makale hakikat yolunda olan bireyin toplumsal ilişkilerle olan bağını sorgulama amacı taşımaktadır. Bu konuyla alakalı olarak İbn Bâcce’nin eseri birey-devlet ilişkisinde bireyci bir içeriğe sahiptir. Bu çerçevede eserin temeli, bireyin toplumsal ilişkilerin engelleyici etkisine karşın doğal amacına ulaşmak için nasıl bir yol izlemesi gerektiği ile ilgilidir. İbn Bâcce’nin önerisi genel anlamda filozofun yalnız hayat sürdürmesi ve toplumsal doğasının karşılığını yetkin devlet idealinde bulması yönündedir.⁵⁸

İbn Bâcce’de Nübüvvet; İbn Bâcce’nin *Tedbîru’l-Mütevahhid* eseri incelenmiş ve filozofun kendi kurgusu çözülmeye çalışılmıştır. Geçmiş yüzyıllarda müslüman filozoflar genellikle kendi kimliklerini korumakla birlikte dinin ve aklın ifade edilmesi arasındaki uyum ve ahengi kurmakta yetenekli olmuşlardır. Batı medeniyetinin kültürel egemenlik baskısına yenik düşen bazı müslüman âlimler ise İslâm dininde iyi olan her şeyin izini Yunanlıların ve diğer Batı ülkelerinin tarihinde arama konusunda ısrarcı olmuşlardır. Bu çelişkili durumu göz önüne alarak genelde müslüman filozofların, özelde ise İbn Bâcce’nin, ortaya attığı fikirlerin; Yunan ve Batı düşüncesine ne kadar bağlı olduğunu veya ne kadar bağımsız olduğunu inceleyerek, İslâmî öğreti ile uyumu gösterilme amacıyla kaleme alınmıştır.⁵⁹

İbn Bâcce ve Mûsiki; İbn Bâcce’nin günümüze ulaşan yirmiden fazla eserini incelediğimizde çoğunun felsefi içerikli olduğunu görürüz. Endülüs’teki musûki tarihine baktığımız zaman ismine sıkça rastladığımız İbn Bâcce’nin sadece felsefe ile ilgilenmediğini ve diğer alanlarda da başarısını kanıtlamış olduğunu görmekteyiz. Mûsiki konusunda döneminin önemli bir siması olmayı başaran filozof, ses hakkında düşüncelerini “*Kitabü’n-Nefs*” ve “*Fi’l-Elhân*” eserlerinde belirtmiştir. Bu çalışmada bu iki eser incelenerek İbn Bâcce’nin mûsiki anlayışı aktarılacak istenmiştir.⁶⁰

⁵⁸ Mustafa Kutlu, “Endülüs’te Felsefe Din ve Siyaset İlişkisi”, Ötüken Neşriyat, 2016, s. 58-91.

⁵⁹ M. Saghir Hasan Masûmî, “İbn Bâcce’de Nübüvvet”, çev. Bayram Tamtürk, **Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]**, 2018, s. 337.

⁶⁰ Mehmet Tıraşçı, a.g.e., s. 317.

İbn Bâcce'de Düşünülür Nesneler ile Birleşmenin Basamakları; Bu makalenin yapı taşını oluşturan İbn Bâcce'nin *Risâletu'l-Veda* isimli eseridir. İbn Bâcce, insanın nihai amaç sorununu, 'düşünülür nesnelerle birleşmenin üç derecesi', 'insani yetkinlikler' ve 'ruhani formlar' gibi farklı bakış açılarıyla incelemiştir. Bu çalışmada, İbn Bâcce'nin akılcılığının sınırları ve onun görüşlerinin bulunduğu dönem içindeki düşünce yeri saptanmaya çalışılmıştır.⁶¹

İbn Bâcce'nin Toplum ve Felsefeye Bakışı; Makalenin ana kaynağını oluşturan eserler filozofumuzun *Tedbîru'l-Mütevahhid* ve *Risâletu'l-Veda* çalışmalarıdır. Endülüs'ün önemli filozoflarından olan İbn Bâcce, diğer filozofların temel görüşlerine karşı çıkıp meydan okuyan bir filozof olmuştur. İbn Bâcce düşüncesinde Aristotelesçi, Platoncu görüşlerin yanında Kur'anî bakış açısının da yer aldığını görmekteyiz. O felsefe ile dini uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu makaledeki iddia İbn Bâcce'nin farklı bir bakış açısına sahip olmasına rağmen ana akımdan uzaklaşmadığıdır.⁶²

Din Eğitiminde “Çocuklar İçin Felsefe” Yoluyla Bireysel Yetkinleşme (İbn Bâcce'nin Mütevahhid İnsan Örneği); bu çalışmada filozofumuzun *Tedbîru'l-Mütevahhid* eseri incelenmiş ve bir sonuca varılmıştır. İnsan, varoluşu itibarıyla kendine özgü zihinsel süreçlerini ve duygularını kontrol edebilen ve bu yolda kişisel yönetimini gerçekleştirebilen bir varlıktır. İnsan bu sürecin doğal bir sonucu olarak her zaman ahlâki ve zihinsel olarak gelişmekte ve birey olarak olgunlaşmaktadır. Bu olgunlaşma sayesinde insan mutluluğu elde edebildiği bir seviyeye ulaşma imkânı bulmaktadır. Pek çok filozof bu mutluluğa nasıl ulaşılabilirliğini, nasıl bir karakterin bu mutluluğa varabileceğini açıklamaya çalışmıştır. İbn Bâcce'nin tasvir ettiği mütevahhid insanı da bu özgün örneklerinden birisidir. İbn Bâcce *Tedbîru'l-Mütevahhid* eserinde, erdemsiz bir devlette yaşayan ve kendi yaşamını korumak isteyen bireylere yönelik bazı önerilerde bulunmuştur. Bu makalede İbn Bâcce'nin felsefî sorgulamaya ve düşünmeye ilişkin önerileri üzerinde özel bir çerçevede

⁶¹ İlyas Özdemir, İbn Bâcce'de Düşünülür Nesneler ile Birleşmenin Basamakları, **Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, 2018, s. 51.

⁶² Oliver Leaman, “İbn Bâcce'nin Toplum ve Felsefeye Bakışı”, çev. Bayram Tamtürk, **Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2019, s. 217

durulmuştur. Zira bu öneriler, çocukların bireysel düşünebilme kabiliyeti kazanmalarını hedefleyen din eğitiminin de alanına girmektedir.⁶³

Birey ve Toplumun Gerilimi: Farabi'nin Farklı Olanın Dışlandığı İdeal Toplumundan İbn Bâcce'nin Farklı Olanı Birey Olarak Toplum İçerisinde Tutma Çabasına; Bu çalışma İbn Bâcce'nin *Tedbîru'l-Mütevahhid* eseri üzerine bir çalışmadır. İbn Bâcce'nin etkilendiği filozoflardan biri olan Fârâbî'nin en büyük amacı mutluluğa ulaşmaktır. Onun görüşüne göre mutluluğa ulaşmak için erdemli toplumun olması gerekmektedir. Onun birçok görüşünü benimseyen filozofumuz İbn Bâcce, bu kısımda Fârâbî'den ayrılarak erdemsiz bir toplum içinde erdemli bireyin olabileceği savını ortaya koymaktadır. Bu çalışmada İbn Bâcce'nin hakikat ile ilgili öğretisi incelenmiştir. Yalnız bir bireyin nasıl erdemli olacağını anlatan İbn Bâcce'nin görüşleri aktarılmaya çalışılmıştır.⁶⁴

Kitabü'n-Nefs; İbn Bâcce'nin bu eserini Arapçadan Türkçeye çeviren Burhan Köroğlu'dur. İlk olarak filozofumuzun hayatı ve felsefi görüşüne de yer vermiştir. Bu eser birçok araştırmacı tarafından filozofumuzun en önemli eserlerinden birisi olarak kabul edilir. Filozofumuz bu eserini daha çok psikoloji konularına ayırmıştır. On bölüme ayırdığı bu eserinde nefis, duyu güçleri, beslenme, görme, koklama, duyma, ortak duyu, tahayyül gücü ve natık güç gibi kavramları açıklamamıştır. Birçok ilimle hemhal olan filozof psikolojiye ayrı bir önem vermekle Aristoteles'in ekolüne yakın bir yaklaşım sergilemektedir. Aristoteles gibi fizik temelli yaklaşım sergileyen İbn Bâcce bu eserinde Alexsandros, Galen ve Platon'un yorumlarına da yer vermiştir. Bu eserde İbn Bâcce'nin kendi ekolünü anlayıp okuyucuya aktarmak amaç edinilmiştir.⁶⁵

Aristoteles ve Fârâbî'nin Kıyas Tanımları Üzerine İbn Bâcce ve İbn Rüşd'ün Çözümlemeleri; Bu çalışmada *Te'âlik 'alâ kitâbî'l-kıyâs ve't-tahlîl li'l-Fârâbî* ve *Risale İttisal el-Akl bi'l İnsan* eseri üzerine inceleme yapılmıştır. Özellikle Gazzâli sonrası mihenk taşı niteliğine gelen mantık ilmi İslâm felsefesinde ayrıcalıklı

⁶³ Betül Zengin, Din Eğitiminde “Çocuklar İçin Felsefe” Yoluyla Bireysel Yetkinleşme (İbn Bâcce'nin Mütevahhid İnsan Örneği), *Journal of Islamic Research*, 2019, s. 422.

⁶⁴ Ömer Ali Yıldırım, “Birey ve Toplumun Gerilimi: Farabi'nin Farklı Olanın Dışlandığı İdeal Toplumundan İbn Bâcce'nin Farklı Olanı Birey Olarak Toplum İçerisinde Tutma Çabasına” *Türkiye İmam Hatipliler Vakfı (TİMAV)*, 2019, s. 161

⁶⁵ İbn Bâcce, “*Kitâbu'n-Nefs*”, çev. Burhan Köroğlu, s. 31-33.

bir yer edinmiştir. Klasik dönem filozoflarının neredeyse tamamı bu alanla yakından ilgilenmiştir. İbn Bâcce'nin bu alanla ilgili özellikle kesin bilgiye ulaşmak için bir araç olarak kullanılan *kıyas* hakkında çalışma yaptığını şu alıntidan anlamaktayız;

“Klasik mantığın en dikkate değer kısmını tündengelim oluşturmaktadır. Aristoteles tarafından epistemik olarak tündengelimsel karaktere sahip olan akıl yürütme biçimi için syllogism ifadesi kullanılmıştır. İslâm felsefesinin ilk dönemlerinde bu kavram, doğrudan kıyas ile karşılanmıştır. Aristoteles, şekilleri, modları, modaliteleri, geçerlilikleri, çeşitleri bakımından kıyası sistematik olarak ele alan ve geliştiren ilk filozoftur. Bu nedenle kıyasın kurucusu kabul edilir. O, kıyasın bütün bu konularını ele almadan önce onu uygun bir şekilde tanımlamaktadır. Onun kıyas tanımını maksadına uygun bir şekilde bir az değiştirerek şu şekilde sunmak mümkündür: Öncül denilen önermelerin doğru kabul edilmesiyle, sırf bu öncüllerden hareketle zorunlu bir sonuç önermesine varmaktır. İşte bu çalışma, Aristoteles tarafından yapılan ve Arapçada Fârâbî tarafından yeniden güncellenen kıyas tanımlarına dair İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi mantıkçı filozoflarca geliştirilen çözümlemeleri ele alarak değerlendirmeye tabi tutmaktadır.”⁶⁶

İbn Bâcce'nin mantıkla ilgili çalışmalar yaptığı bu alıntidan anlaşılmaktadır.

Meşşâî Gelenek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı (İnsan Psikolojisi ile İlgili Görüşlerinin “Kitabü'n-Nefs” Bağlamında İncelenmesi); bu tezin ana konusunun şekillenmesinde filozofumuzun *Kitabü'n-Nefs* ve *Tedbiru'l-Mütevahhid* isimli eserleri yardımcı olmuştur. İslâm felsefesinde *nefs* kavramı; varlık, bilgi, evren ve din bilimleri gibi alanların daha iyi anlaşılması açısından daima merkezi bir konumda olmuştur. Bundan dolayı İslâm filozoflarının büyük bir çoğunluğu nefis hakkında eserler kaleme almışlardır. Bu nedenle İslâm felsefesine dair bir metni analiz etmek için öncelikle filozofların nefis kavramını nasıl tanımlayıp şekillendirdiklerini kavrayabilmek filozofların genel görüşlerini anlamamız için çok önemli bir unsurdur. İbn Bâcce'nin *Tedbiru'l-Mütevahhid* adlı eserinde ortaya koyduğu yaklaşım biçimleri kişinin yetkinleşme ve kendini ifade etme becerisini ortaya koyması noktasında bizlere önemli ipuçları vermektedir. Filozofumuzun eserini incelediğimizde bu eserin hazırlayıcısı aslında *Kitabü'n-Nefs* çalışması olduğunu fark etmekteyiz. Özellikle nefsin ne olduğu, duyum ve düşünce bakımından nasıl bir süreçle meseleleri çözümlediği, filozofumuzun düşünce biçimini göstermektedir. İbn Bâcce nefsin ne olduğu ve bilgi

⁶⁶ Muhammet Nasih Ece, “Aristoteles ve Fârâbî'nin Kıyas Tanımları Üzerine İbn Bâcce ve İbn Rüşd'ün Çözümlemeleri”, **Prague Ysu 2019 Congresses**, 2019, s. 224-225.

edinme süreçlerini aklî ve duyuşal anlamda açıklamaya çalışmıştır. İbn Bâcce’de insânî ve ilâhî yönü inşa eden ruh, nefis anlamında da kullanılmaktadır. Bu çalışmada da İbn Bâcce’nin fizik temelli nefis anlayışı detaylı bir şekilde tahlil edilmeye çalışılmıştır.⁶⁷

Tedbiru'l- Mütevahhid Yönetim Okumaları Bireysel Özün Keşfi; İbn Bâcce’nin *Tedbiru’l-Mütevahhid* adlı eserinin hem Türkçeye çevirisi hem de ana eser üzerine incelemelerin yazıya döküldüğü bir kitaptır. ‘Tahsilu’s-saade’ Türkçe anlamıyla mutluluğu elde etme birçok filozofun eserlerinde değindiği konudur. İnsanın nihai hedefinin dünyada mutlu olmak olduğunu söyleyen filozoflar bunun erdemli bir toplum ya da devlet içinde olacağını ifade ederler. İbn Bâcce bu kısımda diğer filozoflardan ayrılarak ‘Erdemli olmayan bir devlet veya topluluk içinde olan birey nasıl mutluluğa ulaşacaktır?’ sorusunu cevaplamaya çalışmaktadır. Yukarıda adı geçen bu çalışma Batı’da ilk müslüman filozof olan İbn Bâcce’nin bu sorulara yanıt aradığı *Tedbiru’l-Mütevahhid* adlı eserinin orijinal metni ve çevirisinin bir arada olduğu yazılar bütünüdür. Bu eser, yöntem olarak filozofumuzun, sorulara verdiği cevaplardan hareketle yazılan makaleleri de barındırmaktadır. Böylelikle okuyucu için filozofumuzun seneler önce bulduğu çözümlerin, günümüz sorunlarına çözüm olup olamayacağı durumu inceleme amacıyla kaleme alınmış bir eserdir.⁶⁸

Nevâbitten Muhalefete: Mütevahhid’in Muhalefetinden Erdemli Siyasal Topluma; İbn Bâcce *Tedbiru’l-Mütevahhid*’de, yapmış olduğu erdemli insan açıklamalarıyla kendisinden sonraki birçok çalışmaya da ışık tutmuştur. Bu çalışmanın da konu edindiği eser *Tedbiru’l-Mütevahhid* olmuştur. Çalışmada, birçok filozofun savunduğu birey, bir toplum içinde mutlu olabilir savına karşı çıkan ve aksini iddia eden İbn Bâcce’nin ‘yalnız birey’ savı incelenmiştir. Erdemsiz bir topluluk içinde yalnızlaşan ve yetkinleşen mütevahhid kavramı irdelenmiştir. İslâm felsefesinde erdemsiz anlamına gelen ‘nevabit’ kavramına olumlu anlam yükleyen filozofumuzun klasik felsefenin bir istisnası olduğunu açıkça göstermektedir.⁶⁹

⁶⁷ Bayram Tamtürk, “Meşşâi Gelenek ve İbn Bâcce’nin Nefs Anlayışı (İnsan Psikolojisi ile İlgili Görüşlerinin “Kitâbü’n-Nefs” Bağlamında İncelenmesi)” s. i.

⁶⁸ İbn Bâcce, **Tedbiru’l-Mütevahhid**, çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol, s. 7-13.

⁶⁹ Âdem Çolak, Onur Yıldırım, “Nevâbitten Muhalefete: Mütevahhid’in Muhalefetinden Erdemli Siyasal Topluma”, **Milel ve Nihal Dergisi**, 2020, s. 333.

Sosyal Adalet Bağlamında İbn Bâcce'nin Mütevahhid Figürünün Önemi;

İbn Bâcce'nin *Tedbîru'l-Mütevahhid* eseri incelenerek oluşturulmuş bir çalışmadır. Sosyal yapıda olan insan bu bağlamda aktif bir varlıktır. Yaşadığı toplumla ilişkisi olan, ilişkiler sonucunda hem bireysel hem de toplumsal çıkarımlara sahip olan insanın, bireyselliğini koruyarak toplumsal ilişkilerini çevresine zarar vermeden yürütmesi gerektiğini tespit etmesi gerekir. Bu çalışmada İbn Bâcce'nin mütevahhid bireyin özelliklerini açıklayarak sosyal hayattaki önemi anlatılmaktadır.⁷⁰

Kitabü'n-Nefs Bireysel Özün Keşfi; Filozofun *Kitabü'n-Nefs* eserinin çevirisi olmakla birlikte kitap üstüne tahlilleri içermektedir. Hazırlanan eser, bireysel yönetim okumaları kapsamında İbn Bâcce'den çevirisi yapılan *Tedbîru'l Mütevahhid'in* kuramsal temellendirmesinin yapılabilmesi açısından önemlidir. Felsefe karşıtı, ehli olmayanlarla bilginin paylaşılmadığı ve sorgulamayan bir zihniyeti tesis edip din adına yaygınlaştırmaya çalışan oluşumların, insanların zihinsel sistemlerini nasıl köreltmeye çalıştığını, bu durumun insanları yaşayan ölümlere çeviren ortamlara sürüklediğini ancak bireyin tüm bu olumsuzluklardan kurtulmasının yine bireyin kendisini keşfetmesiyle mümkün olduğu açıklanmıştır. Kastedilen bireycilik, kişiselcilik anlamında bir şahsiyetçiliktir. Bu bakış açısıyla bakan bireyler, kişisel yeteneklerin toplum huzuru ve bütünlüğü için katkı sağlayacak özgür, özgüvenli insanlardır. *Kitabü'n-Nefs* de bireyin kendi özünü keşfetmesini temin etmesinde temel çıkarımları sunmaktadır. Özellikle nefsin duyularının analitik ve akademik bir şekilde ortaya konulmasıyla hayvanî aşamadan insanî aşamaya yükselme süreci İbn Bâcce'nin eserinde açık ve net bir şekilde izah edilmektedir. Sadece çeviri yapılmamış, düşünürün görüşü irdelenip kitabın ikinci bölümünde ele alınmıştır.⁷¹

⁷⁰ Bayram Tamtürk, "Sosyal Adalet Bağlamında İbn Bâcce'nin Mütevahhid Figürünün Önemi", **Türk Medeniyeti Dergisi**, 2020, s. 51.

⁷¹ İbn Bâcce, "**Kitâbü'n Nefs Bireysel Özün Keşfi**", çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol ve Bayram Tamtürk, İstanbul, Elis Yayınları 2020, s. 7-14.

Tezimizin ana konusunu ilgilendirdiği için İbn Bâcce'nin fizik ekollerini inceleyen çalışmalardan bahsetmemiz gerekmektedir.

Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment(I)/(II);

İnsanlar, Aristoteles veya Orta Çağ döneminin filozoflarını incelemeyi bırakıp eğitim için doğa kitaplarına yöneldiklerinde, modern bilimin başladığı söylenmektedir. Detaya indiğimizde modern bilimin, Galileo'nun Pisa Campanile zirvesinden iki nesneyi düşürdüğü söylenilen günle başlamış olduğu düşünülmektedir. Zira düşen bu iki nesnenin farklılıklarına bakılmaksızın ağırlık veya eş değer olarak düşüş zamanlarını göstermek için süreleri eşit olmalıdır. Dolayısıyla bu açıklamanın sonrasında meydana gelen görüntü antik ve Orta Çağ fiziğinin ölümünü ve yeni mekanik fiziğin doğuşunu simgeliyordu. Ancak bu şekilde yorumlanan ünlü eğik kule deneyi baştan sona efsanedir. Deneyin gerçekten yapıp yapılmadığı şüpheli bir durumdur. Gerçekten deney yapılmışsa bile fizik kitaplarında Galileo'nun otoritesine atfedilen fiziksel anlamdan çok daha farklı olduğu kesindir. Eğik kule hikayesinde önemli olan, sembolü olduğu tarihin fikirlerinin yorumlanmasıdır. Peki eğik kule efsanesi ile sembolize edilen modern mekanik fiziğin oluşu, Orta Çağ'daki Aristotelesçi düşünürlerin, süreksizlik hikayesi kadar efsanevi midir? Bu soruda büyük tartışmalar, sorunlar ve yazılar mevcuttur. Galileo fiziğinin felsefi temelleri nelerdi? Aristotelesçi mi yoksa Platoncu mu yoksa hiçbiri mi ya da daha farklı senaryolar mı? Bu sorular üstüne çok tartışmalar olmuştur. Bu soruna çözüm bulabilmek için üç temel soru cevaplanmalıdır. 1) Galileo tarafından Pisa'da hangi hareket yasaları onaylandı? 2) Orta Çağ'da bu hareket yasaları kimler tarafından biliniyordu? Biliniyorsa kimler tarafından savunuluyordu? 3) Orta çağ filozofları bu yasaları biliyor ve savunuyorsa Galileo bu yasaları onların yazılarından mı elde etti? Bu sorulara kesin yanıt bulunursa Galileo'nun geçmişteki felsefeyi terk edip etmediğini yani kendi görüşünü anlamış oluruz.

Galileo'nun Pisan dinamiklerinin kendisine mi ait yoksa Orta Çağ düşüncesine mi ait olduğunu anlamak için Aristoteles'in fiziği üzerine yapılan çalışmalara, yorumlara bakmak gerekir. Aristoteles'in IV. Kitabı 71. metin tartışmalarını

incelemek gerektiğinin altını çizen bu çalışma, Avempace'in Aristoteles'ten farklı olan görüşlerine dikkat çekmektedir.⁷² Belirtilmesi gereken önemli bir husus ise Avempace'in Aristoteles'in hareket yasasına yönelik eleştirisi kendi eserinden değil de bir başka müslüman filozof İbn Rüşd tarafından yazıya dökülen eserden incelendiği ifade edilir.⁷³

Aristotle, Philoponus, Avempace, and Galileo's Pisan Dynamics; Galileo ve Avempace'in eğik kule dinamikleri çalışması çok güzel ve titizlikle hazırlanmıştır. Bu makaledeki sonuçları incelediğimiz zaman iki temel kavram ile karşı karşıya kalmaktayız. Bunlardan ilki düşen cismin sabit hızını belirleyen “özgül ağırlık” kavramı. Bu kavramdan dolayı V (Hareketin hızı/hacmi) = P (Hareketli cismin özgül ağırlığı ile ölçülen hareket gücünü)- M 'ye (Direnç gücü olan direnç ortamı) eşittir. Bir diğeri ise mermi hareketinin açıklanmasında kullanılan, kendi kendine genişleyen bir ‘kuvvet’ kavramıdır. Moody'nin yaptığı çalışmada düşüş yasasını ilk formüle edenin Galileo olmadığı Aristotelesçi İbn Bâcce'nin fizik yorumu sayesinde anlaşılmıştır. Ayrıca bu makalede amaçlanan düşüş yasasının Galileo'dan önce kullanan Benedetti'nin dinamiklerinin kökenini bulmaktır. Moody gibi bu çalışmada da Aristotelesçi filozof İbn Bâcce'nin fizik görüşleri irdelenerek makalenin amacına ulaşılmaya çalışılmıştır.⁷⁴

Avempace, Projectile Motion, and Impetus Theory; Birçok alanla ilgilenip kendi düşüncelerini kaleme alan İbn Bâcce, Batı'daki Aristoteles eserlerinin ilk yorumcuları arasında yer almaktadır. Aristoteles'in fizik alanına odaklanan filozofun günümüze ulaşan birisi Oxford diğeri ise Berlin kütüphanesinde olmak üzere iki el yazması eseri bulunmaktadır. Zaman içerisinde incelemeleri yapılan fizik ile ilgili kitabında özellikle 4, 6, 7 ve 8. bölümde mermi hareketini açıklamak için kullandığı argümanlarla karşılaşmaktayız. Eserlerini Arapça olarak yazan İbn Bâcce'nin fizik ile ilgili eserleri İbranice ve Latinceye çevrilmemiştir. Dolayısıyla İbn Bâcce'nin fizik görüşü üzerine yapılan Latince ve İspanyolca çalışmaların, birebir İbn Bâcce'nin eseri

⁷² Ernest A. Moody, “Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment (I)”, **Journal of the History of Ideas**, Vol. 12, No. 2, April 1951, s. 163-165.

⁷³ Ernest A. Moody, “Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment (II)”, **Journal of the History of Ideas**, Vol. 12, No. 3, Jun. 1951, s. 375.

⁷⁴ Edward Grant, “Aristotle, Philoponus, Avempace, and Galileo's Pisan Dynamics”, **Department of History and Philosophy of Science**, Vol. 11, no. 2, 1965, s. 79-80.

üzerinden yapılmadığını söylemek gerekir. 1990'ların başına kadar filozofumuzun fizik eserleri kayıp olarak biliniyor ve bu zamana kadar yapılan bütün çalışmalarda birincil kaynak İbn Rüşd'ün (Averroes) eserleri kabul ediliyordu. Bu süreç içinde Averroes'un fizik eserleri üstünde çalışan Ernest A. Moody'nin çalışmaları İbn Bâcce fiziğini anlatıyordu. Oxford el yazmalarının gün yüzüne çıkmasıyla Shlomo Pines, Moody'nin çalışmaları üzerine yeni yorumlar getirerek filozofun mermi hareketi hakkındaki görüşlerini sunmaya başladı. İbn Bâcce'nin kendi el yazmalarına yönelik tam bir çalışma yapılmadığını da belirtmek gerekir. Aristoteles yorumcusu İbn Bâcce'nin atıflarda bulunduğu ve kendi görüşlerinin olduğu eser üstüne yapılan çalışmalar göz önünde tutularak bu makalede de İbn Bâcce ve Aristoteles'in mermi hareketi hakkındaki görüşleri incelenip okuyuculara aktarılmıştır.⁷⁵

L'éternité Du Mouvement Chez Ibn Bāğğa (Avempace): De La Définition Générique À La Définition Numérique. Le Commentaire Aux Chapitres 1 Et 2 Du Livre VIII De La Physique; Aristoteles yorumcusu John Philoponus (Ms. 570) zaman içerisinde Aristoteles'in görüşlerini eleştirmeye ve sorgulamaya başlamıştır. Bu noktada Aristoteles fiziği ve onu yorumlayan filozoflar önem kazanmıştır. Aristoteles'in fizik VIII. kitabı özellikle de ilk paragrafı müslüman filozofların dikkatini çekmiştir ve Müslüman filozoflar da Aristoteles'in fiziğini çok güzel bir şekilde yorumlamışlardır.⁷⁶ Makalede Aristoteles'in fizik görüşleri, ardından bunun filozoflar tarafından nasıl yorumlandığı incelenmektedir. Aristotelesçi olan ve çalışmasında Avempace'nin Aristoteles fiziğini anlatıp yorumlamasına yer veren İbn Rüşd'ün eseri, başvuru en önemli kaynak olmakla birlikte bu çalışmanın da referanslarından bir tanesi olmuştur. Bu çalışmada Aristoteles'in VIII. kitabında anlattığı ve tartışmalara yol açan sonsuzluk hareketini yorumlayan İbn Bâcce'nin görüşleri incelenmektedir. Onun yorumlarından Aristoteles'in fizik argümanlarına ulaşmak hedeflenmiştir.⁷⁷

⁷⁵ Abel B. Franco, "Avempace, Projectile Motion and Impetus Theory", **Journal of the History of Ideas**, 2004, s. 521-522.

⁷⁶ Farah Cherif Zahar, "L'éternité Du Mouvement Chez Ibn Bāğğa (Avempace): De La Définition Générique À La Définition Numérique. Le Commentaire Aux Chapitres 1 Et 2 Du Livre VIII De La Physique", **Presses Universitaires de France Les Études philosophiques**, 2016, s. 162.

⁷⁷ Farah Cherif Zahar. **a.e.**, s. 163-164.

Şerhu's-Simâ Aristoteles'in Fizik Şerhi; İbn Bâcce'nin doğa felsefesi ve fizik üzerine en kapsamlı eseri *Şerhu's-Simâ*'dır. İbn Bâcce bu eserinde Aristoteles'in Tabiat bilimleri üzerine çalıştığı ilk eseri *Fizik*'i daha anlaşılır kılmaya çalışmıştır.⁷⁸

İbn Bâcce bu eserinde sadece Aristoteles'in düşüncelerini daha açık kılmaya çalışmamış, aynı zamanda kendi düşüncelerini de ortaya koymuştur. Bu eser, Orta Çağ boyunca Aristoteles'in *Fizik*'i üzerine yazılmış yorumlardan en kapsamlı ve etkili olanlardan bir tanesidir.⁷⁹

İbn Bâcce'nin bu şerhi Türkçeye Cahid Şenel ve Abdussamed Taibi tarafından çevrilmiştir. Bu eser aynı zamanda fizik alanında çalışma yapacaklara öncü olabilecek niteliktedir.

1.5. İbn Bâcce'nin Etkilediği Filozoflar

Birçok alanda filozoflara öncülük eden İbn Bâcce, özellikle Aristoteles'in *Fizik*'ini şerh ederek bazı İslâm filozoflarının bu alana yönelmesine zemin hazırlamıştır.⁸⁰ İbn Bâcce'nin etkisinde kalan birçok filozof olmasına rağmen, konumuzun seyrini değiştirmemesi bakımından burada sadece dört filozoftan bahsetmeyi uygun gördük.

İbn Rüşd (ö. 1198)

Meşşâi okulunun üyelerinden olan İbn Rüşd, filozofumuzdan etkilenen düşünürlerin başında gelmektedir. Endülüs'ün altın çağ felsefe düşünürlerinden birisi olan İbn Rüşd 1126 yılında Kurtuba'da dünyaya gelmiştir. Aristoteles'in felsefi doktrinine sadık kalarak eserlerini şerh ettiğinden İslâm âleminde 'şârih', Latin dünyasında 'commentator' unvanıyla tanınmış, Batı'da İbn Rüşd adının tahrif edilmiş şekliyle "Averroes" olarak anılmıştır.⁸¹

⁷⁸ İbn Bâcce, *Şerhu's Simâ*, çev. Cahid Şenel - Abdussamed Taibi, çevirmen önsözü. s. 9.

⁷⁹ İbn Bâcce, *a.e.*, s. 8-11.

⁸⁰ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce", s. 349.

⁸¹ H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 20. Cilt, 1999, s. 257.

İbn Rüşd'ün eserlerine ve düşüncelerine kısaca göz gezdirdiğimizde İbn Rüşd'ün de Avampace'den (İbn Bâcce) etkilendiği gün yüzüne çıkmaktadır. Bu düşünceyi temellendirmek için İbn Rüşd'ün hayatına kısaca baktığımızda iki ihtimalle karşı karşıya kalmaktayız. İbn Rüşd'ün hayatını inceleyen bir kısım araştırmacı, filozofun Kurtuba'da uzun soluklu hayatını geçirmeden önce çocuk yaşta Sevilla'da kaldığı ve kısa bir süre dahi olsa doğrudan İbn Bâcce'nin öğrencisi olduğunu savunmaktadır.⁸² Bir diğer görüş ise İbn Rüşd'ün Endülüs'ün en parlak çağını yaşadığı zamanda dünyaya geldiğini, ailesi gibi hayatının Kurtuba'da şekillendiğini ve birebir İbn Bâcce'nin öğrencisi olmak yerine uzaktan İbn Bâcce'nin eserlerini okuyarak onunla birlikte büyümüş ve ister istemez İbn Bâcce'nin öğrencisi gibi yetişip ondan etkilendiği yönündedir.⁸³ Meşşâi okulunun bir temsilcisi olan İbn Rüşd, İbn Bâcce gibi din-felsefe ilişkilerinin analizi ve kurgulanması hususunda önemli bir konumda olmuştur. İster doğrudan ister dolaylı bir şekilde İbn Bâcce'nin öğrencisi olsun fark etmeksizin İbn Rüşd de Avampace'in görüşlerini benimsemiş ve ondan etkilenen bir düşünür olarak düşüncelerini ve eserlerini şekillendirmiştir.⁸⁴

İbn Tufeyl (ö. 1185)

İbn Bâcce hakkında bilgi sahibi olmamıza yardımcı olan önemli filozoflardan İbn Tufeyl de filozofumuzdan etkilenmiştir. Endülüs'te ulûmu't-tealime, mantık ilmini ekleyen ve İbn Bâcce'yi bu konuda aşan kimsenin bulunmadığını söylemiş olan İbn Tufeyl, yazılarında İbn Bâcce'ye yer vermiştir.⁸⁵

İbn Tufeyl Gırnata'da dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi tam bilinmemekle birlikte Arapların Kays kabilesine mensup olduğu söylenilmektedir. Eğitim hayatı ve gençlik yılları hakkında mevcut kaynaklarda bilgi yoktur. İşrakî felsefenin Endülüs'teki en önemli temsilcilerinden olan İbn Tufeyl, İbn Bâcce tarafından eğitilmiştir. Bu eğitimin yüz yüze mi yoksa eserlerini okuyarak mı gerçekleştiği

⁸² H. Bekir Karlığa, **a.e.**, s. 257.

⁸³ Nuhman Jusufi, "İbn Rüşd'ün Eğitim Felsefesi", Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002, s. 20.

⁸⁴ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce", s. 349.

⁸⁵ Ömer Mahir Alper, "İbn Tufeyl'in Hayatı ve Felsefesi", Yüksek Lisans Tezi, **Marmara Üniversitesi**, 1993, s. 6.

konusu bir soru işaretidir. İbnü'l-Hatîb onu filozof ve tabip olmanın yanı sıra fakih diye tavsif etmiştir. İbn Tufeyl bununla sınırlı kalmayıp felsefe ve tıp alanında da kendini geliştirmiştir. Felsefe alanında okuduğu eserler arasında İbn Bâcce'ye ait olanların önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır.⁸⁶

İbnü'l-İmâm (ö. 1344)

Cezeri tarafından nakledilen bilgiye göre 682'de (1283) Kahire'de dünyaya geldiği söylenen İbnü'l-İmâm'ın bazı kaynaklarda doğum yılı 677 (1278) ve 688 (1289) olarak verilmektedir. İbn Bâcce ile ilgileri birebir oğlu Muhibbüddin İbrâhim'den aldığını söyleyen İbnü'l-Cezerî'nin aktardığı bilginin doğru olduğu düşünülmektedir. Çok sayıda âlim yetiştiren bir ailenin üyesidir. Sâlih Camii'nin imamı önce dedesi ve dedesinden sonra da babası olduğu için İbnü'l-İmâm olarak anılmaktadır. Dînî eğitimi ilk aile içinde alan İbnü'l-İmâm babasının vefatından sonra Sâlih Camii'nde imamlık yapmaya başlamış ve hayatı boyunca imamlığı sürdürmüştür.⁸⁷ İbn Bâcce'nin öğrencisi olarak zikredilenlerin başında bir devlet ve ilim adamı olan İbnü'l-İmâm da yer almaktadır. Hatta İbn Bâcce'nin eserleri onun örnek el yazmaları sayesinde günümüze ulaşmıştır. Ayrıca İbn Bâcce'nin bazı risâlelerini ona hitaben kaleme aldığı bilinmektedir.⁸⁸

İbn Haldun (ö. 1406)

Asıl adı Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun el-Hadramî olan İbn Haldun, 1 Ramazan 732'de (27 Mayıs 1332) Tunus'ta dünyaya gelmiştir. Aslen Yemen Hadramutludur. İlk eğitimlerini babasından alan İbn Haldun Kur'an'ı ezberlemiş ve kıraat eğitimi almıştır. Gençlik yıllarında dönemin ünlü hocalarından fıkıh, hadis, tefsir, akâid, mantık, felsefe, matematik, tabiat bilimleri, dil bilimleri, şiir

⁸⁶ İlhan Kutluer, "İbn Tufeyl", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, 20. Cilt, 1999, s. 418-419.

⁸⁷ Mehmet Ali Sarı, "İbnü'l-İmâm", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, 21. Cilt, 2000, s. 96.

⁸⁸ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce", s. 348.

ile edebiyat dersleri almıştır. Siyasî ve içtimaî ortamda yetişen filozofun ilmî kişiliğine bu durum yansımıştır. Tunus'ta İbn Haldûn bir zamanlar dönemin sultanının alâmet kâtipliğini de üstlenmiştir. Donanımlı düşünürümüz Fas'ta kütüphanede çok çalışmalar sürdürmüştür. Hayatının belli bir döneminde iki yıl kadar hapis yatan İbn Haldûn dönemin sultanına kasideler yazarak serbest kalmak için uğraşmış ama bir sonuca varamamıştır. Tunus'tan ayrıldıktan sonra Kahire'de büyük bir ilgi ile karşılanıp birçok talebeye eğitim vermiştir. Ünlü eseri *Mukaddime*'yi 1374'te tamamlamıştır.⁸⁹ İbn Bâcce'den birebir eğitim almasa da filozofumuzun görüşlerinden etkilendiği eserlerinde açıkça belli olmaktadır. Ünlü eseri *Mukaddime*'sinde İbn Bâcce'nin tevşih* yazmadaki ustalığını gösterdiği bir olaya genişçe yer vermiştir. İbn Bâcce'yi ve İbn Rüşd'ü Endülüs'ün büyük filozofları olarak zikretmiştir.⁹⁰

1.6. İbn Bâcce'nin Genel Hatlarıyla Fizik Anlayışı

De Boer'e göre İbn Bâcce, mantıkla ilgili eserlerinde tamamen Fârâbî'yle uyum içindedir. Hatta Fârâbî'nin felsefesine önemli bir katkısı da vardır. Ancak felsefî araştırmalarında yalnızca akıl temelinde yaşanan sorunlarla uğraşarak tamamen Fârâbî'den farklı bir yöntem benimsemiştir. İbn Bâcce'nin Fârâbî ile uyumlu olması onun kendi sisteminde Aristoteles hayranı olmasıyla da ilgilidir. Aristoteles'i daha iyi anlayabilmek için onun eserlerini şerh etmiştir. Şerhlerine bakıldığında Aristoteles'in eserlerini çok dikkatli bir şekilde incelediği görülmektedir. Ayrıca o, Aristoteles gibi metafizik ve psikolojisini fizik üzerine kurmuştur bundan dolayı yazılarında fizikle alakalı söylemler öne çıkmaktadır.⁹¹

Fizik ile ilgili söylemlerin başında *madde* ve *sûret* kavramları gelmektedir. Bu kavramların meşşâi gelenekte öne çıkmasının nedeni; Tanrı-Alem ilişkisini açıklamak ve akıllar hiyerarşisini mantık çerçevesinde makul bir zemine oturtmak içindir. Yani

⁸⁹ Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 20. Cilt, 1999, s. 8-12.

* Sözlük anlamı olarak süslemek ve düzenlemek anlamına gelen tevşih, Türk dinî mûsikisinde mevlid gibi büyük formda ve uzun eserlerin bölümleri arasında okunmak üzere bestelenmiş, beste sözleri Hz. Peygamber'i konu alan ilâhilere verilen addır. Bölümleri süsleyerek renklendirdiği için bu adla anıldığı düşünülmektedir.

⁹⁰ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce", s. 349.

⁹¹ M. Saghîr Hasan Masûmî, "Endülüs'ün büyük filozofu İbn Bâcce", s. 298.

varlık ve düşünce temelinde soyut bir içeriğe sahip olan Sudûr teorisi ve akıllar hiyerarşisi, felsefe tarihinde gerek kelimacılar gerek filozoflar tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştirileri gidermek için maddeden bağımsız akılların varlığını açıklamak da Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce gibi meşşâî gelenek içerisindeki filozofların temel uğraşlarından olmuştur. Özellikle İbn Bâcce, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı bir yöntem izlediğini *el-Vukûf ale '1-akli '1-faâl* adlı risalesinde ortaya koymuştur. Akıllar hiyerarşisine yapılan itirazlara cevap niteliği taşıdığından bu konuda İbn Bâcce'nin düşüncesine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Maddeden bağımsız aklın varlığını ortaya koymak için yazdığı risale dört delil etrafında şekillenmektedir. Bu delillerden birincisi; suretin varlık kazanmakta maddeye bağımlı olmaması, madde ve suretten farklı bir aklî varlığı gerektirir. Bu delili kullanırken dört neden üzerinden hareket eden İbn Bâcce, gaye nedenin düşünce alanında diğer nedenlerden nasıl önce geldiğini açıklayarak konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

Düşüncede *ilk olan* eylemde en son gelir veya düşüncede *en son gelen* eylemde ilk olarak gerçekleşir. Bir mimarı ev yapmak için harekete geçiren yani mimarı fail konumuna getiren öncelikle onun düşüncesinde tasarladığı evdir. Yağmurdan selden fırtınadan korunmak amacıyla zihinde tasarlanan ev, ancak mimarın fail olarak harekete geçip zihinde tasarlanan evi yapmak için bütün eylemleri gerçekleştirdikten sonra zihinde tasarlanan ev ortaya çıkarak maddi varlık kazanacaktır. Dolayısıyla düşüncede ilk olan eylemde en son meydana gelmiş olacaktır. Buna göre gaye neden bir nesnenin tam olarak meydana gelişiyle ortaya çıktığından varlık bakımından nedenlerin sonuncusu iken, fâili harekete geçirip maddî ve sûrî nedenleri bir nesne oluşturarak bir araya getirmeye sevk etmesi bakımından fâili de dahil diğer nedenleri incelemektedir. Başka bir söyleyişle; varlık bakımından sonda olan gaye, anlam bakımından ilktir ve bu sebeple de fâilin fail olmasının da nedenidir. Bu açıklamalardan çıkarılacak sonuç gaye nedenin oluşması için düşünülen bir aklın zorunlu olarak olması gerektiğidir. İbn Bâcce gaye neden üzerinden maddesiz suretin varlığını ispatlayarak aynı zamanda maddeden bağımsız aklın varlığının mümkün olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Diğer taraftan gaye nedenin özellikle doğal nesnelerde suret ile özdeş olduğu dikkate alınırsa dışta varlık kazandığından bir nesnenin sûreti olan gaye nedenin, o nesnenin bilfiil gayesi olmazdan önce aklî bir

varlığı bulunması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır. Bu tespitler bize oluş ve bozuluşa konu olan cisimlerde bütünüyle oluş ve bozuluşa uğramayan unsurların olduğu sonucuna ulaştırır. Diğer bir deyişle oluş sürecinde bulunanlar madde ve suretten oluşan cisimlerin maddi unsurlarıdır. Söz konusu maddi unsurlar oluş sürecinde başka suretleri kabul etmektedir. Maddeyle birleşerek onu bir cisim yapan cisimsel suret ise maddenin bir parçası değildir. Meşşâî felsefenin tabiat teorisinin temelini oluşturan madde-sûret görüşü ve özellikle İbn Bâcce'nin yukarıdaki çıkarımlarının burhânî olup olmadığı, tezimizde nesnelerin niçin madde ve suretten bileşmesi gerektiği kısmında tekrar ele alınacaktır,⁹²

İbn Bâcce'nin felsefesinde genel olarak maddeden bağımsız *soyut* olanı anlamak ve makul sınırlar içerisinde anlamlandırmak çabası göze çarpmaktadır. Aristoteles'in *Fizik* isimli eserinden hareketle kaleme aldığı '*Fi'l- Müteharrik*' risalesi yine maddeden soyut olana gidişin seyrini bizlere göstermektedir. Bu risalede ilk hareket ettirici kavramı çerçevesinde, özellikle insanda hareketin meydana gelişini incelemektedir.

“Ona göre insani hareketin temel özelliği seçmeye dayalı iradedir ve ahlaki-hukuki sorumluluk ancak bu tür davranışlarda aranabilir. Seçmeye dayalı irade, ontik temelini düşünmede, bulur ve böyle bir irade sadece insanda ortaya çıkar. Bu sayede insan iyiyi, hayvandan farklı olarak, sadece maddi bağıntıları içerisinde değil, maddeden soyut olarak da kavrayabilmektedir.”⁹³

İbn Bâcce, insan mutluluğunu nihai hedef olarak gören Aristotelesçi yaklaşımı benimsese de bu meseleye diğer filozoflardan farklı ve daha gerçekçi bir yaklaşım getirmiş ve insanın mutluluğunun ancak toplum içinde ve ideal devlette sağlanabileceği şeklindeki Eflatun-Aristoteles kaynaklı klasik İslam siyaset düşüncesi paradigmasına, bu kabulü külliye reddetmeksizin, alternatif bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu felsefî hedefin ancak insanın bilgi seviyesi ve dolayısıyla ahlaki olgunluğuna bağlı olduğu ana fikrini takip eden İbn Bâcce, insanın tabiatla ilgili bilgisinden başlayan bu sürecin ahlaki ve metafizik yetkinlik ile taçlanması gerektiğini ileri sürmektedir ki, eserlerini de bu hedef çerçevesinde telif ettiği anlaşılmaktadır.⁹⁴

⁹² Burhan Köroğlu, “İbn Bâcce'nin Aklî Varlığa Dair Delillerin Tahlili”, s. 64-77.

⁹³ Yaşar Aydın, “İbn Bâcce'nin 'Fi'l-Müteharrik' İsimli Risalesi”, s. 18-28.

⁹⁴ Burhan Köroğlu; vd. **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Endülüs ve Felsefenin İsrakîli (İleşmesi)ği**, s. 522-523.

İnsanın bilgi seviyesi ve ahlâkî olgunluğu ile doğru orantılı gördüğü mutluluk için öncelikli adım olarak tabiatı bilmek gerektiğini, soyut olanın daha iyi anlaşılması için somut olanla başlanması, onun felsefesindeki bir yöntemdir. İbn Bâcce'nin bu çıkarımına bağlı kalarak onun -Aristoteles'in *Fizik* isimli eserini- Arapçaya *Şerhu's-Simâ* ismiyle şerh ettiği eseri etrafında çalışmamızı sürdüreceğiz. Daha önce de belirttiğimiz üzere filozofumuzun üslubunun zor olması ve özellikle üzerine pek fazla çalışılan bir filozof olmaması bizi bu çalışmada elbette biraz zorlayacaktır. Elimizden gelenin fazlasını sarf ederek, bu konuda yapılmış çalışmaları tarayarak minimum düzeyde hatayla çalışmamızı sonlandırma çabasında olacağız.

1.7. İbn Bâcce'nin Felsefi Düşüncesi

İbn Bâcce'nin *Fizik* hakkındaki açıklamalarının ve özellikle bu eseri kaleme almasındaki amacının daha iyi anlaşılması için 'gâye neden' bağlamında onun felsefi düşüncesinde öne çıkan nihâî gâye soruna değinmemiz gerekmektedir. Çünkü her şey gayesine göre açıklanır. Bu bağlamda o da gayesini şu şekilde ifade etmektedir;

"Ancak benim için bundan daha önemli ve acil bir görev, daha çok hoş ve daha çok arzu edilir olan şey; vâkıf olduğum en yüce şeyleri, yani insan tabiatının yolunda (aklın insanla birleşmesini sağlayan yolda) seyrederek ulaşacağı gâyenin niteliğini sana öğretmektir. Benden öncekiler, onu (gâyeyi) uzun uzadıya tasvir ettiler. Onu çeşitli tekrarlarla anlatanlardan biri de bu ilimdeki yeri iyi bilinen Ebû Nasr (el-Fârâbî)'dir. (...) Aristoteles'in Ahlâk eserinin on birinci kitabında bundan söz ettiğini gördüm, ancak konuyu anlamak için o kadarla iktifa edilmesi mümkün olmayacak kadar kısaydı."⁹⁵

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere onun felsefesinde öne çıkan temel husus 'gâye' dir. Her şeyi gâyesine göre tanımlamayı amaç edindiği için biz de onun nihâî gayesinin ne olduğunu ve bu gayeye erişmek için izlediği yol ve yöntemin belirlenmesini kendimize hedef olarak belirledik. İbn Bâcce nihâî gâyeye erişmek için ilk basamağı teorik disiplinler olarak belirlemektedir. Ancak teorik disiplinlerin de bilinmesi için gerekli gördüğü ilk adım nefis (psikoloji) bilimi olmuştur. Bizi 'akıl' kavramına ulaştıran psikoloji bilgisidir, dolayısıyla fizik ve matematik bilimlerden daha önemli bir işlev görmektedir. Şöyle ki; psikoloji bilgisi teorik ve pratik bilimlerin

⁹⁵ İbn Bâcce, "**Tedbîrî'l -Mütevahhid: Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefi Yetkinliği**", çev. İlyas Özdemir, Miguel Asin Palacios, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2020, s. 19.

elde edilmesi açısından bir zorunluluğa sahiptir. Hatta psikoloji bilgisi metafizik alanı anlamak için de önemlidir. Yani psikoloji bilgisi olmadan biz, ilk ilkenin bilgisine ulaşamayız.⁹⁶ Kısaca ifade edecek olursak; psikoloji biliminin, bütün bilimlerin daha kolay anlaşılması açısından ilk basamakta olduğu fark edilmektedir.* Böylesine önemli konumda olan psikoloji bilimini İbn Bâcce de Aristoteles gibi fizik üzerine inşa etmiştir. Bu durumu, unsurların (toprak, su, hava, ateş) dairesel cisimlerden dolayı var olması gerekçesiyle temellendirebiliriz. Aristoteles'ten esinlenerek nefsi 'tabîî organik cismin yetkinliği' şeklinde tanımlayan İbn Bâcce, nefsin yapay olmayıp tabîî bir varlık olduğunu, organik vurgusuyla, taş, toprak gibi inorganik maddi varlıklardan olmadığını ve özellikle canlılık taşıyan bir varlık olduğuna dikkat çekmektedir; nefsin gayri maddî varlığına işaret ederken nefsi, cisim ve sûretin bileşimiyle meydana gelen canlı cismin sûreti şeklinde tanımlamaktadır. Bu açıklamalardan nefsin, bileşik olmadığı ve bunun sonucu olarak ne bölünebilir ne de maddî olmadığı, özellikle maddî olmadığı sonucundan nefsin hareketli olmadığı sonuçlarını, psikoloji bilgisini fizik üzerine inşa etme yöntemiyle elde etmiştir. Özellikle "Tıpkı gemi kaptanının, geminin sûreti olduğu hâlde gemiye dâhil olmayışı gibi, nefis de bedenın yöneticisi olmasına rağmen ona dâhil değildir ve ondan ayrı bir varlığa sahiptir"⁹⁷ şeklindeki bu örnek de aslında psikoloji bilgisini daha iyi anlayabilmek için fizik bilimini de bilmemiz gerektiğini bizlere göstermektedir. Çünkü *Kitâbu'n-Nefs* ve *Şerhu's-Simâ* isimli çalışmalarında aynı örneği vermesi (gemi kaptan ilişkisi örneği) ve özellikle fizik alanında kullanılan kavramlarla nefsi açıklamaya çalışması, iki disiplinin birbiriyle olan ilişkisini göstermektedir. Yani fizik bilimi ve psikoloji bilimi ayrı ayrı da olsa daha iyi anlaşılması açısından karşılıklı olarak birbirlerini gerektirmektedir. Dolayısıyla nefsin tanımı, işlevi gibi faktörler açıklanırken, psikoloji biliminin fizik bilimi üzerine inşa edilmiş olduğunu ve bu yöntemle de somutlaştırılarak daha anlaşılır kılınmaya çalışıldığını görmüş olduk. Bu bağlamda nefse dair detaylı açıklamalar fizik bağlamında da devam etmektedir. Özetleyecek olursak İbn Bâcce'nin Aristoteles'in çizgisini doğa felsefesi bağlamında, psikolojisini (nefs anlayışını) fizik üzerine inşa ederken ve dolayısıyla mutluluk anlayışını teorik zeminde ele alırken de takip ettiğini

⁹⁶ İbn Bâcce, **Kitabu'n-Nefs**, çev. Burhan Köroğlu, s. 16-20.

* İbn Bâcce'nin bu konuyla ilgili kaleme aldığı eseri; *Kitâbu'n-Nefs*'tir.

⁹⁷ İbn Bâcce, **Kitâbu'n-Nefs**, çev. Burhan Köroğlu, s. 17.

görmüş olduk.* Doğa anlayışı ile mutluluk arasında nasıl bir ilişki mevcut? Bu sorunun cevabı aşağıda gelecektir. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eserinin onuncu kitabında ele alınan teorik hayata ait mutluluk teması, İbn Bâcce'nin de temel ilgi alanları içerisinde yer almaktadır. İbn Bâcce başlıca eserlerinde, saf temaşa veya teorik etkinliğin zirvesi olarak gördüğü hikmete ulaşmanın imkânlarını ortaya koymaya çalışır, yani ona göre aklın tam ve yetkin kavranışıyla elde edilen saf düşünce insanın nihâî gâyesini teşkil eder, dolayısıyla insan bütün maddîlikten, duyusalıktan soyutlanıp hakikî yetkinliğe ulaşmalıdır.⁹⁸ Bu bağlamda nihâî gâyeye ulaşmanın kişinin bilgi seviyesine ve dolayısıyla ahlâkî olgunluğuna bağlı olduğunu (bilgi seviyesi ve ahlâkî olgunluk yetkinlik açısından bir araçtır) ve bu sürecin, ilk olarak teorik bilimlerle başladığını vurgulamasıyla da bu sürecin sūfî müşâhede, ilâhî feyz ve sudûr gibi mistik yollar ile yani pratik alanlarla başlayacağını iddia eden filozoflardan farklı bir görüş ortaya koymuştur.⁹⁹ O bu yöntemiyle, teorik disiplinleri özellikle aklî yetkinleşme bağlamında önemli bir noktaya taşımaktadır.** İbn Bâcce'nin bu tutumunu şu şekilde temellendirebiliriz; o insânî varlık alanındaki 'hareketin' gerisinde duran aslî nedeni açıklarken, insânî hareketin özelliğini, seçmeye dayalı irade olarak belirtmiş ve özellikle ahlâkî ve hukukî sorumlulukların ancak bu nitelikleri taşıyan hareketlerde söz konusu olabileceğinin altını çizmiştir. 'Seçmeye dayalı irade' kavramı, İbn Bâcce'nin iddiası olan 'yetkinliğin ilk adımı olarak teorik disiplinleri görmesi' açısından önemli bir hareket noktasıdır. Çünkü insan motivasyonunu seçmeye dayalı iradeden alır ve böylece insânî davranış ontik dayanağını, 'düşünme' ve onun değişik versiyonlarında bulmaktadır. Dolayısıyla İbn Bâcce, hareketini düşünmeden almayan davranışların hayvanlara özgü davranışlar olduğunu ifade ederek seçmeye dayalı

* İbn Haldun, İbn Bâcce'yi, İbn Rüşd ile birlikte Endülüs'te Aristotelesçi felsefenin en büyük isimlerinden biri olarak zikreder. İbn Bâcce Aristotelesçi felsefenin Endülüs'te ilk temsilcisi olarak kabul edilir ve İbn İmâm'a göre onun bu felsefeyi kavrayışı, önceki doğa filozoflarından daha tercih edilir. İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-Mütevahhid: Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefî Yetkinliği*, s.18.

⁹⁸ İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-Mütevahhid Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefî Yetkinliği*, s.19.

⁹⁹ İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, çev. Burhan Köroğlu, s. 20.

** "İbn Bâcce'nin felsefî eğilimi ve teorik bilgiye dayalı metodu onu gerçekliği inkâra ve tarih dışına çıkarmaya götürmüştür. İbn Bâcce'nin felsefî çizgisi deneysel olmayan, teorik ve teemmülî bir yönelimdir. Bu son yoruma katılmak mümkün değildir, zira İbn Bâcce'nin felsefesi akılcı olmakla birlikte, bilgi teorisi ve metafiziğinde duyu verileri bilgilerimize temel sağlamak açısından çok büyük önem taşımaktadır. Diğer taraftan İbn Bâcce'nin felsefesinin bilim ve akıl temelli karakterini gözden kaçırarak onu gerçeklikten uzak, tamamen teemmülî bir felsefe olarak nitelendirmek, birçok araştırmacının yanlışına sebep olan yüzeysel yaklaşımın bir sonucudur." Bkz. İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, çev. Burhan Köroğlu, s. 17.

hareketin insana özgü olduğunu vurgulamıştır.¹⁰⁰ Özetleyecek olursak insânî davranışta aranan özellik seçmeye dayalı irâdedir, irâdenin kaynağı da düşüncededir. Dolayısıyla düşünmeye nispet edilen disiplin de teorik disiplin olarak tespit edildiği için, * İbn Bâcce'nin aklî yetkinleşmenin ilk aşaması olarak teorik disiplinlere işaret etmesi bu bağlamdadır. Yetkinleşmenin ilk adımı olarak teorik disiplinleri görmesindeki bir diğer çıkarımımız da şu şekildedir; İbn Bâcce tabiatın teleolojik bir yapıda olduğunu ve tabiatın düzeninde var olan hareketin gaî nedeninin 'iyi olanı' elde etmek olduğunu belirtmektedir. İyi, tabîi olarak istenir ve bütün canlılar tarafından sevilir, ancak mutlak anlamda iyi sadece düşünme yetisine sahip insan tarafından bilinir ve kavranır. Dolayısıyla bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere insan olma vurgusunu 'düşünce' üzerinde gösteren İbn Bâcce yine bu açıdan düşüncenin teorik disiplinlere nispet edilmesi bağlamında kendi iddiasını bir kez daha temellendirmektedir. Ancak teorik bilimlerin tamamı yukarıdaki alıntıda belirlendiği üzere tamamen düşünceye nispet edilmemektedir, yani duyuyla bilinen teorik disiplinlerin de olduğu bilinmektedir. Bu disiplinlerin başında da fizik gelmektedir. Fizik hem teorik disiplinler için geçerli olan hükümleri bünyesinde barındırırken hem de duyuyla bilinen tabii cisimleri konu edindiği için her teorik disiplinlerle aynı statüde değildir. Çünkü fizik hem ontolojiyi hem de epistemolojiyi kullanan bir disiplindir.

Dolayısıyla Aristotelesçi felsefe geleneğine mensup olan İbn Bâcce'nin de en yüce mutluluğa erişmek için gereken yetkinleşmenin ilk adımı olarak teorik disiplinleri görmesini bu şekilde temellendirmiş olduk.

¹⁰⁰ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce'nin 'Fi'l-Müteharrik' İsimli Risalesi", s. 18-19.

* İslam Felsefesinde önemli bir konumu olan İbn Sînâ teorik pratik bilimlere amaçlarına göre şu şekilde tasniflemiştir; teorik felsefenin amacı, yalnızca bilmek suretiyle nefsi yetkinleştirmektir. Pratik felsefenin amacı, yalnızca bilmek suretiyle değil aksine yapılacak şeyleri bilmek ve yapmak suretiyle nefsi yetkinleştirmektir. Şu hâlde teorik felsefenin amacı, amel olmayan bir düşünceye inanılmasıdır (düşüncenin bilinmesidir); pratik felsefenin amacı ise bir amel hakkındaki düşünceyi bilmektir. Dolayısıyla teorik felsefe, düşünceye nispet edilmeye daha layıktır. Bkz. İbn Sînâ, "**Kitâbu's-Sifâ Mantığa Giriş**", İstanbul, Litera Yayıncılık, ikinci fasıl S. 5. Aristoteles'te ise bu ayrım şu şekildedir; teorik, pratik ve üretkenlik şeklinde bilimleri tasnifledikten sonra bu bilimlerin hepsinin nihai amaçlarının bilmek olduğunu ama özellikle düşünceye nispet edilenlerin teorik bilimler olduğunu belirtmiştir. Bkz. David Ross, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 46.

Onun bu felsefî hedefi ve bu hedefe ulaşma yöntemi, genel olarak eserlerinin çerçevesini oluşturmaktadır.*

İbn Bâcce nihâî gâyeye ulaşmak için ilk adımın teorik disiplinlerle başladığını belirttiği için fiziği ve hatta fizik üzerine inşa edilen psikoloji (nefs) bilimi hakkındaki açıklamalara yer verdik. Ancak en yüce mutluluğun erdemli devlette sağlanabileceği görüşünü siyaset felsefesinin merkezine yerleştiren İbn Bâcce, bu hususta da kendisinden önceki klasik siyaset felsefesi çizgisindeki filozoflardan ayrılmaktadır. Çünkü klasik siyâset felsefesi insânî varlığın nihâî gâyesinin yalnızca toplumla elde edilebilir olduğu varsayımından hareket etmektedir.¹⁰¹ Oysa İbn Bâcce bu durumun sadece bir ideal olarak kabul edilebileceğini belirtmiştir, çünkü gerçekçi bir yaklaşımla erdemli devletin kurulma ihtimalinin zayıf olduğunu ifade etmiş ve buna rağmen yine de bu dünya hayatında kişinin mutluluğa ulaşma ihtimalinin olduğunu altını çizmiştir. Onun bu konudaki düşüncesi; erdemsiz toplumda kişinin en yüce mutluluğa erişmesi için yapılması gerekenin erdemsiz toplumun meşgalelerinden zihnî anlamda uzaklaşarak kişinin kendini yönetme biçiminin, bilgi, ahlâk ve düşünce temeline dayalı olarak oluşturulması gerektiği şeklindedir.

“Bu noktada, İbn Bâcce’nin önerdiği i’tizâlin (yalnızlığı seçip bir köşeye çekilme, uzlet etme) zihnî ve teemmulî bir i’tizâl olarak anlaşılması gerektiğine işaret etmek durumu vardır. Yoksa sûfilerin yaptığı gibi uzlet aracılığıyla hayal gücünün artırılarak mutlak hakikatlere ulaşılabilceği fikrini İbn Bâcce kesinlikle reddetmektedir.”¹⁰²

* Onun entelektüel kariyeri üç aşamada ele alınır. Birinci aşama; matematik- mantık aşaması, ikinci aşama; fizik, üçüncü aşama ise felsefedir. Cemalettin Alevî’nin ayırdığı bu üç aşamaya göre İbn Bâcce ikinci aşamasında (fizik alanı içermektedir) Aristoteles’in doğa felsefesi çerçevesinde oluşturduğu ve genellikle şerh türünde olan şu eserleri kaleme almıştır; *Şerhuhû li-Kitabî’s-Semâ’i’t-Tabî’i, Kitâbü’l-Hayevân, Kitâbü’l-Kevn ve’l-Fesâd* gibi eserlerdir. İbn Bâcce üçüncü aşamada (kendi özgün felsefî görüşlerini yansıttığı aşama) *Kitâbü’n-Nefs*’i kaleme almıştır. Burada dikkat çeken husus son aşamada kaleme aldığı *Kitâbu’n-Nefs*’in ikinci aşama olarak belirlenen fizik üzerine inşa edilmesidir. Bkz. İbn Bâcce, “*Tedbîrî’l-Mütevahhid: Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefî Yetkinliği*”, çev. İlyas Özdemir, s.15-16.

¹⁰¹ İbn Bâcce, “*Tedbîrî’l-Mütevahhid: Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefî Yetkinliği*”, çev. İlyas Özdemir, s.22.

¹⁰² İbn Bâcce, “*Kitabu’n-Nefs*”, çev. Burhan Köroğlu, s. 16-30.

Sonuç olarak İbn Bâcce'ye göre insanın en yüce mutluluğa erişmesi için gereken aklı yetkinleşmenin ilk adımı olarak kabul edilen teorik (nazari) bilimlerdir. Teorik bir disiplin ihtiva eden ve İbn Bâcce tarafından kaleme alınan *şerhu's –Simâ* bu bağlamda ayrı bir öneme sahiptir.



İKİNCİ BÖLÜM

ARİSTOTELES VE İBN BÂCCE'DE FİZİK METAFİZİK AYRIMI

“Var olan *bir* midir yoksa *sonsuz* mudur” sorusu, felsefe tarihinin en kapsamlı tartışma konusunu oluşturmaktadır. Bu kapsamda Aristoteles’in hocası Platon, sofistlerin aksine düşünce açısından bir nevi tek anlamlılık tutumu geliştirmeye çalışarak, var olanı sınırlandırmaya çalışmış ve bu konudaki araştırmalara öncülük etmiştir. Diğer taraftan tabiat filozoflarından, Parmenides ve Herakleitos ‘bir’ (*hen*) ve ‘sonsuzluk’ (*apeiron*)* açısından karşıt düşüncelere sahip filozoflar olarak bilinmektedir. Tüm bu karşıt fikirleri kapsayan bir yaklaşımla Aristoteles, felsefesinin merkezine ‘var olan birden fazla anlama gelir’ ifadesini koyarak geliştirdiği ontolojiyle ne Platon ve Parmenides gibi ‘düşünceyi tek anlama indirgemek’ ne de Herakleitos ve sofistler gibi ‘sonsuz anlam’ taşıyarak var olanı anlamsızlığa terk etmek zorunda kalmaksızın, tutarlı bir biçimde ilerlemenin yolunu bulmuştur. Dolayısıyla Aristoteles’in bu kapsamda ortaya koyduğu her esas, ne ‘bir’ ne de ‘sonsuz’ anlama gelmekte, ama bunların bir ortasına işaret etmektedir. Nitekim Aristoteles’in sisteminde ne bir ne de sonsuz sayıda neden değil, sadece dört neden vardır; yine ne bir ne de sonsuz sayıda kategori değil, sadece on kategori bulunur veya var olanlar ne bir ne de sonsuz sayıda var olma tarzıyla değil, sadece *energeia*, *entelekheia* ve *dynamis* olarak isimlendirilen üç var olma biçimiyle yer alır. Aristoteles, ‘sınırlı anlam çoklukları’ şeklinde geliştirdiği bu sistemle, hem ‘bir ve çok olana’ doğru açıklık kazandırırken, hem de çok olanın sonsuz sayıda anılmasını engellemiştir.¹⁰³ Aristoteles, yukarıda zikrettiğimiz filozofları eleştirirken aynı zamanda kendi

* ‘apeiron’ kavramı her ne kadar soyut anlam içerse de bugün kullanılan sonsuzluk kavramıyla karıştırmamak gerekir. Çünkü Anaksimandros’a göre ‘apeiron’ belirsiz, sınırsız var olan şeylerin ilk ilkesidir. Hereakleitos da ‘ateş’i bu açıdan ‘apeiron’ gibi kullanmıştır. bkn. Arda Denkel, **İlk Çağda Doğa Felsefeleri**, s. 24-35.

¹⁰³ Barışcan Demir, “Aristoteles’in Hypokeimenon Paradoksu ‘Pos’ Zarfı Aracılığıyla Yeniden Değerlendirmek”, **Düşünme Dergisi**, sy. 18, 2020, s. 18-19.

sistemini de açıklamıştır. Özellikle burada ele alacağımız *Fizik*'in birinci kitabında filozofları eleştirmesinin temelinde de bu anlayış yer alır.

Aristoteles'in kaleme aldığı *Fizik*'in birinci kitabı dokuz paragraftır. Şöyle ki; birinci paragraf, ilkeler (*arkhé*), nedenler (*aiton*), temel öğeler (*stoikhon*), kendi yöntemi ve doğa anlayışı hakkında genel açıklamalar içerir. İkinci paragraf; Parmenides ve Melissos'un var olan hakkındaki düşüncelerinin tespiti ve eleştirisi ve ayrıca 'ilke'nin sayıca bir mi yoksa çok mu olduğu sorusu yer alır. Üçüncü paragrafta; varlığı bir ve sonsuz olarak ele alan Parmenides ve Melissos'un düşünceleri çürütülmekte; dördüncü paragrafta, doğa filozoflarının karşıtlar ile ilgili düşüncelerinin Platon ile kıyaslanması, Empedokles ve Anaksagoras'ın temel öğe anlayışlarının incelenmesi, sonsuz 'ilke' anlayışının çürütülmesi gibi konular yer alır. Beşinci paragrafta, Aristoteles'e göre var olanların ya da yok olanların karşıtlar aracılığı ile açıklanması, karşıtların Aristoteles tarafından ilke olarak belirlenmesi ele alınmıştır. Altıncı paragraf ise Aristoteles'in temel öğelerin sayısını üç olarak belirlediği kısımdır. Yedinci paragraf; karşıtların ayırıcı özelliği, ilkelerin birbirleriyle ilgisi ve taşıyıcı unsur gibi konular; sekizinci paragrafta, Aristoteles'e göre varlığın doğasına göre oluş; son paragrafta ise karşıtlar ve taşıyıcı maddenin durumu ele alınmıştır. Bu içeriğin İbn Bâcce tarafından nasıl yorumlandığı ve hangi bölümlerine yoğunlaşp açıklama getirildiği ve hangi kısımlarının da göz ardı edildiği sonraki bölümde ele alınacaktır. Her iki filozofun içeriğine ilişkin tabloya da orada yer verilecektir.

2.1. Şerh Tekniği Bakımından İbn Bâcce'nin Yöntemi

Şerh, kelime anlamı olarak; eti kesmek, bir şeyi genişletip yaymak ve sözün **kapalı kısımlarını** açıklayıp anlaşılır hale getirmek anlamlarına sahiptir. Sözlükteki sonuncu anlam dikkate alındığında şerhin yazılı veya sözlü yapılabileceği ortadadır. Bu durum şerhin yaygınlık kazanmasında önemli olmuş ve böylece ilimler tarihinde şerh bir telif türü şeklinde ortaya çıkmıştır. Şerh ve haşiye kültürü sadece İslâm ilim ve kültür dünyasına ait olmayıp semâvî kitaplar ve kutsal metinler başta olmak üzere dinî, felsefî ve hikemî eserler, kanunlar, şiir ve nutuklar hemen her ilim çevresinde anlaşılacak, zamana göre uyarlanmak için şerh ve haşiye türünden çalışmalar yapılagelmıştır. Klasik felsefenin Aristoteles ve Platon şerhleri üzerinden yürüdüğü, felsefe yapmanın neredeyse şerh yazmak demek olduğunu, bu geleneğin bütün

Orta Çağ İslâm ve Batı dünyasında da güçlenerek devam ettiğini özellikle belirtmek gerekir. Hemen bütün ilim ve sanat alanlarına yayılmış olan felsefî şerhler bir kitabı ve yazarı esas alıyor gibi gözükmesine rağmen aslında merkeze alınan metnin gidebildiği kadar daha öncesine ve sonrasına uzanarak aynı zamanda muasırların görüşlerine de yer vererek kendi durduğu yere göre eklemeler, tenkitler, tasfiyeler tasnifler yaparak hakikat arayışını sürdürmekte, bu yolla ilmi/bilgiyi genişletip derinleştirmektedir.¹⁰⁴ Genellikle düşünürler eserlerini şerh ihtiyacı hissetmeyecek ve anlaşılır biçimde kaleme aldıklarını var sayırlar da sonraki tarihsel süreçlerde üç gerekçeyle şerhe ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. İlk olarak yazarın, kabiliyet ve birikim seviyesi, kaleme aldığı konuyu kendi açısından yeterli şekilde ortaya koyacak kapasitede olsa da her okuyucu aynı kapasitede olmadığı için eserin şerhine ihtiyaç duyulur. İkinci olarak, yazarın eserinde bir ilim sahasına ait temel bilgilere yer vermeden ve bu ilim sahasına dair yeterli açıklama yapmadan bu ilim sahasına girmesi neticesinde kapalı kalan kavram ve problemler için şerhe ihtiyaç duyulur. Üçüncü olaraksa eserde mecazi ifadeler kullanılması sonucunda şerhe olan ihtiyaç kaçınılmaz hale gelir. İslâm felsefesi özelinde ise genellikle öğretime veya doğrudan ilmi katkı ve tartışmalara yönelik olduğu görülür. Dolayısıyla şerhin hitap ettiği kitle hesaba katıldığında, öğretime yönelik kaleme alınan şerhlerin daha kolay bir üslûpla, diğer

¹⁰⁴ İsmail Kara, ““Unuttuklarını Hatırla!” Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not”, **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, Cilt 15, sy. 28, 2010, s. 4.

tarafından doğrudan ilmî katkı ve tartışmaya yönelik şerhlerin ise nispeten daha zor anlaşılır bir üslûpla kaleme alındığı görülür.¹⁰⁵

Tüm bu açıklamalardan sonra İbn Bâcce Aristoteles'in *Fizik*'ini yukarıda belirtilen gerekçelerden hangilerine dayanarak kaleme aldığına kısaca değinelim. Aristoteles'in kurmuş olduğu sistemin kalıcılığı ve onun felsefe tarihi açısından önemi göz önünde bulundurulduğunda, onun eserlerinin birinci gerekçeyle, şerhe ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Ayrıca Aristoteles *Fizik*'in özellikle de ilk kitabında mantık ve metafizikle ilişkili açıklamalar yapmış olduğundan başka bir ifadeyle farklı bir ilim alanını da kullanmasından dolayı ikinci gerekçeyle de şerhe ihtiyaç duyulduğu görülür. Son olarak kullanmış olduğu kavram çeşitliliğinden dolayı üçüncü gerekçeye de ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Böylece Aristoteles'in *Fizik*'inin, yukarıda belirtilen üç gerekçeyle de şerhe ihtiyaç duyduğu görülmektedir. Bu kapsamda İbn Bâcce, *Fizik* şerhini üç açıdan da gerçekleştirmiştir. Ayrıca İbn Bâcce'nin ilmî katkı ve tartışmalara yönelik bir yöntemi olduğu, kullanmış olduğu zor üslûbundan da anlaşılmaktadır. İbn Bâcce'nin *Şerhu's-Simâ*'sı birebir Aristoteles'in *Fizik*'ini izlemez, zaman zaman çeşitli kısımları tasfiye ettiği de görülmektedir. Sonuç itibarıyla onun, bertilen açıklamalardan hareketle esere eklemeler yaptığı, örneklerle genişlettiği, tenkitler yönelttiği, eserde geçen özellikle kendi dönemi açısından bir önemi kalmamış olan pre-sokratik filozofların yorumlarını eserin içerisinden tasfiye ederek metni sadeleştirip Aristoteles'e odaklandığı görülmektedir. İbn Bâcce, Aristoteles'in eleştirdiği isimleri zikretmekten kaçınmakla birlikte buna yönelik bir açıklama da yapmamıştır, ancak bu açıklamayı biz İbn Bâcce sonrası Endülüs'ün ve Orta Çağ'ın en büyük filozofu kabul edilen İbn Rüşd'ün Aristoteles'in bu eserine yaptığı şerhte görmekteyiz:

“Bu şerhte (*el-kavl*) amacımız, kitaplarında benimsediği en güvenilir olan düşüncelerin gerektirdiği ilmî görüşleri ayıklayıp, onun düşüncesinden ayrılan **kadîm filozofların görüşlerini ise Aristotelesçiliği bilmeye faydası olmadığından ve iknâ ediciliği zayıf olmasından dolayı eleyerek** Aristoteles kitaplarına yönelmektir. (...) Ancak Aristoteles için ilmî görüşleri ortaya koymadan evvel felsefî meseleleri araştırmada cedeli tartışmaya girmek zorunluydu. Nitekim ilmî görüşler ortaya konduktan

¹⁰⁵ Sedat Şensoy, “Şerh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 38. Cilt, 2010, s. 555-556.

sonra artık alıştırma yapmanın dışında (*el-irtiyâd*), **öğretimde cedele girilmez.**¹⁰⁶

İbn Rüşd'ün bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere İbn Bâcce'nin şerhinde Parmenides ve Meslissos gibi kadîm filozofların görüşlerine yer vermeyip doğrudan Aristoteles'in düşüncelerine odaklanmasının sebepleri de daha anlaşır hale gelmektedir. Zira Aristotelesçiliğin anlaşılması için öncesindeki filozoflarla cedeli/retorik tartışmalara girmenin bir yarar sağlamayıp, sadece cedel yapmada gelişim sağlamak maksadıyla eğitim amaçlı değinilebileceği anlaşılmaktadır.

Aristoteles *Fizik* birinci kitap birinci paragrafta, 'ilkeler, nedenler, temel öğelere dair açıklamalarda bulunurken İbn Bâcce aynı çizgide kalarak 'sanat' kavramı başlığı altında bu konuya değinmiştir. Yine Aristoteles 'doğa' hakkında açıklama yaparken İbn Bâcce 'teorik' kavramına işaret ederek bu kavramın düşünceyle ilişkisini ele almıştır. Aynı paragrafın devam eden kısımlarında Aristoteles'in 'yöntemine' karşılık İbn Bâcce fizik-metafizik ayrımına işaret etmiştir. Bu ayrım *Fizik* birinci kitabı temelinde İbn Bâcce'nin Aristoteles'ten ayrıştığı tek noktadır. İbn Bâcce devam eden açıklamalarında yukarıda belirttiğimiz gibi Aristoteles'in eleştirdiği kadîm filozofların düşüncelerine yer vermediği için *Fizik* birinci kitap; ikinci, üçüncü, dördüncü, beşinci, altıncı ve yedinci paragraflarda yapılan açıklamalar İbn Bâcce'nin yapmış olduğu şerhte mevcut değildir. Sekizinci paragrafta Aristoteles 'varlığın doğasına göre oluş'u incelerken İbn Bâcce 'mutlak oluş, mümkün-imkân ayrımı ve madde-sûret' ilişkilerine dair açıklamalar yapmıştır. Son paragrafta Aristoteles 'karşıtlar ve taşıyıcı maddenin durumu'nu ele alırken İbn Bâcce de 'ilk madde ve ilk maddenin durumu'na dair açıklamalarda bulunmuştur. Yapmış olduğumuz bu açıklamaları daha anlaşılır kılmak için şöyle bir tabloda toplamak mümkündür:

¹⁰⁶ İbn Rüşd, *Risâletü's-Simâ'î't-Tabîî*, nşr. Refik el-'Acem-Cerar Cihâmî, Dârü'l-Mektebeti'l-Lübnânî, Beyrut, 1994, s. 27-28. Eseri Türkçeye tercüme eden ve henüz yayın aşamasında olmasına rağmen tercümelerine başvurmama müsaade eden kıymetli hocam Doç. Dr. Cahid Şenel ve Abdessamed Taibi'ye teşekkür ederim.

Tablo 2.1. Aristoteles’in *Fizik I.* kitabı ile İbn Bâcce’nin *Şerhu’s-Semâ*’nın I. kitap içerik analizi

ARİSTOTELES	İBN BÂCCE
1. Paragraf (184a- 25, 184b- 10) - İlkeler, nedenler ve temel öğelere dair Aristoteles’in tutumu. - Aristoteles’in “Doğa” anlayışı - Aristoteles’in yöntemi.	- Sanat kavramını kullanışı - Teori kavramını kullanışı - Metafizik-Fizik ayrımı
2. Paragraf (184b 15-25, 185a-30, 185b-30) - İlkenin sayıca bir mi çok mu olduğu sorularının Aristoteles tarafından ele alınması - Aristoteles tarafından, Parmenides ve Melissos’un var olan hakkındaki düşüncelerinin tespiti ve eleştirisi.	
3. Paragraf (186a-35, 186b-35, 187a-10) Varlığı “bir” ve “sonsuz” olarak değerlendiren Parmenides ve Melissos’un düşüncelerinin Aristoteles tarafından çürütülmesi	-----
4. Paragraf (187a 15-35, 187b-35, 188a-15) - Aristoteles tarafından doğa filozoflarının “karşıtlar” ile ilgili düşüncelerinin, Platon ile kıyaslanması - Empedokles ve Anaksagoras’ın temel öğe anlayışlarının incelenmesi - Sonsuz ilke anlayışının çürütülmesi	-----
5. Paragraf (188a 20-35, 188b-35, 189a-10) - Aristoteles’e göre var olanların ya da yok olanların “karşıtlar” aracılığı ile açıklanması - Aristoteles tarafından “karşıtlar’ın” ilke olarak belirlenmesi	-----
6. Paragraf (189a 10-35, 189b-25) Aristoteles tarafından temel öğelerin sayısının üç (3) olarak belirlenmesi	-----
7. Paragraf (189b 30-35, 190a-35, 190b-35, 191a-20) Aristoteles’e göre; - Karşıtların ayırıcı özelliği - İlkelerin birbiriyle ilgisi - Taşıyıcı unsur	-----
8. Paragraf (191a 25-35, 191b-30) - Aristoteles’e göre varlığın doğasına dair oluşun incelenmesi ----- -----	Mutlak Oluş - Mümkün ve imkân ayrımı - Madde-Sûret ilişkisi
9. Paragraf (191b-35, 192a-35, 192b-5) Aristoteles’e göre karşıtlar ve taşıyıcı maddenin durumu	İbn Bâcce’ye göre ilk madde ve ilk maddenin “bir” olması

2.2. Aristoteles'te İlkeler Nedenler ve Temel Öğeler

Aristoteles, en kapsamlı eseri *Metafizik*'e, “bütün insanlar doğal bir şekilde bilmeye iştah duyarlar”¹⁰⁷ şeklinde bir yargı cümlesiyle başlar. Bu yargıya gerekçe olarak da insanların duyulara düşkün olmasını gösterir. Çünkü duyu, insanın bilgiye olan iştahı açısından önemlidir, zira onunla elde edilen veriler bilgelik için yeterli olmasa da o bilmenin ilk aracıdır. Nitekim duyular tikel olanları bilmenin en önemli vasıtasıdır. Ancak duyular, hiçbir şeyin neden öyle olduğu hakkında yani bilinmesi beklenen şeyin nedenlerine dair bir şey söyleyemezler.¹⁰⁸ Dolayısıyla Aristoteles *Fizik*'in, girişinde; herhangi bir konuda, detaylı bir şekilde bilgi sahibi olabilmenin, o konuya dair *ilkeleri*, *nedenleri* ve *temel öğeleri* kavramakla mümkün olabileceğine işaret etmiştir. Yani Aristoteles ‘bilmek’ için duyunun tek başına yeterli olmadığını, özellikle ‘ilkeleri’ (*arkhé*), ‘nedenleri’ (*aiton*) ve ‘temel öğeler’i (*stoikhon*) de bilmenin bu aşamada gerekli olduğunu belirtir.¹⁰⁹

İlkeden önce açıklığa kavuşturulması gereken asıl önemli husus ‘varlık’ meselesidir. Ancak bu konu tezimizin sınırlarını aşacak kapasitede olduğu için Aristoteles'in ‘varlık’ hakkındaki düşünceleri sadece tabiat filozoflarından ayrıldığı noktalar bağlamında ele alınacaktır. Bir filozof Aristoteles'e göre öncelikle nelerin var olduğunu ortaya koymalı ve daha sonra bunların doğasını araştırmalıdır. Çünkü ‘var olandan başlamak’, felsefi bir yaklaşım biçimi olarak hayati bir öneme sahiptir. Bu durumu üç aşamada temellendirmek mümkündür: (i) İlk aşamada ‘var olandan başlama’ düşüncesi felsefenin hayatla iç içe olduğunu; (ii) ikinci aşamada ise hayatın içinde canlılığını koruyan ve çok geniş bir alanda mevcut olan felsefeyi daraltarak felsefi sorgulamanın nereye yönelmesi gerektiğini, yani nesne alanını fark etmemizi ve (iii) son olarak da var olanlar arasındaki yapısal farklılığı görmemizi sağlar ki bu da bizim açımızdan epistemolojinin ontolojik temellere dayanmasını ve böylece genel olarak felsefenin, özel olarak da tek tek bilimlerin nesne alanını ayırabilmemizi mümkün kılar. Dolayısıyla ‘var olandan başlamak’ ve var olanlar arasındaki yapısal

¹⁰⁷ Aristoteles, **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 4.bsk. 2018, 980^a22, s. 13.

¹⁰⁸ Aristoteles, **a.e.**, 981^b7, s. 15.

¹⁰⁹ Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 6.bks. 2017, 184^a, s. 9.

farklılığı bu şekilde analiz etmek, bir filozofa kendi ilgi alanına özgü bilgiye ulaşmasının imkânını, yöntemiyle birlikte sunar. Var olanlar arasındaki yapısal farklılığı tespit etmek, yani var olanı ‘düşünsel olana’ veya ‘algılanmış olana’ ya da var olanı sadece ‘maddi olana’ veya ‘olgusal olana’ indirgeme hatasına düşmemize engel olacaktır.¹¹⁰ Bu bağlamda Aristoteles’in kendisinden önceki doğa filozoflarını hangi gerekçelerle eleştirmiş olduğu daha anlaşılır hale gelmektedir. Yani kendisinden önceki tabiat filozofları var olanlar arasında yapısal farklılık gözetmeyip varlığı sadece ‘maddi olana’ indirmişlerdi.* Var olandan başlamaya yönelik Aristoteles’in sistemine genel bir çerçeve çizdikten sonra bilmenin imkânını oluşturan öğelerden birincisi olan ‘ilke’ye geçebiliriz.

2.2.1. İlke (Arkhé) Hakkında

Presokratik felsefede daha çok ‘maddî neden’ anlamında anlaşılan arkhé kavramı, teknik anlamda ilk kez muhtemelen Anaksimandros (m.ö. 610) tarafından kullanılmış olmalıdır.¹¹¹ Doğa filozoflarının bu kavramı, tüm varlığın kendisinden meydana geldiği ‘ilk unsur’ bağlamında kullandıkları bilinmektedir. Arkhé araştırmasını nedensellik kategorileri içerisine yerleştiren Aristoteles açısından¹¹² kavramın kısaca hangi anlamlarda kullanıldığına bakacak olursak, bu konuda birinci kaynağımız onun *Metafizik*’i olacaktır. Kitap içerisinde çeşitli yerlerde bu kavram ele alınsa da derli toplu açıklamalar beşinci kitapta (*delta*) yapılmaktadır. Toplam yedi başlık altında kavram, şu şekilde açıklanmıştır:

- 1) “**Bir şeyin kendisinden hareket edilen ilk kısmı**; sözgelişi doğrunun ya da yolun şu yönde bir başlangıcı vardır- karşı uçta da bir başkası.
- 2) **Her bir şeyin kendisinden başlanabilecek en iyi noktası**; örneğin bir şeyi ilk kısmından ya da en başından değil, ama öğrenmesi en kolay kısmından başlayarak öğretiriz.
- 3) **Bir şeyde içkin olup da o şeyi meydana getiren ilk şey**; mesela geminin omurgası ya da evin temeli ve hayvanlar söz konusu olduğunda bazıları onun

¹¹⁰ Muttalip Özcan, “Aristoteles’in Varlık Görüşü”, *Kaygı Dergisi*, 2009, sy. 13, s. 115.

* Aristoteles’in madde anlayışından kastımız saf imkân halinde olan *dynamis*’tir. Dolayısıyla Parmenides ve Melissos’u bu anlayış çerçevesinde eleştirmeye daha layık görürken; diğer tabiat filozoflarından maddeyi cisim olarak belirledikleri ve maddeyi ‘arkhé’ olarak benimsedikleri için onları eleştirilerine dahil etmemiştir.

¹¹¹ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, 2004, s. 50-51.

¹¹² Francis. E. Peters, *a.e.*, s. 50-51.

kalp olduğunu söyler, bazıları beyin, bazılarıysa bu gibi herhangi bir şey öne sürerler.

- 4) **Bir şeyde içkin olmayan, fakat bu şeyi meydana getiren ilk şey ve hareketle değişimin doğal olarak başladığı ilk nokta;** sözgelişi çocuk, baba ve anneden, kavga ise hareketten doğar.
- 5) **‘Tercih’iyle hareket ettirileni hareket ettiren, değişeni değiştiren;** sözgelişi kentleri yönetenler, kudretliler, krallar ve tiranlar.
- 6) **Sanatlar, özellikle mimarlık,** için de ‘ilke’ denir.
- 7) **Dahası, kendisinden hareketle şeyleri bildiğimiz ilk şeyler için de ‘ilke’ denir-tasımların öncülleri gibi. ‘Neden’ de benzer anlamlara gelebilir,** nede olsa tüm nedenler birer ilkedir. İlkelerin ortak noktası, onların kendilerinden hareketle şeylerin var olduğu, meydana geldiği ya da bilindiği ilkler olmalarıdır; ki bunların bazıları şeylerde içkindir bazıları değil. Bu yüzden doğa da öge de akıl yürütme de tercih de amaç da birer ilkedir.”¹¹³

Görüldüğü üzere arkhénin, özellikle yedinci tanımında yapılan açıklamalardan, ‘kendilerinden hareketle bilindikleri şeylerde’ içkin olmayan ilkelerin de var olduğu anlaşılmaktadır. Peki içkin olma veya olmamanın önemi nedir? Bu soru, varlığın *duyulan* ve *kavranan* olarak tasnif edilmesi bağlamında cevaplanmalıdır: Bu ayrımdan Aristoteles’in ‘ilke’yi sadece duyuya konu olabilen varlıklar için değil aynı zamanda düşünceye konu olan varlıklar için de kullandığı anlaşılmaktadır. Şu hâlde yedinci sıradaki ‘ilke’ anlayışını, düşünceye ilişkin ‘ilke’ bağlamında değerlendirmeliyiz. Şöyle ki; kavramlar önermeleri, önermeler de yargı (*hüküm*) bildiren sonuç önermelerini oluşturur. Önerme olabilmenin en temel özelliği ‘doğrulanabilir’ ve ‘yanlışlanabilir’ olmasıdır. Dolayısıyla bu açıklamalar bizi Aristoteles’in *İkinci Analitikler*’de ele aldığı bir ispat yöntemi olan kıyaslara yönlendirmektedir. Burada Aristoteles’in *İkinci Analitikler*’inin içeriğine dair şu açıklamayı getirmek yerinde olacaktır:

“Arapça n-t-k (nutuk) fiiline dayanan ve genel olarak konuşma anlamına gelen mantık kavramı, Grekçe logos sözcüğü ile ilişkilidir. Logos ise, akıl, düşünme, ilke gibi anlamlara gelmektedir. Aristoteles’in deyimiyle analitik/çözümleme/tahlil olarak ortaya koyulan söz konusu bilim, daha sonra gelenlerce, büyük bir olasılıkla dilsel, epistemik ve ontik kökenleri nedeniyle mantık olarak adlandırılmıştır.”¹¹⁴

¹¹³ Aristoteles, **Metafizik**, 1012^b 34, s. 139.

¹¹⁴ Ali Çetin, “Mantık ve Akıl İlkeleri”, (ed. İsmail Köz, Ali Çetin), **Mantık El Kitabı**, Ankara, Grafiker Yayınları, 2016, s. 19.

Bir alet ilmi olan ‘mantık’, aklın dayanak noktası olarak belirlenen temel üç ilkeye dayanmaktadır, bunlar:

1- Özdeşlik (A, A’dır.)

2- Çelişmezlik (A, A olmayan değildir.)

3- Üçüncü halin imkansızlığı (A mutlaka A olur ya da A olmayan olur.)

Bu saydığımız ilkeler doğrultusunda yapısal olarak kavram, önerme ve çıkarıma dayanan mantık, kendisine dayanılarak, bilinenlerden hareketle *tasavvur* ve *tasdike* ulaştıran bir âlet ilmi olarak tanımlanabilir. Bu kapsamda, herhangi bir yargı içeren açıklamada bulunurken, değişkenlikten ve görecelikten uzak olunması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Zira akılla oluşturulacak öncüllere ve bu öncüllerden elde edilecek doğru sonuçlara, ‘doğruluğun ölçütü olması bakımından’ bireysel bir yargıyla değil, mantığın ilkeleriyle ulaşılır.¹¹⁵ Bu ilkelerin, tutarlılık ve sistem açısından önemli olmasını Aristoteles şu şekilde özetlemektedir: Bilimin üstlendiği şey gerçeklik ile kavram arasında ilişki kurmak yani kavram olarak bilinen tümelden, tekil olanın nasıl çıktığını göstermektir. Herhangi bir önermeye dönüştürülen dilsel bir yargının doğruluğu ve yanlışlığı hem ontolojik hem de epistemolojik bağlamda ancak mantıksal çözümleme ile mümkün olduğu için filozof, zikredilen yöntemin temelinde bu ilkelere dayanan mantığın bulunduğu işaret etmiştir. Anlaşıldığı üzere Aristoteles için mantık, nedenlerini belirlemek anlamında, herhangi bir bilim için aksiyomlardan/ilkelerden kanıtlama/teorem türetmek anlamına gelmektedir.¹¹⁶ Tüm bu açıklamalardan, ‘*düşünceye dair*’ ilke anlayışının olmasından ve bunun genellikle *mantık* ilmi içerisinde ele alınmasından, mantık ilminin de bütün disiplinlerde *alet* ilmi konumunda bulunmasından dolayı, *düşünceye dair ilkelerin bütün disiplinlerde yer alması* ve bunların denetiminin de yine mantık yoluyla yapılması gerektiği sonucuna ulaşabiliriz. Şöyle ki; düşünce ifade; ifade yargı; yargı ise doğruluk ve yanlışlık bağlamında genel olarak epistemoloji çerçevesinde ele alınan konulardır. Bu açıklamalardan da anlaşılabacağı üzere Aristoteles’e göre mantık; ilimlerin *girişi*, ilmin

¹¹⁵ Ali Çetin, **a.e.**, s. 19-21.

¹¹⁶ S. Ertan Tağman, “Bilimsel Açıklamanın Felsefi Temelleri Bağlamında Aristoteles’in Dört Neden Kuramı”, **Dört Öge**, sy.13, 2018, s. 89.

şekli veya ilmin *aleti*dir. Ancak onun mantık hakkındaki değerlendirmeleri bunlarla sınırlı değildir. Bütün ilimler bu *alet* ilmine muhtaç oldukları için mantık, *ilimlerin ilmi* olarak da nitelendirilmektedir. Hatta varlığın kanunlarıyla düşüncenin kanunları aynı olduğundan,¹¹⁷ varlık kanunlarıyla düşünce kanunlarının bu özdeşleştirilmesi sonucunda mantık, metafizik veya ontoloji karakterine bürünerek, aklî varlıkların bilgisi olmaktadır. Bu açıdan mantığın, ilmin *aleti* olmakla yetinmediğini aynı zamanda ilmin kendisini de konu edindiğini fark etmekteyiz.¹¹⁸ Ayrıca Aristoteles’in *episteme* teorisini, özellikle de kıyası ele aldığı *Analitikler*’de açıklıyor olması¹¹⁹ mantığın, ilmin kendisini konu edindiğine dair diğer bir kanıttır. Bu durumda düşünceye dair ilkelerin varlığı ve bu ilkelerin mantık yardımıyla değerlendirilmesi gerektiği anlaşılır kılınmıştır. Özellikle varlığın kanunlarıyla düşüncenin kanunlarının aynı zeminde ele alınması, ‘mantığın’ niçin hem *ilmin aleti* hem de *ilmin kendisi* olduğunun anlaşılması açısından da ayrıca önemlidir. Dolayısıyla bu bakımından incelediğimizde ‘ilke’nin tek bir disipline özgü olamayacağı da fark edilecektir. Bu noktada hangi disiplin ve ilkenin daha kesin olduğunu sormamız gerekir. Aristoteles açısından, ‘kesinlik’ ile ‘ilke’ sayısı arasında ters orantı vardır. Yani ilke sayısı daha fazla olanın kesinliği daha az, ilke sayısı daha az olanınsa kesinliği daha fazladır.¹²⁰

Bu tezin odak noktası olan fizik ve metafizikte ilkenin belirlenmesi, nesnelerin* bileşenlerindeki unsurların tespit edilmesiyle mümkündür. Konusu itibarıyla adı geçen disiplinler birbirlerinden farklı olsalar da Aristoteles’e göre fizik ve metafiziğin her ikisi de araştırmalarındaki nesnelerin bileşeni olarak kullanılacak ilkelerin tesis edilmesi ile işe başlamalıdır ve bu aşamada ortaklırlar.¹²¹ Yapılması gereken ilk şey ise ‘ilke’nin belirlenmesidir. Her ne kadar disiplinler ve ilkeler birbirlerinden farklı olsalar da metafizikteki ilkelerin diğer tüm disiplinler ile ortak olduğu

¹¹⁷ Necati Öner, **Klasik Mantık**, s. 17.

¹¹⁸ Aristoteles, **Organon**, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1989, Çevirenin Girişi, s. 8.

¹¹⁹ Esma Kayar, “Aristoteles’te İlke Sorunu”, Yüksek Lisans Tezi, **İstanbul Üniversitesi SBE**, 2011, s. 58.

¹²⁰ Aristoteles, **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, 982^a20. s. 19

* Burada kullanılan nesne kavramı ile fizik disiplininde kullanılan nesne aynı değildir. Metafizikte nesne denildiğinde sadece düşünceye konu olan, fizikte ise hem düşünceye hem de duyuma konu olan kastedilir. Tamamen duyumu içeren somut bir disiplin hakkında konuşulup yargı bildiriliyorsa doğal olarak düşünce alanına da dahil oluyor demektir. Fizikin düşünceye dahil olması da bu anlamdadır.

¹²¹ Harold Cherniss, **Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy**, Baltimore, The John Hopkins Press, 1935, s. 375.

unutulmamalıdır. Zira metafizik, varlığı bir cins olarak görmeyip, var olmak bakımından varlığı konu edinir. Varlığı, tümel bir biçimde inceleyen *İlk Felsefenin* yani metafiziğin, kıyasın ilkeleri olarak verilen aksiyom^{**} ve tanımlar açısından ele alınması, bizi ayrıca Aristoteles'in ilke meselesini *Organon*'da nasıl yorumladığına yönlendirir. Bu açıdan incelediğimizde, Aristoteles *İkinci Analitikler*'de ilkeleri, **yardımlarıyla ispatın yapıldığı ilkeler** ile **konusu herhangi bir cins olan** yani varlığı cins olarak değerlendiren ilkeler şeklinde iki başlıkta açıklamaktadır.¹²² Burada dikkatimizi çeken husus, **yardımlarıyla ispatın yapıldığı ilkelerin** diğer disiplinler için de ortak olmalarıdır. Zira bu ilkeler bağlamında varlık, cins olarak değerlendirilmez, ikinci tür ilkeler ise cinsler, konular, sözelimi sayı ve miktar gibi daha özel bağlamda kullanılırlar. Metafizikte varlık cins olarak değerlendirilmediği için, varlığın cinslere bölünerek bilinmesi fizik ve matematik gibi bilimlerin işidir. Ancak filozof, cinslerin ilkelerini de bilmek zorundadır.¹²³ Çünkü filozof sadece tümelin ya da tikelin bilgisine erişmekle yetinmez.

Kesinliği ilke ilke sayısı ile ilişkilendiren Aristoteles, aslında metafiziğin kesinliğine işaret eder. Yani varlık, metafizikte cins olarak değerlendirilmediği için metafizik, konusuna göre en kesin alan olarak nitelendirilir. Hatta metafizik unsurlar ispata gerek duymayacak kadar kesindir. Çünkü ispatı yapılan şeylerin ilkeleriyle, kıyası yapılan o şeyin aynı cinsten olması gerekir. Ancak metafizikte hiçbir şey cins olarak değerlendirilmez. Dolayısıyla metafiziğin ilave ilkelere ihtiyaç duymadığını ve böylece onun konusunun 'var olmak bakımından varlık' olduğunu teyit etmiş oluruz. Peki, metafiziğin ilave ilkelere ihtiyaç duymamasının sonucu nedir? En az ilkeye sahip olmasıdır. 'Asıl varlığın' bilgisinin, en kesin bilgi olduğuna işaret eden Aristoteles, varlık türleri açısından bilimlerdeki kesinlik meselesinde ise az ilkeye sahip olanın çok ilkeye sahip olandan kesinliğe daha yakın olduğunu ifade etmiştir. Yani varlığı cins olarak görmeyen ve dolayısıyla onu çeşitlendirmeyen metafizik, teorik disiplinler arasında en az ilkeye sahip olandır. Onun en az ilkeye sahip olması, diğer disiplinler

^{**} Bu kavramla kastedilen özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı, yani aklın ilkeleri olarak özetlenen ilkelerdir.

¹²² Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, 88^b, s. 50.

¹²³ Esma Kayar, *Aristoteles'te İlke Sorunu*, s. 56.

içerisinde de en kesin olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla metafiziğin ilave ilkelere ihtiyaç duymaması, onun hem konusuna göre hem de ilke sayısına göre en kesin disiplin olduğunun kanıtıdır. Aristoteles ilke açısından, aritmetiğin, geometriden daha kesin olduğunu örnek olarak gösterir.¹²⁴

Bu açıklamalardan sonra şöyle bir soru sorarak konuyu pekiştirebiliriz. **Metafizikteki ilkeler, neden fizikteki ilkelere daha azdır?** Bu soruyu sormamızdaki maksat, ‘ilke sayısı’ başlığı altında hangisinin daha kesin olduğunu anlaşılır kılmaktır. ‘Var olmak bakımından varlığı’ konu edinen yani varlığı cins olarak değerlendirmeyen metafizik, fizikten daha kesindir. Zira fizik, tabii cisim bağlamında duyuya konu olan maddeyle ilişkilidir. Madde de değişkendir, değişken olanın ilkesi de değişken olmayana göre daha fazladır. İlke sayısı ile kesinlik arasında ters orantı olduğunu yukarıda belirtmiştik. Ancak bu açıklama, fiziğin sadece duyuya konu olan maddeyle ilişkili ilkelere sahip olduğu anlamına gelmemelidir. **Hatta fizik ve diğer disiplinlerin tamamı aynı zamanda metafiziğin ilkelerine de sahiptirler. Yani daha önce de ifade ettiğimiz şekliyle metafiziğin ilkeleri bütün disiplinlerde olduğu gibi fizikle de ortaktır. Dolayısıyla fizik hem tabii cisim olması bakımından duyuya konu olan maddeyle ilişkili ilkeler içerirken hem de yargı beyan etmesi gereken durumlarda metafiziğin ilkeleriyle de ortaktır. Her teorik disiplinin, metafiziğin ilkelerine ortak olması ve ayrıca kendi disiplinlerine de özgü ilkeler içermesi, onların metafizikten daha fazla ilkeye sahip olduğunu gösterir.** Bu açıklamalar bütün teorik disiplinlerin metafizikten daha az kesinliğe sahip olduğunun kanıtıdır.

Sonuç olarak teorik disiplinler olarak nitelendirilen metafizik, matematik ve fizik içerisinden Aristoteles’in ilke başlığı altında yapmış olduğu açıklamalardan bu disiplinlerin en kesin olanının metafizik, daha sonra matematik ve son sırada da fizik olduğunu yukarıdaki açıklamalarımızla temellendirmiş olduk. Fiziğin ilke sayısı bakımından son sırada yer alması diğer teorik disiplinlere göre daha fazla ilkeye sahip olduğunun işaretidir. Haliyle değişkenlikleri daha fazla konu edinen fizik bu perspektifle değerlendirilmelidir. İbn Bâcce

¹²⁴ Aristoteles, **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, 982^a20. s. 19.

“Tabiî ilmin konusu tabiî cisimdir, öyle ki bu disiplinlerin tümü tabiî cisim ve türlerine nispet edilir ve onun sebeplerini ve ilkelerini verir. Tabiî cismin tabiî felsefesinin büyük bir kısmı duyuyla bilinir.”¹²⁵

Bu açıklamasında *tabii cisim* ve *duyu* vurgusuyla fiziğe ve dolayısıyla değişkenliğe işaret etmiştir. ‘İlke sayısı’ ve kesinlik ilişkisi arasında ters orantı olduğunu ve metafiziğin hem konusu itibariyle hem de daha az ilkeye sahip olması açısından diğer teorik disiplinlerden daha kesin olduğu sonucuna ulaşmış olduk. ‘İlke’ kendi içerisinde ‘neden’ kavramıyla da ilişkilidir. Dolayısıyla İbn Bâcce de ‘ilke’yi ‘neden’ kavramıyla ilişkili bir şekilde değerlendirmiştir. O halde ‘neden’ kavramının, Aristoteles felsefesinde ne ifade ettiği üzerinden konumuza devam etmemiz yerinde olacaktır.

2.2.2. Neden (Aition)

Aristoteles, felsefî sisteminde herşey herşeyle ilgili olarak ele alındığından ‘neden’ kavramını hem metafizik hem de fizik kapsamında değerlendirmiştir. O, *Metafizik*’te felsefenin, ‘hakikatin bilgisi’ olduğuna dikkat çekmiş ve özellikle teorik disiplinlerin amacının da hakikate ulaşmak olduğunu yani “teorik disiplinler ezeli olanın *nasıl* olduğunu temaşa ederler” ifadesiyle vurgulamıştır.¹²⁶ Bu açıklamalar hakikatin bilgisine, nedenler* (*aition*) aracılığı ile erişebileceğimize de işaret eder. Çünkü ‘*nasıl*’ sorusu bizi doğrudan ‘nedenler’e yöneltir. Bu gerekçeyle Aristoteles’in ‘neden’lere hangi gerekçeyle özel bir vasıf yüklediği daha da anlaşılır kılınmıştır. Yani nedenler hakikate erişme aracı olarak kullanıldığı için özel bir vasıf kazanır. Şöyle ki, sadece ezeli olan değil, ezeli olana erişmeye vasıta olan da belirli özelliklere sahiptir. Bu durumu Aristoteles, daimî **var** olanların, nedenlerinin de daima **doğru** olması gerektiğine işaret ederek özetler.¹²⁷ Sağlam ve tutarlı olmayan ‘neden’ ile sarsılmayan ve hiçbir zaman değişmeyen hakikate erişilemez. ‘Neden’i hakikate

¹²⁵ İbn Bâcce, *Şerhu’s Simâ*, çev. Cahid Şenel- Abdussamed Taibi, s.22.

¹²⁶ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y Gurur Sev, 993^b19 s. 63-65.

* Bu kavram; neden, kök, zemin, fırsat veya vesile; kötü bir şeyin vesilesi, suç, suçluluk, töhmet, ayıp, leke, kabahat anlamlarına gelmektedir. Bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri*, çev. Hakkı Hünler s. 31.

¹²⁷ Aristoteles, *a.e.*, 993^a30-19, s. 63-65.

erişme aracı olarak değerlendiren Aristoteles'in, *Birinci Analitikler'in*** de bu kapsamda vurgulanması gerekir. Zira 'nedenler' yargı formunda da kullanılırlar. Kısaca 'eğri cetvelden doğru çizgi çıkmaz' atasözümüz, Aristoteles'in niçin 'neden'e özel vasıf yüklediğini daha da anlaşılır kılmaya yardımcı olacaktır. Ayrıca bu durumun öneminden dolayı Aristoteles kendisinden önceki doğa filozoflarının 'neden' anlayışlarını kapsamlı bir biçimde eleştirir. Parmenides ve Melissos hariç doğa filozofları, varlığı sadece madde bağlamında değerlendirmişlerdir. Ancak Aristoteles'e göre madde içeren bir disiplinle hakikatin bilgisine erişmek pek mümkün değildir. Zira maddenin yapısında değişkenlik mevcuttur oysa hakikat değişmeyendir. Değişen bir şeyle değişmeyenin bilgisine erişmek Aristoteles'in temel mantık kurallarına aykırıdır. Kendisinden önceki doğa filozofları bu temel noktayı dikkate almadıkları için Aristoteles, *Fizik*'in birinci kitabına, 'neden' araştırmaları yaparak başlamıştır.¹²⁸

Aristoteles genel olarak fizik açısından da 'neden' kavramını, dört neden yani madde, sûret, fâil ve gâye üzerinden ele alır. Çünkü sınırsız 'nedenle' hakikate erişilemez. Dolayısıyla bu dört neden her ne kadar fizik açısından değerlendirilse de metafizik hüviyetten tam olarak bağımsız değildir.

Bir şeyin kendisinden yapıldığı ve yapılmış olan şeyde onun kurucu bir unsuru olarak bulunan şeye *maddî* neden denir. Örnek verecek olursak, bronzdan yapılan bir heykelde bronz mevcuttur ve aynı zamanda bu bronz heykelin yapılması açısından kurucu unsurdur. Yani maddî nedendir.

İkincisi *sûrî* nedendir. Sûret, şekil ya da olması gereken şeyin hakkındadır. Bu nedenin karşılığı her zaman somut olmak zorunda değildir. Bunun örneği, 2:1'in, oktavin formülü olması yani bu formül oktavin, sûrî nedeni olarak gösterilir. **Fiziksel şeylerin madde ve sûreti, gerçeklikte değil de düşüncede ayırt edilebilir unsurlardır.**¹²⁹ Bu açıklama adı geçen nedenlerin metafizikle olan bağlantılarına işaret eder.

** Aristoteles'in kurmuş olduğu mantık sisteminin bel kemiğini oluşturan kıyas ve kıyasın unsurları bu eserde incelenir.

¹²⁸ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri*, çev. Hakkı Hünler s. 31.

¹²⁹ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2. Basım, 2014, s. 114.

Hareket ve sükûnetin doğrudan kaynağı olan şeye de ‘neden’ denir. Bu ‘neden’, gerek eylem alanında gerek doğada bulunur ki bu da *fâil* nedendir. Fâil-mef’ul ilişkisini, yapanın yapılmış şeye ve değişmeyi meydana getirenin değişen şeye olan bağıntısıyla açıklarız. Buna örnek olarak da bir eylemi gerçekleştirenin o eylemin ‘neden’i olduğunu, yani birisini öldüren kişinin, cinayet eyleminin fâil nedeni olduğunu söyleyebiliriz. Doğada yani doğal bağıntıya örnek olarak da babanın, çocuğun ‘neden’i olmasını örnek olarak verebiliriz.

Gayesel neden; amaçla ilgili olarak kullanılır. Buna örnek ise sağlıklı olmak amacıyla yaptığımız sporları gösterebiliriz. Bu ‘nedenlere’ dair şu hususlar dikkatlerden kaçmamalıdır: (i) Herhangi bir şeyin birden fazla nedeni olabilir. (ii) İki şey birbirinin nedeni olabilir. Örnek olarak spor yapmak sağlığın fâil nedeni, sağlık da spor yapmanın gayesel nedenidir. (iii) Genellikle dört nedenin her biriyle ilgili olarak, bir şeyde bu nedenlerden uygun en yakın nedeni tercih ederiz.¹³⁰ Aristoteles’in sisteminde ‘nedenler’ olarak ifade edilen -dört neden- görüldüğü üzere fizikte de ele alınır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus ise bu konuların her ne kadar *Fizik*’te ele alınsa da metafizikten bağımsız düşünülemez olduğudur. Çünkü **Aristoteles her bir nesneyi bilmemizin şartı olarak, ilkeleri, nedenleri bilmemizi değil, ilk ilkeleri, ilk nedenleri bilmemize vurgu yapmaktadır.**¹³¹ O bu açıklamasıyla nihaî nedenlerin incelendiği alan olarak doğrudan metafiziğe işaret eder. Fizikte kullanılan ‘neden’ler ile metafizikte kullanılan ‘neden’ler arasındaki şu ayrım önemlidir: Metafizikte değerlendirilen ‘neden’, hem fizik hem de metafizik kapsamda değerlendirilen ‘ilke’ kavramından daha özel bir anlama sahiptir. Çünkü Aristoteles metafizikte ‘neden’leri hakikate erişme aracı olarak değerlendirir. Diğer taraftan fizik başlığı altında ele alınan ‘neden’ler de var olanların belirlenmesi açısından ayrıca önemlidir. Ancak bu durum maddeyi de içermesi açısından ele alındığı için değişkenlik gösterebilir. Çünkü var olanlar tek bir türde olmayıp örneğin, ‘yüzey’in tanımında* olduğu gibi sadece iki yönde yayılmayla sınırlı olmadıklarından var olanların nedenleri de bir doğru boyunca

¹³⁰ David Ross, **a.e.**, s. 123.

¹³¹ Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 6. Baskı, 184^a, s. 9.

* “Nitekim doğa gereği olan nesnelerin bir kısmını cisimler, bir kısmını büyüklükler, bir kısmını cisim ve büyüklükler taşıyan nesneler ve bir kısmını da bunların ilkeleri ve ana maddeleri oluşturuyor. Tek yöne yayılan, tek boyutlu olan büyüklük çizgi, iki yöne yayılan iki boyutlu olan büyüklük yüzey, üç yöne yayılan üç boyutlu olan büyüklükse cisimdir.” Bkz. Aristoteles, **Gökyüzü Üzerine**, çev. Saffet Babür, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2. baskı, 2018, 268^a5-10, s. 11.

birbiri ardına gelmezler. **Bu değişkenlikten dolayı varlık, sadece ‘nedenler’le cins olarak ayırt edilemeyeceği için, Aristoteles varlığı dört neden üzerinden tümel açıdan ele alır.** Bu bakımdan fizikte ele alınan ‘neden’ kavramı, metafizik bir hüviyet kazanmaktadır.

“Kesin olan şu ki, birtakım ilkeler vardır ve varolanların nedenleri ne bir doğru boyunca birbiri ardına gelmek, ne de tür bakımından sonsuzdur-bu açık. Nitekim ne maddi neden anlamında bir şeyin bir şeyden çıkmasının sonsuza dek devam etmesi mümkün (etin topraktan, toprağın havadan, havanın ateşten çıkması ve bu şekilde gitmesi gibi), ne de hareketin ilkesi olarak (insanın hava, bunun Güneş, Güneşin ise **nifak*** tarafından hareket ettirilmesi ve bunun hiçbir sınırı olmaması gibi). Benzer şekilde, niçin [to hou henaka] de sonsuza dek devam etmez-yürümenin sağlık için, bunun ise mutluluk, mutluluğunsa başka bir şey ve bu şekilde daima bir şeyin başka bir şey için olması gibi. Ne idülük hususunda da aynı şekilde. Nitekim kendilerinin dışında bir ilk ve en son bulunan ortadakiler için, öncekinin onu takip edenin nedeni olması zorunlu. Eğer üçünden hangisinin neden olduğunu söylememiz gerekse, “ilki” derdik ve kesinlikle “sonuncusu” demezdik, çünkü en sonda olan hiçbir şeyin nedeni değildir; “ortadaki” de demezdik, ne de olsa o yalnızca birinin nedeni. Bunların bir ya da çok olmaları da bir şey değiştirmez- ya da sonsuz ya da sınırlı sayıda olmaları. Ama bu tarzda sonsuz olanların ve genel olarak sonsuz olanların tüm kısımları, şu ana gelinceye kadar, benzer şekilde ortadakilerdir; o halde eğer hiçbir ilk şey yoksa genel olarak hiçbir neden de yoktur.”¹³²

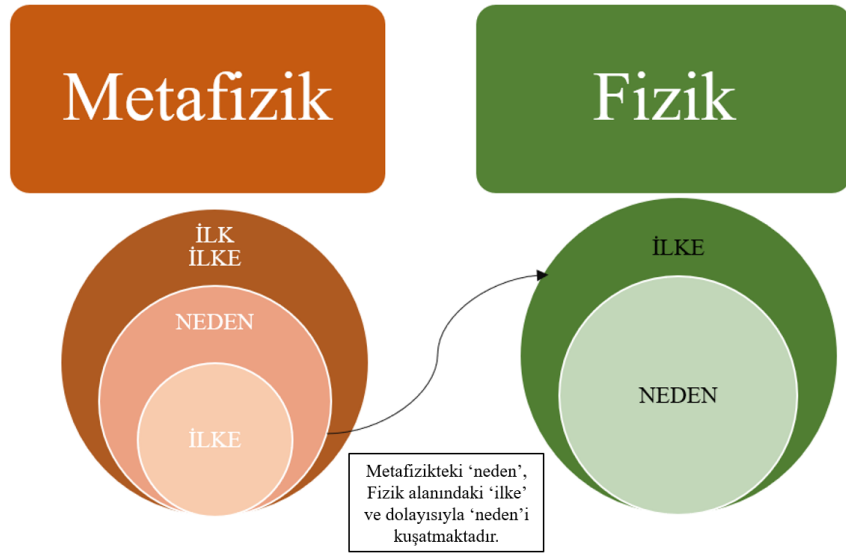
Yapmış olduğumuz bu alıntıdan fiziksel unsurlar açısından ele alınan ‘nedenler’in metafizikten bağımsız olmadığı bir kez daha anlaşılmaktadır. Her ne kadar varlık ve dolayısıyla ‘neden’ler sınırlı olsa da her bir nedeni tespit etmek Aristoteles açısından pek mümkün görünmemektedir. Bundan dolayı Aristoteles’in fizik kapsamındaki ‘neden’lere daha çok tümel bir perspektifle baktığı fark edilir. Özellikle ‘ilk neden’e erişme kaygısı bu durumun ispatıdır. Ancak ‘neden’lerin sayısının dört olarak belirlenmesi ‘neden’ türlerinin sonsuz olmadığına dair bir delildir, eğer neden türleri de sonsuz çoklukta olsaydı sırf bu yüzden ‘neden’leri bile tanımak mümkün olmazdı. Oysa biz sadece ‘neden’leri bilmekle yetinmeyip, ayrıca bu ‘neden’ler vasıtasıyla gerçek anlamda bilgiye erişiriz.¹³³ İlk ilkeye ve dolayısıyla ‘ilk neden’e erişme kaygısında olan Aristoteles, ‘ilk ilke’nin de bir çeşit ‘neden’ olduğunu ve bu kapsamda onun “madem, açık ki, ilkelere çıkan nedenlerin bilgisini

* Nifak kavramıyla zıtlığa dikkat çekildiğini düşünmekteyiz aksi takdirde buradaki anlamı *raslantı* olarak değerlendirebiliriz. .

¹³² Aristoteles, **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, 993^b32, s. 65.

¹³³ Aristoteles, **a.e.**, 983^a24, s. 23-67.

elde etmek gerekir...”¹³⁴ şeklindeki açıklamasını metafizik alanında değerlendirmeliyiz. Dolayısıyla aşağıdaki şekilde de göstermeye çalıştığımız üzere metafizik açısından, ‘neden’ler ‘ilke’lerden; ‘ilk ilke de nedenlerden daha kapsamlıdır, ayrıca ilk ilkenin ‘neden’i kapsaması onun da bir çeşit ‘neden’ hükmünde olmasına yol açar. Bir başka açıdan fizik sınırları içerisinde değerlendirilen ‘ilkeler’, yine fizik açısından değerlendirilen ‘neden’leri kapsarken, diğer taraftan metafizik kapsamda değerlendirilen ‘ilk ilkeler’, yine metafizik açısından değerlendirilen ‘neden’leri kapsar. Ancak metafizikteki ‘neden’lerin, fizik sınırları içerisindeki hem ‘ilke’leri hem de ‘neden’leri kapsamakta olduğuna dikkat etmek gerekir.



Şekil 2.1. ‘İlke’ ve ‘Neden’lerin Metafizik ve Fizik Açısından Karşılaştırılması

‘İlke’ ve ‘neden’ arasındaki farkı biraz daha açıklamaya çalışacak olursak; ilk olarak ögenin (*stokheion*) ne olduğunu belirtmemiz gerekir. Fiziksel dünyanın yalnız cisimlerinin, alfabenin harflerine benzetilmesi ve benzer şekilde *stokheion* teriminin

¹³⁴ Aristoteles, **a.e.**, 983^a24, s. 23.

felsefe diline girişı¹³⁵ olasılıkla atomculara kadar geçmişe uzanır. Söz konusu benzeştirmeyi bu açıdan ele almak yerindedir, çünkü harfler de tıpkı **atomlar** gibi kendi başlarına ve kendilerine özgü bir anlam taşımazlar, fakat diziliş düzenleri (*tâksis*) ve konumları (*thesis*) üzerinde oynamak suretiyle harfler farklı farklı anlamlar taşıyan kümeler halinde yapılandırılabilir.¹³⁶ Bu perspektifle ‘öge’yi üç başlık altında açıklamak mümkündür:

1. Aristoteles öge kavramıyla, duyuya konu olması bakımından, bölünebilen en son cismin kastedildiğini ve bunun da türce başka hiçbir şeye bölünmediğini belirtir. Yani bu açıklama fizik alanında ele alınan ögeye işaret eder.

2. Aynı şekilde düşünceye konu olması açısından, geometrik ispatların ve genel olarak kanıtlamaların ögelerinin de benzer bir anlamı vardır. Nitekim ilk kanıtlamalar sonraki kanıtlamalarda içkindir ve bunlara ‘kanıtlamaların ögeleri’ denir.

3. Dahası anlam genişlemesi olarak biricik, küçük, basit, bölünemez olan ve birçok işe yarayan şeylere de öge denir.

Öge, kavramının bütün anlamlarında bulunan ortak özelliğin, her varlığın ögesi sayesinde meydana gelmesi sebebiyle “**varlığın içkin ilkesi**” olduğu söylenebilir.¹³⁷

Yukarıdaki açıklamalardan ‘öge’nin (*stoikheion*) birinci anlamıyla, ‘ilke’den farkına değinecek olursak; öge ‘içkin neden’ yani fizikteki ‘neden’e yakinken; ‘ilke’ ise ‘dışsal neden’e yakındır, yani metafizikteki ‘neden’e yakındır. Dolayısıyla başlangıç anlamındaki ‘ilke’ (arkhé), öğeden daha geneldir. Bir başka ifadeyle ‘neden’, hem arkhé’ye hem de stoikheion’a benzer yani bazen içkin bazen de dışsaldır. Dolayısıyla bazen yakın nedene (*prote aitia*) bazen uzak nedene (*to akroton aitia*) karşılık gelir. **Aristoteles’in fizikte temel hedefi oluşu açıklamak olduğundan, o şeylerin gerçek anlamda nasıl olduğunu anlamaya çalışır.** Ancak ‘oluşu’ dil ve düşünce kapsamında anlamaya çalışmak, şeylerin özsel yapısı hakkındaki bir bilgiyi gerektirir. Yani şeylerin oluşunu anlamak için araştırılan ‘oluş’taki ‘neden’ bu açıdan içkindir.* Aynı zamanda bu ‘neden’ düşünce kapsamında ele alındığında kendisinden

¹³⁵ Dilin ilk ögesi olarak çıkarılan yalın ve basit ses, fizikte ilk madde ögeleri, bilginin ögeleri, esasları veya kökleri, ön bilgiler, temel bilgiler. Bkz. Francis E. Petters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, s. 347.

¹³⁶ Francis E. Petters, **a.e.**, s. 347.

¹³⁷ Aristoteles, **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, 1014^a26, s. 145.

* Anlam genişlemesi olarak biricik, küçük, basit, bölünemez olan ve birçok işe yarayan şeylere de öge denmektedir. Bu çerçevede bir ve basit olduğundan ve bütün varlıklarda veya onların çoğunda içerilmiş

ötürü maddenin belli bir şey olduğu formdur ve töz olan da budur. Dolayısıyla bu durumda olan ‘neden’lere kısaca ‘ilk neden’ler diyebiliriz. Bu ‘ilk neden’lerin kaynağı da aynı zamanda ilineksel nedenlerin zıttı olan ‘ilk ilke’dir.¹³⁸ İlk neden’lerin durumu hakkında; neden ilk ise herhangi bir şeye ihtiyaç duymadan bu ilk neden vardır, ilk neden yeterince görünürse o zaman onun nedenini göstermeye gerek kalmaz,¹³⁹ şeklindeki açıklamasından dolayı Aristoteles’in araştırmasına konu olan ‘ilk neden’in bu açıdan fiziksel olmaktan çok düşünsel olduğu anlaşılır. Ayrıca oluş-bozuluşu gerek dil ve düşünce çerçevesinde gerek fizik açısından incelediğimizde, oluş-bozuluşun sadece fiziksel alanla sınırlı olmadığını, aynı zamanda metafizikle de iç içe olduğunu görmekteyiz. Hatta konunun, nihâî açıklığa kavuşması açısından fiziği kuşattığını fark etmekteyiz. Çünkü bu ve benzer meselelerin anlaşılması ‘ilk neden’in anlaşılmasıyla mümkündür. Düşünce alanında olan bu ‘neden’ anlayışının, varlık alanındaki her şeyi kapsadığını bu şekilde anlamış olduk. Çünkü düşünceyle ilgili ‘neden’ anlayışı zaten metafizik’in konusu olan “varlık olarak varlık”a (*qua being qua*) uygun bir neden anlayışıdır.¹⁴⁰

Birisi çıkıp ben duyuya konu olan ancak yeterince algılanamayan ‘ilk olanın’ izini süreceğim, sadece tabii cismin ilkelerini belirleyeceğim, araştırma alanımı kesin olarak tabiatla sınırlandıracağım dese bile, bunu gerçekleştirmesi mümkün değildir. Çünkü ontolojideki ‘ilk ilke’, ‘ilk neden’dir. Onu araştırıp anlamamızın ve doğru bir şekilde ifade etmemizin gerisinde tabii cisimler değil, ilk olarak kategorize etme kabiliyeti vardır. Tümellden tikellere, tikellerden tümellere bu kabiliyet sayesinde ulaşılır. Şöyle ki; kategori (*el-mekûlât*) yargı bildiren önermelere değil kavramlara işaret eder. Yani kavramların her biri ya varlığa (*qusia*) ya da niceliğe, niteliğe, göreliliğe, yere, zamana, duruşa, sahipliğe, etkiye, edilgiye işaret eder.¹⁴¹ Bu kısım mantıkta *tasavvurâta* karşılık gelmektedir. *Tasdîkât* ise hakkında konuşulacak nesneye ilişkin doğru yargının koşullarına ulaşma bilgisidir. Buna göre ancak doğru olarak

bulunan en tümel kavramlar da öge olarak değerlendirilmektedir. Öge kavramının bütün anlamlarında bulunan ortak özelliğini, her varlığı, ögesi sayesinde meydana gelen ve dolayısıyla varlığın içkin ilkesi olmasıdır şeklinde özetleyebiliriz. Bk. Aristoteles, *a.e.*, 1014^a26, s. 145.

¹³⁸ S. Ertan Tağman, “Bilimsel Açıklamanın Felsefi Temelleri Bağlamında Aristoteles’in Dört Deden Kuramı”, s. 100.

¹³⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, 1095^b, s. 12.

¹⁴⁰ S. Ertan Tağman, “Bilimsel Açıklamanın Felsefi Temelleri Bağlamında Aristoteles’in Dört Deden Kuramı”, s. 100.

¹⁴¹ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019, 1^b10 25, s. 9-11.

tanımlanmış kavramlar öncül olarak alınırsa problemlere ilişkin doğru bir tartışma ve doğru yargı oluşturulabilecektir. Kategori düşüncesiyle yapmış olduğumuz bu kısa açıklama, problemler üzerine düşünme ve problemleri ifade etme açısından ‘ilk ilke’den bağımsız araştırma yapamayacağımıza bir işarettir.

Problemlerin önerme cihetinden tespiti ve çözümlenmesi, kıyas bahsinde ele alınır. Kıyas bahsi de genel olarak Aristoteles’in İkinci Analitikler’inde incelenir. Kıyasın ispat açısından önemini vurgulamak için bu alıntı yerinde olacaktır.

“Aristoteles ispatlamayı orta terime dayalı olarak ifade etmektedir. Aristoteles ispatlamayı ikiye ayırır, yüklem bir üçüncü terime, bir orta terime gereksinme duymadan konunun tamamını veriyorsa bu **vasıtasız** ispatlamadır. Zorunlu olarak konuyu ait olmakla beraber, bir orta terimin ve bir önermenin yardımıyla ifade edilen kıyas, **vasıtalı** ispatlamadır. Vasıtalı ispatlamanın yolu kıyastır ve felsefe, bilim ve sanatta yargıların doğruluğunu ispatlamak için geçerli tek yol kıyastır.”¹⁴²

Peki, doğru bir yargıya ulaşmak bizim açımızdan hangi ilkeleri, hangi nedenleri anlaşılır kılacaktır? Yani doğru bir yargının belirlenmesi bütün disiplinlerde ‘ilke’nin ne olduğunu açık seçik bir şekilde belirlemeye yetecek midir? Elbette hayır. Örneğin; *Organon*’da -özellikle de *Çözümlemeler*’de tanıtlama kuramı söz konusu olduğunda, ‘ilke’ sadece en genel yargıyı içeren ‘ilk öncül’dür. Metafizikte varlık söz konusu olduğundaysa ‘ilke’ ‘en uzak neden’dir (*akrotaton aiton*); fizikte değişim (*genesis*) söz konusu olduğunda da ‘fiziksel nedenler’dir; etikte eylemler söz konusu olduğunda ise “dört neden” öğretisi içinde sıralanan nedenlerdir.¹⁴³ Yani tek bir ‘neden’ olmadığı için doğru bir yargıya erişmek ‘neden’leri kuşatmak açısından değil, kanıtlama açısından önemlidir. **İlkeyi bir kavram olarak değerlendirirsek, nedeni de bu kavramdan oluşan bir yargı cümlesi olarak değerlendirmemiz gerekir.** Ancak anlaşıldığı üzere ‘ilke’, içinde bulunduğu disiplinlere göre farklı açılardan değerlendirilir. Yani ‘ilke’ müstakil bir disipline indirgenemez. Bu durum özellikle *İkinci Analitikler* kapsamında özetle şu şekilde ifade edilir:

“İlke kavramını ‘ilk öncül’ ve ‘ilk neden’ olarak bölmeyi sağlayan ‘orta terim’in varlığıdır. Orta terimin bu ayırıcı yanı, bilimlerin ayrımında da görünür: “Olanı bilmek başka bir bilimin işi (çünkü taşıyıcı cinsi farklı),

¹⁴² Murat Kelikli, “Aristoteles Mantiğinde Orta Terim”, *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi*, Cilt: 5, sy. 1, 2018, s. 82-83.

¹⁴³ S. Ertan Tağman, “Bilimsel Açıklamanın Felsefi temelleri Bağlamında Aristoteles’in Dört neden Kuramı”, s. 100-101.

nedeni bilmek ise kendi başına etkilenimlerinin ait olduğu genel bir bilimin işidir.”¹⁴⁴

Dolayısıyla orta terimin ‘ilke’ ve ‘neden’in hem içinde bulunduğu disiplinlere göre belirlenmesi açısından hem de kendi içerisindeki ayrımlarını tespit etmek bakımından önemli olduğu anlaşılr.

Aristoteles’in *Fizik* ve *Metafizik* girişlerinde vurguladığı ‘bilmek’ eyleminin tam olarak gerçekleşmesi için ‘ilke’, ‘neden’ ve ‘temel öğeler’ hakkındaki açıklamaları, bu kavramların birbirleriyle olan ilişkilerini ve bu ilişkilerin denetiminin de özellikle *İkinci Analitikler* kapsamında yapıldığını açıklamaya çalıştık. Şimdi İbn Bâcce’nin Aristoteles’in açıklamalarını nasıl yorumladığını inceleyelim.

2.3.İbn Bâcce’de ‘Sanat’ ve ‘Teorik’ Kavramlarının Açılımı

2.3.1. Sanat Kavramının Kullanımı

İbn Bâcce’nin Aristoteles’in ‘ilkeler’ konusunda benzer düşüncelere sahip olduğunu söylemek mümkündür. İlk olarak İbn Bâcce’nin de *Şerhu’s-Simâ’u’t-tabîi*’ye Aristoteles gibi bilmek vurgusuyla başladığını belirtmemiz gerekir. Ancak İbn Bâcce, bilmek için gerekli olan *ilke*, *neden* ve *temel öğe* vurgusunu doğrudan değil, dolaylı bir biçimde ifade eder. Zira o, eserine “daha başkaca yerlerde sıralandığı üzere her sanat teoriktir...”¹⁴⁵ yargı cümlesiyle başlar. Bu cümlede dikkat çeken ‘sanat’ ve ‘teorik’ kavramlarıdır. Özellikle ‘sanat’ kavramının güncel kullanımında ‘ilke’, ‘neden’ ve ‘temel öğeler’e dair herhangi bir çağrışımı yoktur. Ancak içeriğine dair bir araştırma yaptığımızda İbn Bâcce’nin ‘sanat’ı özellikle fiziksel oluşu açıklamak için kullandığını fark etmekteyiz. Fakat *Şerhu’s-Simâ’*yı ilmî katkı ve tartışmaya yönelik biçiminde şerh etmesi, özellikle üslubunun kapalı olması gibi faktörler, İbn Bâcce’nin fiziğe dair Aristoteles ile aynı çizgide olmadığı hissini uyandırmaktadır. Dolayısıyla İbn Bâcce’nin bu metnini anlamak için diğer yorumcularla ve özellikle Aristoteles’in *Fizik* metniyle karşılaştırarak okumak gerekir. Zira metin tek başına okunduğunda bazı

¹⁴⁴ S. Ertan Tağman, “Bilimsel Açıklamanın Felsefî temelleri Bağlamında Aristoteles’in Dört neden Kuramı”, s. 100-103.

¹⁴⁵ İbn Bâcce, *Şerhu’s-Simâ*, çev. Cahid Şenel- Abdussamed Taibi, 2021, Dergâh Yayınevi, s. 21.

pasajlarda eksik argümanlar mevcuttur.¹⁴⁶ Bu açıklamalardan hareketle, İbn Bâcce'nin 'sanat' kavramıyla tam olarak neyi kastettiğini anlayabilmek için Aristoteles'in 'sanat' kavramı hakkındaki açıklamalarına kısaca değinmemiz yerinde olacaktır.

Aristoteles'te, 'sanat' (tekhne), tanımlanmış ve sınırları çizilmiş teknik bir kavramdır.¹⁴⁷ Ancak o, *Fizik*'in birinci kitabında hiç kullanmamış, bu kavramı daha çok *Gökyüzü Üzerine*, *Nikomakhos'a Etik*, *Metafizik* ve özellikle *İkinci Analitikler*'in ilk paragrafında ele almıştır. Aristoteles, **üretici veya uygulamalı** bilim çerçevesinde kullandığı *tekhne* kavramını kapsamlı biçimde *Poetika*'da ele alır.¹⁴⁸ Ancak biz, konumuzla doğrudan ilişkisi olduğu için *Metafizik*'in *Büyük Alpha (A)* bölümündeki kullanımına değineceğiz. Şöyle ki; **deneyim** (*aisthéseis*), insanların anımsamalarından meydana gelir yani aynı şeye ilişkin anıların çokça tekrar etmesi, deneyimin doğmasına zemin hazırlar. Aristoteles'in, Polos'un, "*deneyim sanatı, deneyimsizlikse rastlantıyı yaratır*" şeklindeki ifadesine *Metafizik*'te yer vermesi de yukardaki açıklamanın bir örneğidir.¹⁴⁹ 'Sanat'ı deneyimle ilişkilendiren Aristoteles, daha sonra deneyimin tikellere, sanatın da tümellere dair olduğunu vurgular. Ancak sanatın içerdiği tümellerin, aynı tikellerin tekrar etmesinden kaynaklanan bir tümellik olduğu unutulmamalıdır. Bu çerçeveden bakıldığında *bilme* ve *öğütme* (*epainein*), deneyimden çok *sanata* aittir. Özellikle sanatkârların deneyimli insanlardan daha **bilge** olduğu, ilgili kısımda ifade edilir. Bilgelik kavramı içerisinde de sanata yer veren Aristoteles, öğretebilmeyi, bilmenin göstergesi olarak açıklamış ve sanatkarların öğretme imkanı taşıdığını belirterek deneyimden ziyade sanatı bilim olarak gördüğünü temellendirmiştir.¹⁵⁰ Bir konu hakkında, örneğin, bu konu K olsun, deneyimli olan bir kişinin, o konu (K) hakkında sadece herhangi bir duyuma sahip olan kimseden merteye açısından daha iyi seviyede olduğu, yine o konu (K) hakkında sanata sahip olan bir kişinin de deneyime sahip olan kişiden, bilgi açısından daha yüksek mertebede olduğu düşünülür. Bu açıklamalardan, bilmek kapsamında en aşağı mertebede **duyum sahibi**, onun üstünde **deneyim sahibi** ve bu ikisinin üstünde de **sanat sahibi** olduğu anlaşılır.

¹⁴⁶ Paul Lettinck, *Aristotele's Physcs and Its Reception In The Arabic World*, New York, E. J. Brill, 1994, s. 10.

¹⁴⁷ Francis E. Petters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 367.

¹⁴⁸ Francis E. Petters, *a.e.* s. 308.

¹⁴⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, 980^b25, s. 13.

¹⁵⁰ Aristoteles, *a.e.*, 981^b7, s. 15.

“... bilgelik denen şeyin herkes tarafından ilk nedenlere ve ilkelere dair olduğuna inanılması; dolayısıyla, tıpkı daha önce de ifade edildiği gibi, deneyimli olanın herhangi bir duyuma sahip olandan, sanata sahip olanın deneyimli olandan ve ustanın kalfadan daha bilge ve teorik bilimin de pratik olandan daha iyi olduğunun düşünülmesidir. Öyleyse, belli ki, bilgelik birtakım ilke ve nedenlere dair bir bilim.”¹⁵¹

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere bu kavramı *deneyim* ve *bilmek* doğrultusunda aşamalı biçimde ele alan Aristoteles, ‘*sanat*’ kavramından sanatçıyı, sanatçının ‘*öğretme kabiliyeti*’ üzerinden de sanatçının icra ettiği sanatının ‘*ilkelerini*’, ‘*nedenlerini*’ ve ‘*temel öğelerini*’ bildiğine dikkat çekerek **sanatçıyı, bilge** olarak tanımlamıştır. Bu açıklamalarda Aristoteles’in ‘*sanatı*’ özellikle tümellere dair bir yaklaşımla ele aldığı fark edilir. Ancak *Şerhu’s-Simâ*’nın girişindeki ‘*her sanat teoriktir*’ yargısında doğrudan tümellerin bilgisine dair bir vurgu söz konusu değildir. İbn Bâcce her ne kadar fizik şerhinde ‘*sanat*’ kavramına dair herhangi bir açıklamada bulunmamış olsa da en önemli eserlerinden *Tedbîri’l-Mütevahhid*’te bu kavramı, *tedbir* kapsamında yani **düşünceye** nispet ederek açıklamıştır. Şöyle ki; ‘*meslek*’ ve ‘*kuvvet*’ ayrımı yapan İbn Bâcce, ‘*meslek*’ gruplarını daha çok beden kullanıldığı yani kunduracılık, marangozluk gibi alanlarla sınırlarken, ‘*kuvvet*’ kapsamında ise daha çok düşüncenin önde olduğu örneğin tıp, donanma, retorik, ordu yönetimi gibi alanlarla ifade eder.¹⁵² İbn Bâcce’nin hem *Tedbîri’l-Mütevahhid*’te hem de *Şerhu’s-Simâ*’nın girişindeki ifadesiyle, **teorik disiplinlere** işaret ettiği görülür. Ancak **Teorik disiplinleri** kendi içerisinde *hareket* ve *bağımsız varlık* üzerinden tasnif ettiğimizde İbn Bâcce’nin asıl vurgusunun bütün teorik disiplinler üzerine olmadığı fark edilir. **Fizik**, kendisinde hareket ve sükûn ilkesi bulunduran doğal cisimleri konu edindiği için bağımsız varlık alanıyla; **matematik**, hareketsiz olan yani sadece tözleri niteleyen ve nitelik olarak var olan sayılar ve şekilleri konu edindiği için bağımsız olmayan varlık alanıyla, **metafizik** ise hem bağımsız varlığa sahip olan hem de maddeyle her türlü ilişkiden korunmuş hareketsiz olan şeylerle ilgilenir.¹⁵³ Bu disiplinleri, yukarıdaki sıralamaya göre duyuya konu olandan düşünceye konu olana doğru da tasnif edebiliriz. İbn Bâcce’nin ‘*her sanat teoriktir*’ yargısında ‘*sanat*’ kavramının öne çıkması ve bu kavramda doğrudan ‘*ilke*’, ‘*neden*’ ve ‘*temel öğe*’ vurgusunun

¹⁵¹ Aristoteles, a.e., 981^{b7} 25, s. 17.

¹⁵² İbn Bâcce, *Tedbîr’ül Mütevahhid*, çev. İlyas Özdemir, s. 76.

¹⁵³ David Ross, a.e., s. 109.

olmaması, özellikle metafiziği bu açıklamasına doğrudan dahil etmediği şeklinde yorumlamaya yol açabilir. Zira Aristoteles *Fizik*'e şu cümleyle başlar:

“ilkeleri, nedenleri ya da temel öğeleri olan her araştıma alanında bilmek ve kavramak bunları anlamakla söz konusu olduğuna göre (çünkü ilk ilkeleri, ilk nedenleri, temel öğeleri bildiğimizde her bir nesneyi bildiğimizi düşünürüz)(... ”¹⁵⁴

Burada Aristoteles ‘ilke’, ‘neden’ ve ‘temel öğe’ vurgusuyla tüm teorik disiplinlere ve özellikle de metafiziğe işaret ettiği, ancak İbn Bâcce’nin ise ondan farklı olarak teorik disiplin ifadesini kullanmakla beraber doğrudan sadece fiziğe işaret ettiği görülür. **Yani ilk ilke söz konusu olduğunda araştırma metafizik perspektifte ele alınmaktadır.** Ayrıca İbn Bâcce’nin ‘her sanat teoriktir’ yargısından hemen sonra gelen şu ifadeleri de bu kapsamda değerlendirilmelidir.

“... İlkelerden üç tür vardır ki bu ilkeler sahip olduğu diğer kısımlardan merteye bakımından önce gelir. Aritmetikte sayı; geometride çizgi, [fizikte] yüzey ve üç boyutlu şekiller (musmetât)* gibi bu ilkeler nispet edildikleri disiplinin konularıdır...”¹⁵⁵

Burada öne çıkan disiplinler, matematik, geometri ve fiziktir. Dolayısıyla İbn Bâcce’nin metafiziği özellikle bu aşamada araştırma konusuna dahil etmediği görülür. **Bu açıklamalar Aristoteles ile İbn Bâcce’nin giriş cümlelerindeki farklılığı anlamamız açısından önemlidir. Aristoteles, *Fizik* kitabına en genel yargıyla yani metafiziğe işaret ederek başlarken İbn Bâcce konuya daha dar bir çerçevede yani doğrudan fizik vurgusuyla girişmiştir.** Bu tespitlerimizi doğrular nitelikte olan şu açıklamaya da yer vermemiz gerekir.

“Duyumlar aracılığı ile deneyim oluşur. Deneyimden sanat ile bilimin ilkesi çıkar. Deneyim ile ilgili ilkeler ‘oluş’un, varlıkla ilgili ilkeler ‘bilim’indir. Böylece ruhun edîlginlik olanağı sayesinde duyumlardan nesnelere ilişkin ilk bilgiler oluşur.”¹⁵⁶

Metafiziğin konusu var olmak bakımından varlık olduğu için Aristoteles’in metafizikte bilmek açısından vurguladığı ilkeler de genel olarak *varlık*

¹⁵⁴ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, 184^a, s. 9.

* Bu kavram *Mücessemât* olarak da okunabilir.

¹⁵⁵ İbn Bâcce, *Şerhu’s Simâ: İbn Bâcce’nin Fizik Şerhi*, çev. Cahid Şenel- Abdussamed Taibi s. 21.

¹⁵⁶ S. Ertan Tağman, “Bilimsel Açıklamanın Felsefî temelleri Bağlamında Aristoteles’in Dört Neden Kuramı”, s. 104-105.

çerçevesindedir. Yani tümele daırdır. Fiziğe konu olan varlıkların da hareket ilkesi taşıyor olması, bu varlıkların ilkelerinin *oluş* ile anlaşılabilceğini gösterir ki bunlar da tikellere daırdır. **Ancak fiziğe dair olanın ifade edilmesi de tümeldir.** Görüldüğü üzere bu açıklamada tikel ve tümel ayrımı ‘*deneyim*’ ve ‘*sanat*’ kavramı üzerinden yapılmıştır. Bu açıdan İbn Bâcce’nin de ‘*sanat*’ kavramı üzerinden *varlık* ve *oluş* yani metafizik ve fizik ayrımı yaptığı fark edilir. Zira İbn Bâcce’nin;

“Tabiî ilmin konusu tabiî cisimdir, öyle ki bu disiplinlerin tümü tabiî cisim ve türlerine nispet edilir ve onun sebeplerini ve ilkelerini verir. Tabiî cismin tabiî felsefesinin büyük bir kısmı duyuyula bilinir.”¹⁵⁷

Şeklindeki açıklaması, fiziğe işaret ederek fiziksel oluş kapsamında konuyu ele aldığıın bir başka kanıtıdır.

Aristoteles’in *neden* (aiton) kavramını hem fizik hem de metafizikte ele aldığıı yukarıda ifade etmiştik. Bu kapsamda ilk sırada metafiziğin olduğunu görmekteyiz. Zira ona göre *ilkeleri*, *nedenleri* ya da *temel öğeleri* anlamak, *ilk ilkeleri* ve *ilk nedenleri* bilmemize bağlıdır. İbn Bâcce’nin de “tabiî cisim mutlak bir şekilde var olduğunda, kendi sebepleri ve sebeplerinin sebeplerine ilişkin bilgi mutlak bir şekilde araştırılır”¹⁵⁸ açıklamasını bu perspektifle değerlendirmeliyiz. Yani İbn Bâcce iki tür araştırma alanına işaret ederek konunun hem metafizikte hem de fizikte incelenmesi gerektiğini gösterir. Fakat o, ilk adım olarak fiziksel oluşu ele almış, eserine Aristoteles gibi doğrudan ‘*ilke*’, ‘*neden*’ ve ‘*temel öğe*’ vurgusuyla değil de fiziksel oluşu kapsayan ‘*sanat*’ kavramıyla başlamıştır. Konunun hem metafizikte hem de fizikte ele alındığını göstermek için de *birinci* ve *ikinci araştırma türleri* başlıkları altında konuyu tasnif etmiştir. İbn Bâcce’nin *birinci araştırma türü* olarak belirlediği kısmın Aristoteles’teki karşılığı iki şekildedir. Birincisi; şeylerin *nasıl* olduğunu anlamaya çalıştığı aşama, yani duyuya konu olan şeylerin yapısı hakkında bilgi gerektiren aşama ki bu da ilk ilkeleri yani metafizik alanı ifade eder. İkincisi; oluşu dil ve düşünce kapsamında anlamaya çalıştığı safhaya yani yine metafiziğe karşılık gelmektedir. Çünkü Aristoteles bilmek için ilkeleri değil ‘*ilk ilke*’leri, nedenleri değil ‘*ilk neden*’leri bilmek gerektiğini vurgulayarak oluşu öncelikle metafizik çerçevede ele almıştır. Şöyle ki; bilinir olandan bilinmeyene doğru hareket etmek Aristoteles’in

¹⁵⁷ İbn Bâcce, *Şerhu’s Simâ*, çev. Cahid Şenel- Abdussamed Taibi, s.22.

¹⁵⁸ İbn Bâcce, *a.e.*, s.22.

yöntemidir. Ona göre **en bilinir olan tümel olandır**; yani yöntem olarak tümelden tikele gitmek gerekir. Dolayısıyla modern anlayış açısından zıtlık ifade eden bu yaklaşım konunun anlaşılmasını zorlaştırır. Zira Aristoteles’e göre, bizim tarafımızdan daha bilinir olan ile doğa açısından daha bilinir olan arasında da ters orantı vardır. Yani bizim açımızdan ilk anlamda açık ve seçik şeyler, bileşik yapıda olanlardır. Tümel olanlar da bileşik yapıda olduğu için bizim tarafımızdan daha kolay kavranır. Aristoteles’in tümelden tekil olanlara doğru yöntem izlemesinin gerekçesi budur. Çünkü tümel olan bileşik yapıdadır ve bu yüzden duyu tarafından daha iyi kavranır ve parçalara ayrılır.¹⁵⁹

Aristoteles bu yaklaşımıyla oluşu, metafizikten bağımsız ele almadığını gösterir. Ayrıca oluşu dil ile ifade etmek için de yine metafizik yaklaşım sergilediği görülür. Çünkü belirli bir şeye göndermede bulunmayan ‘ad’ (isim) da tümeldir. Dolayısıyla o ‘ad’ın temsil ettiği tümelden ayrılması tanım ile yapılır. Tüm bu aşamalar metafizik çerçeveden bağımsız gerçekleştirilemez. Bu nedenle İbn Bâcce *birinci* ve *ikinci araştırma türü* şeklinde yapmış olduğu ayrımla bu süreci daha anlaşılır kılmak istemiştir.

İbn Bâcce’ye göre de **birinci araştırma türü** daha çok metafizik perspektifte ele alınır. Çünkü İbn Bâcce açısından *birinci araştırma türünde* ele alınan ‘dört neden’ daha çok metafiziksel nedenleri tespit etmeye yöneliktir. İbn Bâcce bu hususta Aristoteles gibi yönteminin bilinenden bilinmeyene doğru olduğunu göstermiştir. O, *beyazlık* örneğini kullanarak; “biz beyazlığın varlığını duyu ile biliriz ancak sebeplerini bilmeyiz”¹⁶⁰ şeklindeki ifadesiyle, bilmek için ilk aşamada duyuya vurgu yaptığını gösterir. Yukarıda belirttiğimiz gibi duyu açısından *bütün* daha bilinir bir şeydir, tümel de bir ‘bütün’dür. Dolayısıyla tümelden tekil olana gitme yöntemi İbn Bâcce’de de öne çıkmaktadır.

İbn Bâcce, **ikinci araştırma türünü**, ‘dört nedeni’ *niçin* sorusu başlığı altında inceler. Bu kısımda ‘nedenler’ fizik çerçevesinde değerlendirilir. Bahse konu olan nedenlerin, metafizik ve fizikte değerlendirilme biçimleri İbn Bâcce ve Aristoteles’e göre herhangi bir farklılık göstermemektedir. Ancak bizim kanaatimize göre İbn Bâcce

¹⁵⁹ Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, 184³15-25, s. 9.

¹⁶⁰ İbn Bâcce, **Şerhu’s Simâ**, çev. Cahid Şenel- Abdussamed Taibi, s. 22.

araştırma türlerini *birinci araştırma türü* ve *ikinci araştırma türü* şeklinde tasnif ederek konunun daha iyi anlaşılması açısından somut bir adım atmıştır.

Sonuç olarak İbn Bâcce'nin *sanat* kavramını *ilke* bağlamında kullandığını hem Aristoteles'in *Metafizik*'te *sanat* kavramıyla ilgili yapmış olduğu açıklamalardan hem de kendi yazdığı *Tedbîru'l-Mütevahhid*'teki açıklamalarından ortaya konmuş oldu. Ancak İbn Bâcce'nin *Şerhu's-Simâ*'ya *sanat* kavramıyla başlamasındaki önemin sadece *ilke* meselesiyle sınırlı olmadığına özellikle *ilke* kavramının oluş kapsamında değerlendirildiğine de şahit olduk. Hem *sanat* kavramının içeriğinde oluş vurgusunun olması hem de onun sonraki açıklamalarında *cisim* ve *duyu* kavramlarını kullanmış olması ve özellikle *ilke* çerçevesinde araştırma türleri şeklinde yapmış olduğu ayrım, bizi bu çıkarımlara ulaştırmıştır. İbn Bâcce'nin eserine bu şekilde başlaması her ne kadar Aristoteles'ten farklılık gösterse de onun iyi bir Aristoteles takipçisi olduğunu fizik ve metafizik zemininde yapmış olduğu açıklamalarından anlaşılmaktadır.

2.3.2. Teori Kavramının Kullanımı

Bu bölüme İbn Bâcce'nin '*Şerhus-Simâ*'ya '*her sanat teoriktir*' yargısındaki teorik vurgusunu inceleyerek başlayacağız. Yöntemimiz gereği bu alanı Aristoteles'in nasıl değerlendirdiğini ele alacak olursak; o, teorik bilimleri; '*ilke*' ve '*neden*'lerin arandığı, bu kapsamda bazısının daha kesin bazısının da daha yalın olduğu, genel olarak akıl yürüten veya akıl yürütmeden pay alan tüm bilimler olarak tanımlar.¹⁶¹ Aristoteles'in bu açıklamasında '*ilke*' ve '*neden*'lerin teorik disiplinlere dair olması öne çıkmaktadır. Teorik disiplinler, akıl yürütmeden pay aldıkları için düşünceye nispet edilirler. Yine benzer şekilde İbn Bâcce her ne kadar eserlerinde ondan bahsetmese* de Aristoteles'in sıkı bir takipçisi olması ve özgün yanlarıyla felsefe tarihinde önemli bir konumda olan İbn Sînâ da bu hususta ilk olarak teorik felsefe ve pratik felsefe şeklinde ayrım yapmış daha sonra bu alanları amaçlarına göre tanımlamıştır. Teorik felsefenin amacını sadece bilmek suretiyle nefsi yetkinleştirmek şeklinde belirtirken, pratik felsefenin amacını da sadece bilmek suretiyle değil aksine

¹⁶¹ Aristoteles, **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, 1025^{b2}, s.191.

* İbn Sînâ'yı eserlerinde ismen bile hiç anmadığı ifade edilmektedir. Bkz. İbn Bâcce, **Tedbîri'l – Mütevahhid**, çev. İlyas Özdemir, s.18.

yapılacak şeyleri bilmek ve yapmak suretiyle nefsi yetkinleştirmek şeklinde belirtmiştir.¹⁶² Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere teorik felsefede öne çıkan eylemden ziyade düşünce olurken, pratik felsefede ise eylem ve eylem hakkındaki düşünce olmuştur. İbn Sînâ'nın da Aristoteles gibi teorik felsefeyi düşünceye nispet edilmeye daha layık gördüğünü belirlemiş olduk. Peki, **teorik disiplinlerin düşünceye nispet edilmesini belirlemek bizim çalışmamız için neden önemlidir?**

Bu soruya iki başlık altında cevap verebiliriz.

Birincisi (a); araştırmamızı yaptığımız *Şerhu's-Simâ*'nın da teorik alanda olması ve bu hususta düşünceye nispet edilen yanlarının belirlenmesi ki bunların başında; 'ilkeler', 'nedenler' ve 'temel öğeler' gelir. İkincisi (b) ise İbn Bâcce'nin, *Şerhu's-Simâ*'ya hangi gerekçeyle teorik (nazari) disiplinlere dikkat çektiğinin anlaşılmasıdır.

İkincisinden (b) başlayacak olursak; İbn Bâcce'nin felsefesinin nihai amacı mutluluktur. O, insanın mutluluğa erişmesi için tam olarak yetkinleşmesi gerektiği ve yetkinleşmenin ilk adımının da teorik disiplinlerle başladığına dikkat çeker.¹⁶³ Peki yetkinlik ile teorik disiplinler arasında nasıl bir bağ kurulabilir? İbn Bâcce'nin bu tutumunu şu şekilde temellendirebiliriz; o insânî varlık alanındaki 'hareketin' gerisinde duran aslî nedeni açıklarken, insânî hareketin özelliğini, 'seçmeye dayalı irade' (tercih) olarak belirtmiş ve özellikle ahlâki ve hukuki sorumlulukların ancak bu nitelikleri taşıyan hareketlerde söz konusu olabileceğinin altını çizmiştir. İbn Bâcce'nin Seçmeye dayalı irade kavramı, onun 'yetkinliğin ilk adımı olarak teorik disiplinlere' işaret etmesi bakımından bizim için önemli bir hareket noktasıdır. Çünkü insan motivasyonunu seçmeye dayalı iradeden alır ve böylece insânî davranış, ontik dayanağını düşünme ve onun değişik versiyonlarında bulmaktadır. Dolayısıyla İbn Bâcce, hareketini düşünmeden almayan davranışların hayvanlara özgü davranışlar olduğunu ifade ederek seçmeye dayalı hareketin (tercih) insana özgü olduğunu vurgulamıştır.¹⁶⁴ **Zira 'seçmeye dayalı hareket' kavramında öne çıkan 'irade'dir. İradenin kaynağı da düşüncedir, düşünmeye nispet edilen disiplin de teorik**

¹⁶² İbn Sînâ, *Kitâbü's-Sifâ Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017, İkinci Fasıl, s. 5.

¹⁶³ İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, çev. Burhan Köroğlu, s. 16-20.

¹⁶⁴ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce'nin 'Fi'l-Müteharrik' İsimli Risalesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, s. 18-19.

disiplin olarak tespit edildiği için İbn Bâcce'nin aklî yetkinleşmenin ilk aşaması olarak teorik disiplinlere işaret etmesi ve bu açıdan teorik disiplinlere ayrı bir önem atfetmesi anlaşılır bir durumdur.

Teorik disiplinler ile yetkinlik arasındaki ilişkiyi başka bir temellendirmeye yani 'iyi' kavramından hareketle düşünce kavramı üzerinden yapabiliriz. İbn Bâcce tabiatın teleolojik bir yapıda olduğunu ve tabiatın düzeninde var olan hareketin gaî nedeninin 'iyi olanı' elde etmek olduğunu belirtir.¹⁶⁵ 'İyi olan', tabîi olarak istenir ve bütün canlılar tarafından sevilir, ancak mutlak anlamda iyi sadece düşünme yetisine sahip insan tarafından bilinir ve kavranır.¹⁶⁶ Dolayısıyla insan olma vurgusunu 'düşünce' kavramı üzerinde belirten İbn Bâcce yine bu açıdan yetkinliğin ilk adımının teorik disiplinlerle atılacağı iddiasını bir kez daha bu şekilde temellendirir. Bu açıklamalar onun *Şerhu's-Simâ*'ya neden teorik disiplin vurgusuyla başladığına cevap olarak gösterilebilir.

Peki Aristoteles de **yetkinliğin ilk adımı olarak teorik disiplinlere işaret eder mi?** Ayrı bir araştırma kapsamında ele alınması gereken bu konuya kısaca değinerek Aristoteles'in *Fizik*'te bu hususlara değinmeyip, *Metafizik*'in Epsilon (E) kitabında 'tercih' kavramı üzerinden sanatın teorik disiplin ile bağlantısını temellendirdiğini söylemek yeterli olacaktır. "Üretilenlerin üretiliyor olma ilkesi, akıl, sanat ya da bir çeşit güçtür, yapıp edeninki ise yapıp edende, yani tercih; ne de olsa yapıp edilen ile tercih aynı",¹⁶⁷ yani akıl yürütmeyi tercih üzerinden sanatçıyla ilişkilendirip sanatçıyla da sanat kavramının bağlantısını kurup teorik perspektifle değerlendirir. Anlaşıldığı üzere, Aristoteles teorik disiplinlerin düşünceye nispet edilmesini 'tercih' kavramı üzerinden açıklamıştır. Fakat insanın mutluluğa erişmesi için gereken yetkinliğin ilk adımlarının teorik disiplinlerle atılacağına dair bir açıklaması fizik kapsamında mevcut değildir. Oysa İbn Bâcce 'tercih' kavramı üzerinden sadece teorik disiplinlerin düşünceye nispet edilmesi açıklamasıyla yetinmeyip, aynı zamanda bu kavram (tercih) üzerinden teorik disiplinleri yetkinleşmenin ilk adımı olarak görmesini *Fi'l-Müteharrik* ve *Tedbîri'l-Mütevahhid*'de temellendirir. Görüldüğü üzere Aristoteles'in hem *Fizik*'te

¹⁶⁵ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce'nin 'Fi'l-Müteharrik' İsimli Risalesi", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2002, s. 19.

¹⁶⁶ Yaşar Aydın, **a.e.**, s. 19.

¹⁶⁷ Aristoteles, **Metafizik**, 1025^b2, s. 191.

hem de *Metafizik*'te açıkladığı hususları İbn Bâcce'nin 'her sanat teoriktir' şeklinde yorumlamış olması onun, az söz ile ne kadar çok şey kastettiğini gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla şerh yapan metinlerin her zaman konuyu detaylandırıp açıklamak hedefinde olmayıp zaman zaman da metni sıkılaştırarak asıl önermeleri ön plana çıkarmaya çalıştıkları söylenebilir. Ayrıca 'her sanat teoriktir' yargısının *Şerhu's-Simâ*'nın girişinde ifade edilmiş olması, bu eserin titizlikle incelenmesi gerektiğine dair bir diğer önemli bir işarettir.

Teorik felsefenin düşünceye nispet edilmesinin belirlenmesindeki önemli birinci hususa (a) gelirsek, bu başlık, bilme isteği ve bilme yetisi anlaşılır kılınmaya çalışılırken 'ilke', 'neden' ve 'temel öge' kavramlarının öne çıkmasıyla ilgilidir. Çünkü bu kavramların teorik disiplinlerin tanımında geçtiğini yukarıda ifade etmiştik. Peki, Aristoteles neden 'bilmeye' bu kadar önem vermiştir, yani teorik disiplinler olarak belirlenen metafizik ve fizik alanlarındaki eserlerine neden 'bilme' vurgusuyla başlamıştır? Bu soruya kısaca; insanı diğer canlılardan ayırt eden doğal özelliklerden birinin de bilme isteği veya bilme yetisi olması şeklinde cevap verebiliriz. Ancak bilgi edinme sürecinin başlı başına ele alınacak kapsamlı bir konu olduğunu, fakat kısaca bu sürecin en temelinde 'kategori' kabiliyetinin yattığını belirtmemiz gerekir. Bu çerçevede bilimleri de kategorileştirerek tasnif eden Aristoteles'in bilim anlayışında en önemli kısmı teorik bilimler alır.¹⁶⁸ Teorik bilimleri de matematik, fizik ve metafizik şeklinde belirleyen Aristoteles, bunlar içerisinde de en önemli olanın metafizik olduğunu, asıl felsefenin tümel olan üzerinde gerçekleştiğini gerekçe göstererek belirtmiştir.¹⁶⁹ Tümel olan da doğrudan düşünceyle ilişkili olması açısından önemlidir. Peki bu konuda İbn Bâcce'nin tutumu nedir? İbn Bâcce *Şerh's-Simâ*'da bilimleri tasnif etmemiş ancak teorik disiplinleri kendi içerisinde verdiği örneklerle şu şekilde sıralamıştır.

“...ilkelerden üç türü vardır ki bu ilkeler sahip olduğu diğer kısımlardan mertebe bakımından önce gelir. Aritmetikte sayı; geometride çizgi, [fizikte] yüzey ve üç boyutlu şekiller (*musmetât*) gibi ilkeler nispet edildikleri disiplinin konularıdır ve 'doğrusal iki çizgi bir yüzeyi kuşatamaz' ve 'bir büyüklüğe eşit olan miktarlar birbirlerine de eşittir'

¹⁶⁸ Ayhan Bıçak, “Aristoteles'in Pratik Bilim Anlayışı”, *Felsefe Arkivi*, sy. 30, 1997, s. 179.

¹⁶⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev.Y. Gurur Sev, 1026^a7, s. 193.

dememizdeki gibi bu disipline uygun olan ilk öncüllerdir
(*mukaddimât*).”¹⁷⁰

İbn Bâcce bu ifadeleriyle Aristoteles’in açıkladığı ‘öğ’e’ kullanımlarından ikinci başlığa denk gelen anlamda ‘ilke’leri açıklamaya çalışmıştır. Yani düşünceye konu olması açısından, geometrik ispatların ve genel olarak kanıtlamaların öğelerinin de benzer bir anlamı vardır ve ilk kanıtlamalar sonraki kanıtlamalarda içkindir. Dolayısıyla bunlar ‘kanıtlamaların öğeleri’ olarak kabul edilir.

Bu açıklama onun özellikle teorik disiplinler çerçevesinde ispat kaygısı taşıdığını gösterir. Ancak İbn Bâcce’nin bu açıklamasındaki asıl vurgu ‘ilkeler’ üzerinedir. Şöyle ki; *İkinci Analitikler*’de Aristoteles’in ilkeleri iki türlü değerlendirdiğini belirtmiştik.¹⁷¹ Birincisi; **varlığı cins olarak görmeyip yardımlarıyla ispatın yapıldığı ilkeler**, biz bu ilkelere (M) diyelim. Bu ilkeler sadece metafizik alanda ele alınır. İkincisi; **varlığı bir cins olarak değerlendiren** dolayısıyla konusuna göre birbirlerinden farklılaşan ilkeler ki bunlar müstakil disiplinlerde ele alınır, bunlara da (F) diyelim. Bu disiplinler, ilkelerinin durumuna göre daha kesin ve daha yalın olarak belirlenirler.¹⁷² İbn Bâcce yukarıdaki alıntıda geçen “...gibi ilkeler nispet edildikleri disiplinin konularıdır...”¹⁷³ şeklindeki yargısıyla Aristoteles’in ikinci tür (F) olarak belirlediği yani müstakil disiplinlerde ele alınan ilke’lere işaret etmiştir. Bu müstakil disiplinler (matematik, geometri, fizik ve mantık) varlığı cins olarak değerlendirdikleri için bu disiplinlerin ilkeleri de kendilerine özgüdür. Dolayısıyla bu ilkeler kendi disiplinlerinin de konuları olarak değerlendirilir. Bizim özellikle üzerinde durmak istediğimiz bir başka husus ise İbn Bâcce’nin mantığı da teorik disiplinler (F) kısmında şerh etmiş olmasıdır. Mantığı kıyas bağlamında değerlendirdiğimizde kıyasın şekil itibarıyla öncüllerden oluştuğu görülür. Ancak bilimsel bilgi veren bir kıyas yapılacaksa bu öncüllerin ispat edilemeye ihtiyacı olmayan ilk ilkelere olması gerekir. Bu da kıyasın metafizikle olan ilişkisini gözler önüne sermektedir. Aristoteles teorik bilimlerle fizik, matematik, teolojiyi belirtse de

¹⁷⁰ İbn Bâcce, *Şerhu’s Simâ*, çev. Cahid Şenel- Abdussamed Taibi, s.21.

¹⁷¹ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, 88^b s. 50.

¹⁷² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, 1025^b2, s. 191.

¹⁷³ İbn Bâcce, *Şerhu’s Simâ*, çev. Cahid Şenel- Abdussamed Taibi, s.21.

metafizik dışında bizim mantık külliyyatı dediğimiz eserlerindeki açıklamaları da değerlendirmemiz gerekir. Çünkü Cherniss, Aristoteles'in Elea Fizik Teorisi'ndeki yanlışlığı kendi mantık sistemi ile çözerek kurmuş olduğu mantık sisteminden fizik teorisi ürettiğini söylemektedir.¹⁷⁴ İbn Bâcce de bu durumun farkında olarak, mantığı kendine has ilkeleri olan disiplinlerle birlikte zikretmiş ancak 'mukaddimât'* kavramıyla da metafizikle olan ilişkisine vurgu yapmıştır. Dolayısıyla mantık onun nazarında hem müstakil bir disiplin gibi değerlendirilmiş hem de alet/araç disiplin olarak nitelendirilmiştir.

Yukarıdaki alıntıda geçen '...[fizikte] yüzey ve üç boyutlu şekiller...'¹⁷⁵ ifadesindeki 'boyut' kavramı fizik ile ilişkili kullanıldığı için kavramın içeriğine değinmemiz yerinde olacaktır. Filozofun klasik dönemde fiziğin son bahsi olan *Peri Psukhe*'nin meselelerini ele aldığı *Kitâbü'n-Nefs*'inde 'boyut' kavramıyla ilgili şu açıklamalara yer verir;

"Heyûlâda varlık bakımından ilk olan arazlar, boyutlardır ve bu nedenle heyûlâ her zaman cisimli olarak var olur. Ardından, nicelik, mekân gibi cisme ait on kategori gelir. Öyleyse boyutlar, maddedeki her sûretin ayrılmaz özelliğidir."¹⁷⁶

İlerleyen bahislerde oluş-bozuluş kapsamında bu konuya tekrar dönülecektir. Ancak açıklamadaki fizik vurgusuna dikkat çekerek devam edecek olursak; İbn Bâcce fizik disiplinini 'tabii ilim' şeklinde ifade ederek, bu disiplinin konusunun tabii cisim olduğunu, tabii cismin de büyük bir kısmının duyuyla bilindiğini açıklamıştır. Bu açıklama fiziğin, varlığı ayrı bir cins olarak değerlendirdiğini (F), dolayısıyla kendisine has ilkelerinin olduğunu ancak duyu üzerinden tümel varlıklarla olan ilişkisini ortaya koyar. Dolayısıyla araştırma türleri şeklinde yapmış olduğu ayrımla fiziğin konusunun, duyuyla ilişkisi itibarıyla, metafizik disiplinin ilkeleriyle de ilişkili olduğu bir kez daha anlaşılır kılınmıştır.

¹⁷⁴ Esmâ Kayar, "Aristoteles'te İlke Sorunu", s. 50.

* Mukaddime kavramının çoğulu olan bu kavram; evvel gelen, öne geçen, her şeyin evveli anlamlarında ilk ilkeler kastedilerek kullanılmıştır.

¹⁷⁵ İbn Bâcce, *Şerhu's Simâ*, çev. Cahid Şenel- Abdussamed Taibi, s.21.

¹⁷⁶ İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, çev. Burhan Köroğlu, s.106.

2.4. İbn Bâcce Açısından Fizik-Metafizik Ayrımı

İbn Bâcce açısından metafizik-fizik ayrımı konusuna girmeden önce konunun daha anlaşılır kılınması için Aristoteles için ‘bilinen’in hangi alana denk düştüğüne dikkat etmemiz gerekir. Çünkü bilinenden bilinmeyene gitmek Aristoteles’in yöntemidir ancak özellikle ayırt edilmesi gereken nokta, “modern anlamda bilinir” olanla Aristoteles’in kastettiği “bilinir olan” arasında ters orantı olmasıdır. Dolayısıyla Aristoteles metafiziği en çok bilinir alan, fiziği en az bilinen alan olarak nitelendirmiştir. Tezimizde bu kısma kadar yapmış olduğumuz açıklamalarda Aristoteles ile İbn Bâcce arasında konuyu ele alış biçimlerindeki bazı farklılıklara değinmiştik. Ayrıca bu başlık altında İbn Bâcce’nin fiziği Aristoteles’e nispetle daha ön planda tuttuğu anlaşılacaktır. Şöyle ki; konuyu daha da anlaşılır kılmak için İslâm filozoflarının ‘matlab’ başlığı altında ele aldıkları soruları ve ilişkilerine değinmemiz yerinde olacaktır. Örneğin ilk İslâm filozofu Kindî bu problematik yaklaşımı metafiziğe dair eserinde ortaya koymuştur.¹⁷⁷

- 1) Var mıdır? (hel)
- 2) Nedir (ma hüve)
- 3) Hangisi (eyyü)
- 4) Niçin (lime)

Sorulardan birincisi “var mıdır?” herhangi bir şeyin doğrudan doğruya varlığı ile ilgilidir. Dolayısıyla bu sorunun cevabı ya evet ya da hayır şeklinde olacaktır. İbn Bâcce araştırma alanlarına bu soruyu dahil etmez, çünkü o “... tabii cisim mutlak bir şekilde var olduğunda, kendi sebepleri ve sebeplerinin sebeplerine ilişkin bilgi mutlak bir şekilde araştırılır”¹⁷⁸ şeklindeki açıklamasıyla ‘var mıdır’ sorusunu sormadığını aksine var kabul edildikten sonra bu araştırmalara geçilebileceğine işaret etmektedir.

‘Matlab’ başlığı altında sorulan ikinci soru ‘nedir’ (*ma hüve*) ise var olduğundan emin olunan bir şeyin, cins olarak ne olduğunu tespit etmeye yöneliktir. Yani bu sorunun karşılığı tanım yapmayı gerektirir. Ancak varlığı sadece cins olarak belirlemek tam tanım (hadd-ı tam) için yeterli değildir. Tam tanımı yapılan varlık aynı

¹⁷⁷ İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 11.

¹⁷⁸ İbn Bâcce, **Şerhu’s Simâ**, çev. Cahid Şenel- Abdussamed Taibi, s.22.

zamanda üçüncü soruyla muhatap olur. Zira üçüncü soru olan ‘hangisi’ (*eyyü*) varlığı, aynı cinsteki varlıklardan ayıran faslı/ayırımı belirlemek üzere sorulur. İkinci ve üçüncü sorular varlığın tanımlanması açısından önemlidir. Çünkü tam tanım, cins ve tür üzerinden yapılabilir. Dolayısıyla cinsi ve türü bilinen varlık, mahiyet açısından tanımlanmış demektir. Bu iki soru neticesinde tanımlanabilen varlığa sorulan son soru ise ‘niçin’ (*lime*) dir. Dolayısıyla ‘niçin’ sorusunun cevabı, mahiyeti tanımlanmış bir varlığın sebebini ya da var oluş gayesini bulmaya yöneliktir. Yani ‘niçin’ sorusu mahiyeti bilinen bir varlığa sorulur, mahiyet ise cins ve türün belirlenmesiyle mümkündür. Yapmış olduğumuz bu açıklamaların tanım bahsini içermesi, tanım bahsinin de mantık çerçevesinde ele alınması bir kez daha mantık ilminin önemine işaret etmektedir. Ayrıca metafizik-fizik ayrımı açısından konuyu ele aldığımızda Aristoteles’in bilinenden bilinmeyene şeklinde bir yöntem izlediği de yine mantığın tanımında fark edilmektedir. Klasik dönemde konusu itibariyle mantık, “Bilinenden bilinmeyen elde edilmesine vasıta olan bilim”¹⁷⁹ şeklinde tanımlanır. Bu tanım yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bizlere metafiziğin en bilinen olduğunu, fiziğin ise daha az bilinen olduğunu göstermektedir. Zira metafiziğin konusu ‘var olmak bakımından varlık’ en geneli ifade ettiğinden yani varlığı cins olarak değerlendirmede için metafiziğe konu olan varlık en bilinen olandır. Başka bir ifadeyle metafiziğin konusu yani ‘var olmak bakımından varlık’ tanımlanmaya ihtiyaç duymaz, tanımlanmaya ihtiyaç duymayan varlığın mahiyeti de ispatlanmaya ihtiyaç duymaz, mahiyeti ispatlanmaya ihtiyaç duyulmayan varlığının sebebi ve gayesini bulmaya yönelik ‘niçin’ sorusunu sormak da gereksizdir. Dolayısıyla metafiziğin konusu olan ‘var olmak bakımından varlık’ tanımlanamaz. Bu çıkarımlar her ne kadar modern bilgi anlayışına uymasa da ‘tanımlanamaz’ olmak ‘var olmak’ açısından kesin olandır. Dolayısıyla metafiziğin konusu bakımından ele alınan varlık hakkında yapılan bu çıkarım onun hakkında bilgi edinemeyeceğimiz anlamına gelmemelidir. Ayrıca sadece metafiziğin konusu kapsamında değil genel anlamda mahiyet, tanımla yahut ispatlamayla bilinemez, mahiyet sadece açıklanabilir bir şeydir.¹⁸⁰ Tüm bu çıkarımlardan **varlığın bilgisiyle, varlığın sebebini bilgisi** şeklinde ayrımın

¹⁷⁹ İsmail Köz, ed. İsmail Köz & Ali Çetin, *Mantık El Kitabı*, s. 31.

¹⁸⁰ Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*, 1991 Princeton University Press, Oxford, 92^b35-92^b38, s. 48.

gerekçesi anlaşılır kılınmıştır. Yani Aristoteles *Fizik*'in girişindeki, bilmek için 'ilke'leri, 'neden'leri ve 'temel öge'leri bilmek gerekir şeklindeki vurgusuyla hem varlığın bilgisine hem de varlığın sebebinin bilgisine erişilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Varlığın bilgisi ile sebebinin bilgisi şeklindeki ayrımın ilk İslâm filozofu Kindî tarafından ortaya konduğu bilinmektedir.¹⁸¹ Ancak daha sistematik bir biçimde Fârâbî bu problematik yaklaşımı burhân teorisiyle ilişkilendirerek kesin bilginin üç türlü olabileceğini ileri sürmüştür.

- 1) Sadece varlığın bilgisi (*ilmü'l-vücûd*)
- 2) Sadece varlığın sebebinin bilgisi (*sebebu vücûdi's-şey*)
- 3) Her ikisinin de bilgisi.

Bu yaklaşımlardan birincisine 'enne burhânı', ikincisine 'lime burhânı', üçüncüsüne de mutlak anlamda burhân adı verilmektedir. Mutlak anlamda burhân, varlığı araziyle değil zatıyla kanıtlarken aynı zamanda varlığı sebebiyle açıklar. İşte bu sebepler o şeyin ya maddesine ya suretine ya fâiline ya da gayesine yöneliktir.¹⁸² Tam bu noktada İbn Bâcce şu örneği vererek burhân teorisine olan ilgisini ortaya koymaktadır; "Beyazlık örneğinde olduğu gibi biz onun varlığını duyuyula biliriz ne var ki sebeplerini bilmiyoruz."¹⁸³ Dolayısıyla İbn Bâcce'ye göre bizim ilk etapta beyazlığa dair bildiğimiz şey tümel anlamda yani daha çok metafiziksel çerçevede bir bilgidir. Çünkü tabi cisme ilişkin felsefi bilginin büyük bir kısmı duyuyula elde edilir. Ayrıca bizim için açık seçik yapıda olan şeyler bileşik yapıda olanlardır, tümel olanlar da bileşik yapıda oldukları için duyum açısından daha kolay anlaşılabilirler. Yani metafiziksel unsurlar bu açıdan fiziksel unsurlardan daha kolay bilinmektedir. Dolayısıyla İbn Bâcce'nin beyazlık örneğinde sadece varlığın bilgisini (*ilmü'l-vücûd*) duyuyula elde ettiğimizi ancak varlığın sebebinin bilgisini (*sebebu vücûdi's-şey*) bilmediğimizi ifade ettiği anlaşılmaktadır. O devam eden açıklamalarında 'beyazlığın' hem varlığını hem de sebebini bildiğimizde, hakkında gerçek anlamda bilgi sahibi olabileceğimize dikkat çekmektedir. Özellikle vurgulamak istediğimiz nokta İbn Bâcce'nin de varlığın sebebinin bilgisine veya gayesine 'niçin' sorusuyla erişilebileceğini yani Fârâbî gibi

¹⁸¹ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 11.

¹⁸² İlhan Kutluer, a.e., s.11-12.

¹⁸³ İbn Bâcce, *Şerhu's Simâ*, çev. Cahid Şenel- Abdussamed Taibi s.22.

burhân teorisine dikkat çekmiş olmasıdır. Bu hususta Fârâbî'nin İbn Bâcce üzerindeki etkisi farklı açılardan ortaya çıkmaktadır.* Özellikle maddî, sûrî, fâil ve gâî nedenler mutlak burhân olarak isimlendirilen kısımda, varlığın sebebinin bilgisine veya gayesine erişmek için 'niçin' sorusu başlığı altında ele alınmaktadır.

'Var mıdır, nedir ve hangisi' şeklindeki bu üç soruya yanıt veren varlık, mutlak anlamda var olan, cins ve türü belirlenmiş ve bu açıdan tanımlanabilen yani mahiyeti belirlenmiş varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak varlık bu haliyle bile kesin olarak bilinmediği için (çünkü sebepleri ve gayesi bilinmiyor) bu varlığın (ilk üç sorunun yanıtını veren yani mahiyeti belirlenen varlık) sebeplerini ve gayesini belirlemek [maddî, sûrî, fâil, gâî] nedenlerin karşılıklarını tek tek elde edebilmek için de 'niçin' sorusunun sorulması gerektiğini ayrıca belirlemiş olduk. İbn Bâcce'nin birinci ve ikinci tür araştırma alanı olarak belirlediği ayırım açısından konuyu değerlendirecek olursak; onun birinci tür araştırma alanında ilk üç sorunun olduğunu ancak İbn Bâcce'nin birinci sorunun (*var mıdır*) cevabını olumlu kabul edip araştırmaya başladığını hatırdan çıkarmamalıyız. Bu noktada konu geçişlerinin daha iyi anlaşılması için bu açıklamayı yapmayı gerekli gördük. İbn Bâcce'nin yapmış olduğu *birinci* ve *ikinci* araştırma türleri içerik olarak şu konuları kapsamaktadır: Birinci tür araştırma başlığı altında **metafizik**, metafizik bağlamında **yargı**, yargı kapsamında **kıyas**, kıyas özelinde de **orta terim** konuları mevcuttur. İkinci tür araştıma başlığı ise **duyuya konu olma** yani fizik, **fizik** kapsamında **oluş-bozuluş**, oluş-bozuluş üzerinden de **mutlak oluş-bozuluş** konularını kuşatmaktadır.

İbn Bâcce'nin ikinci tür araştırma olarak belirlediği kısmı, daha çok 'niçin' sorusunun muhatap olduğu alan olarak nitelendirebiliriz. Bu araştırma alanında özellikle *maddî*, *formel*, *fâil* ve *gâye* nedenler araştırılmaktadır. Ancak bu nedenler birinci tür araştırma alanında da ele alınmaktadır. Şöyle ki; İbn Bâcce'nin

"Bunu bildiğimizde, saç gibi bir konumda beyazlığı gördüğümüzde orada niçin bulunduğu da araştırılır. Bu birincisinden farklı bir araştırmadır. Burada ortaya konan sebepler birinci araştırmada ortaya konulanlardan farklıdır. Birinci araştırmada ortaya konan sebep sadece 'içinde bulunan bazı şeyler başka şeylerle ortak olan (ittifak)' sebeplilik burhanıdır. Zira biz onun bir konuda var olduğunu bilmiyoruz; bu konudaki varlığını ve orada bulunma sebebini gerektiren bir sözü dile getiriyoruz. İhtiyar bir

* İbn Bâcce, Fârâbî'nin mantık çalışmaları üzerine şerhler yazmıştır ve Fârâbî'nin *Kitabu'l Burhan*'daki bazı görüşleri *İbn Bâcce'nin Fizik Şerhine* yansıtmıştır. Bkz. Paul Lettinck, *Aristotele's Physcs and Its Reception In The Arabic World*, New York, E. J. Brill, 1994, s. 13.

kimsenin bedeninde bozulmanın artmasının sebebi, içindeki tabii sıcaklığın azalmasındandır. Zira bu sözün bütün öncülleri ya da çoğunluğu *İkinci Analitikler*'de belirtildiği gibi yakîni olmakla beraber zaruri olduğu için mutlak bir kanıt (burhân) olur. Dolayısıyla her iki araştırmanın da zaruri olarak sebebi vermesi gerekir.”¹⁸⁴

Şeklindeki açıklaması, bu nedenlerin birinci tür araştırmaya konu olan varlıklarda ‘tanım’ açısından yani kesin (*yakîni*) öncüller içermesi kaydıyla zorunlu olarak tanımın sebebini yansıtmaması bakımından ele alındığını ifade etmektedir. Tanımlara dair açıklamaların doğruluğunun veya yanlışlığının denetlenmesi kıyasın alanıdır, bu alanın sistematik bir şekilde değerlendirildiği *İkinci Analitikler*’e işaret ederek İbn Bâcce bu iddiasına açıklık kazandırmaktadır. Ancak İbn Bâcce birinci tür araştırmaya konu olan varlıkların yargı bağlamında zorunlu olarak bildirdiği sebepler ile ikinci tür araştırmaya konu olan ‘niçin’ sorusu kapsamında elde edilen sebeplerin aynı olmadığını da vurgulamaktadır.¹⁸⁵ Birinci ve ikinci tür araştırma kapsamında sebeplerdeki farklılık İbn Bâcce’nin metafizik ve fizik ayrımının köklerine işaret etmektedir. Çünkü birinci araştırmada ortaya konulan sebepler sadece ‘içinde bulunan bazı şeyler başka şeylerle ortak olan (ittifak)’ sebeplilik burhanıdır.¹⁸⁶ Zira biz onun bir konuda var olduğunu bilmiyoruz; bu konudaki varlığını ve orada bulunma sebebini gerektiren bir sözü-yargıyı dile getiriyoruz. Yani konuyu daha çok metafizik yaklaşımla değerlendiriyoruz. Oysa İbn Bâcce tabiat araştırması yapan kişinin ‘niçin’ sorusu kapsamında incelenen dört sebebi bilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁸⁷ Bu vurguyla Aristoteles’e nispetle İbn Bâcce, fiziği daha fazla ön plana çıkarıyor gibi görünmektedir.

Bu açıklamayı bir örnekle pekiştirecek olursak; ‘A4 kâğıdı yanıcıdır.’ önermesi -bu önerme birinci tür araştırmaya konu olsun- ve bu önermedeki sözlerin kesinlik durumu *İkinci Analitikler*’de belirtilen özelliklere sahipse önermedeki anlam zorunlu olarak A4 kâğıdının yanan bir cisim olduğuna kanıt olur. Yani kıyas formunda konuyu detaylandıracak olursak;

Bütün kâğıtlar yanıcıdır,

A4 de bir kâğıttır,

¹⁸⁴ İbn Bâcce, *Şerhu’s Simâ*, çev. Cahid Şenel- Abdussamed Taibi s. 22.

¹⁸⁵ İbn Bâcce, *a.e.*, s.22.

¹⁸⁶ İbn Bâcce, *a.e.*, s.22.

¹⁸⁷ İbn Bâcce, *a.e.*, s.23.

O halde A4 kâğıdı da yanıcıdır, sonucuna ulaşmış olmaktadır. Burada bizi sonuca ulaştıran orta terimin varlığıdır. Yani en az iki önerme mevcuttur. Orta terimin varlığı aynı zamanda kıyasın şeklini de belirlemektedir. Her zorunlu sonuç ile elde edilen ifadeler kıyas olmaz, ancak her kıyas zorunlu olarak sonuç vermelidir.¹⁸⁸ Dolayısıyla ispat yapmak için kıyasın, kıyas yapabilmek için de orta terimin olması gerekmektedir. Bir sonraki aşamada A4 kağıdının yanmasının sebebi, öncelikle birinci araştırma türü kapsamında dört nedenle incelenir ve daha sonra ise ‘niçin’ sorusuyla, yine dört neden çerçevesinde, ikinci tür araştırma alanında incelenir. Bu örnek üzerinden, birinci tür araştırma alanında ateşin, saydığımız dört nedenden hangisine karşılık geldiği sorulacak olursa, ‘ateş’i, maddî neden, formel neden ve fâil neden kapsamlarında kullanabiliriz. Zira bu üç neden, birinci araştırma türü çerçevesinde ortaktır, ama bu nedenlerden herhangi biri özel olarak belirtilmediği için, yukarıda verdiğimiz örnekte ‘ateş’ konumunda olduğu bilinmekle beraber, birinci tür araştırma alanında hangi konuda bulundukları tam olarak bilinmemektedir. Ancak Aristoteles’te dört neden, şekil ve maddi nedene indirgenebilir.¹⁸⁹ Bu duruma gerekçe olarak da nedenlerin birinci araştırma türü hususunda ortak olmalarını gösterebiliriz. Aristoteles, ortak bilgidен üç nedene ulaşılabilceğini yani madde, formel ve fâil nedenin açık olduğunu, dördüncüsü, gayesel neden ise yapay şeylerde açık, doğal şeylerde bazen açık, bazen değildir¹⁹⁰ şeklinde açıklamıştır. Dolayısıyla örnek olarak kullandığımız önermeden, neden olarak ulaştığımız ‘ateş’in, birinci araştırma türünde gaye neden kapsamında kullanılamaz olduğuna dikkat etmemiz gerekmektedir. Çünkü bu önermeden, sebebin ‘ateş’ olduğunu ancak tam olarak hangi nedene karşılık geldiği net bir şekilde bilinmemektedir. Ancak ikinci araştırma türü kapsamında İbn Bâcce Aristoteles’ten farklı bir tutum sergilemektedir. Şöyle ki; ona göre dört nedenden hangisine karşılık geldiğine ulaşmamız gerekir, zira tabiat hakkında araştırma yapan kişi tüm nedenlerin bilgisini kuşatmalıdır.¹⁹¹

¹⁸⁸ Murat Kelikli, “Aristoteles Mantığında Orta Terim”, s. 83.

¹⁸⁹ Murat Kelikli, **a.e.**, s. 84.

¹⁹⁰ Paul Lettinck, **Aristotele’s Physcs and Its Reception In The Arabic World**, s.70.

¹⁹¹ İbn Bâcce, **Şerhu’s Simâ**, s. 23.

Birinci tür araştırma bağlamında ulaşılan sonuç, önermede geçen ifadelerin doğruluk durumuna göre bir kanıt hükmünde olmasıdır. Sonraki adım olarak A4 kağıdının yanmasının sebebini ikinci araştırma türü çerçevesinde değerlendirecek olursak; ateş birinci araştırma türünde olduğu gibi maddî, formel ve fâil nedenlerde ortak değildir. Dolayısıyla İbn Bâcce'nin ikinci araştırma türünde her bir nedeni ayrı ayrı tespit etme vurgusu anlaşılır olmaktadır. Özellikle birinci araştırma türü çerçevesinde verdiğimiz örneğe göre 'ateş'in bütün A4 kağıtlarının yanmasını kapsayan genel bir sebep olmasına işaret ettik. Ancak İbn Bâcce ikinci araştırma türü kapsamında her sebebin ayrı ayrı öğrenilmesi gerektiğini vurgulayarak Aristoteles'ten farklı bir tutum sergilemiştir. Çünkü ona göre metafiziğe nispetle fizik, sebep olduğu şeylerin sayısınca sebeplerin sürekli bir şekilde açıklanmasını mecbur kılar.¹⁹²

İkinci tür araştırmada ise 'niçin' sorusuyla değerlendirdiğimiz sorunun cevabının, birbirlerinden farklı şeylere dair olduğunu belirtmeliyiz. Zira bu araştırma türünde dört neden ortak bir unsur üzerinden değil de farklı unsurlar üzerinden değerlendirilebilir. Diğer taraftan birinci tür araştırmaya konu olan önermelerden ortaya çıkan kanıt hükmündeki sebeplerin ve bu sebeplerin de üç neden (maddî, formel, fâil nedenler) ile ortak durumda olduklarını ifade ettik. Ancak gayesel nedene birinci tür araştırma alanında erişmenin kolay olmayacağına işaret emiştik. Böylece **ikinci tür araştırmaya** konu olan, unsurların dört neden açısından farklı olduklarını, **birinci tür araştırmadaki** gibi nedenlerin ortaklık içermediklerini izah etmiş olduk. **Bu farklılığın sebebi, birinci tür araştırmada ele alınan sebeplerin kanıt olmaları ile doğruluk-yanlışlık bakımından sadece düşünceye konu olan önermelerden elde edilen sebepler olmalarıyla ilişkiliyken, ikinci tür araştırmadaki sebeplerin hem düşünceye hem de duyuya konu olmaları açısından değerlendiriliyor olmasıdır.** Bu şekilde birinci ve ikinci tür araştırma alanlarına konu olan sebeplerin farklı açılardan değerlendirildiği anlaşılmış oldu. Konunun daha iyi kavranabilmesi için Aristoteles mantığında 'orta terim'in oynadığı rolün iyi bilinmesi gerekir. Şöyle ki; Aristoteles'in bilgi hakkındaki bütün izahatları, *neden (αἰτία)* terimine dayanmaktadır.¹⁹³ Filozof nedeni *sebepe, mantık, nesne* ve *orta terim*le de özdeş olarak

¹⁹² İbn Bâcce, **a.e.**, s. 24.

¹⁹³ Murat Kelikli, "Aristoteles Mantığında Orta Terim", s. 84.

kullanmıştır.¹⁹⁴ Çünkü ‘neden’ nesnelere yapışık olarak bulunur ve onları açıklamak ve onların sahip olduğu kavramları tahlil etmek maksadıyla kullanılır. Nitekim orta terim, işlevi bakımından bilimin hem açıklama tarzı hem de keşfinin aletidir.¹⁹⁵ Dolayısıyla Aristoteles ispat aracı olarak kıyası kullanmıştır. Ancak tabiat araştırmalarında İbn Bâcce, Aristoteles gibi kıyas kullanmakla yetinmeyip tabiat araştırması yapan kişinin ‘niçin’ sorusu kapsamında incelenen dört sebebi bilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. İbn Bâcce şu sorularla konuyu anlaşılır kılmaya çalışmaktadır;

- 1) Yazın ‘niçin’ sıcaklık fazladır?
- 2) Katırlar ‘niçin’ doğurmaz?
- 3) Bebeğin kaşları ‘niçin’ anne karnındayken çıkar?
- 4) Canlı ‘niçin’ hareket eder?

Bu sorulara verilen cevaplarla sırasıyla *fâil* sebep, *maddi* sebep, *gaye* sebep ve *formel* sebep ortaya konmaktadır.¹⁹⁶

Burada özellikle vurgulamak istediğimiz nokta şudur; bu soruların cevaplarında ifade edilen sebepler, açıklanan olayların ve durumların ilk ve tek sebepleri olmamasıdır. Yani birinci sorunun cevabı sadece fâil sebep değildir. Birinci soruya hem fâil, hem gaye hem suret hem de maddi sebeplerle de cevaplar verilebilir. Ancak sadece fâil sebep ile cevap verilmiş olması burada fâil sebebin bariz görünmesi ve bilinen olmasıyla ilgilidir. Diğer sorular için de aynı durum geçerlidir. Yani ‘bebeklerin ‘niçin’ anne karnında kaşları çıkıyor?’ sorusuna verilecek cevap sadece gaye sebeple değil aynı zamanda bu soruya maddi, fâil, suret sebepleriyle de cevaplar verilebilir. Verilen örnekle özellikle gaye sebeple cevap verilmiş olması bu sebebin diğerlerine göre daha kolay fark edilmiş olmasıyla ilgilidir. **Bu açıklamalara gerekçe olarak; tabii ilmin konusunun tabii cisim olması, tabii cismin tabii felsefesinin büyük bir kısmının duyuyu bilinmesi, duyu açısından daha kolay bilinenin tümel**

¹⁹⁴ Melbourne G. Evans, “Causality and Explanation in the Logic of Aristotle”, **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 19, No. 4, Jun., 1959, s. 466.

¹⁹⁵ Hamdi Ragıp Atademir, **Aristo’nun Mantık ve İlim Anlayışı**, Ankara, Ankara Basımevi, 1974, s.120-121.

¹⁹⁶ İbn Bâcce, **Şerhu’s Simâ**, çev. Cahid Şenel- Abdussamed Taibi, s. 23.

olmasından dolayı¹⁹⁷ da her cismin her durumda dört sebebini açıklamanın kolay olmamasını gösterebiliriz. Bu durum Aristoteles açısından da kolay görünmemiştir. Zira İbn Bâcce'nin "Aristoteles ikinci tür araştırmayı yapmaya başladığında, sebeplerin bir kısmının açık bir kısmının da kapalı olarak bulunduğunu gördü"¹⁹⁸ şeklindeki açıklaması da yukarıdaki iddiamızı doğrular niteliktedir. Görüldüğü üzere İbn Bâcce, Aristoteles'ten farklı olarak tabiat felsefesini (*el-hikmetü 't-tabîyye*) bilen kimsenin bu sebepleri kuşatması ve özelliklerini açıklaması gerektiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla Aristoteles ve İbn Bâcce arasında birinci kitap özelinde tam da burada bariz bir farklılık karşımıza çıkmaktadır. İbn Bâcce buna açıklık kazandırmak için şöyle söyler:

"Metafizik en geneli konu edindiği için fizikteki her sebep, metafiziğe nispetle özel olarak değerlendirilir. Dolayısıyla metafizikte genel şeylere dair araştırma yapmak, özel şeylere dair araştırma yapmayı öncelediği için metafizikte tek bir şeyden çokça ve sürekli olarak söz edilmez. Ancak fizikte bir şeyin bizatihi kendisinden tekrar tekrar ve sürekli olarak söz edilmesi zorunludur. Yani fizikte tek bir şey birçok şeyin sebebi olabilir örneğin sıcaklık; göktaşlarının, emriyo ve yumurtanın oluşumunun özetle doğumun ve pek çok şeyin sebebi olabilir. Dolayısıyla metafiziğe nispetle fizik sebep olduğu şeylerin sayısınca sebeplerin sürekli bir şekilde açıklanmasını mecbur kılmaktadır."¹⁹⁹

İbn Bâcce'nin yaptığı bu karşılaştırma, fizik ve metafizik hakkında yapılacak çalışmaların kapsamına işaret etmektedir. Özellikle oluş-bozuluş durumlarının incelendiği fizik alanında sebeplerin ayrı ayrı belirlenmesine yönelik yapılacak çalışmanın önemine de dikkat çekmektedir.

Oluş-bozuluş 'mutlak' anlamda incelendiğinde metafizikte, deneyimlere konu olması açısından ise fizikte değerlendirilmektedir. Ancak herhangi bir birey bir nesneyi gözlemlediği zaman, gerçekte nesnenin kendisini değil, ilgili nesnenin 'kendisi üzerine yapmış olduğu etki'yi gözlemlediğini yani şekil ve renk gibi duyumsama verilerini hissettiğini, çağdaş fizik açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu da bize kısaca 'var olan şey' ile 'duyumsanan şeyin' aynı şeyler olup olmadığına dair inceleme yapmamızı ve insanın dış dünyayı duyumsamasıyla kategorize etme biçiminin ilişkili olduğuna dair önemli ipucu sunmaktadır. Çünkü duyumsama

¹⁹⁷ Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, 184²⁵, s. 9.

¹⁹⁸ İbn Bâcce, **a.e.**, s. 23.

¹⁹⁹ İbn Bâcce, **Şerhu's Simâ**, çev. Cahid Şenel- Abdussamed Taibi, s. 24.

faaliyeti her ne kadar fiziksel bir olgu olsa da o, insanın dış dünyayı kategorize etme ve anlama biçimini bütünüyle şekillendiren bir şey değildir.²⁰⁰

Bu açıklama, özellikle her şeyi bir şeyden türeten tabiat filozoflarının ve her şeyi ‘bir’ olarak gören Parmenides ve Melissos’un açıklamalarıyla da çelişmektedir. Halihazırda Aristoteles de adı geçen filozofları kapsamlı biçimde eleştirmiş ve özellikle fizikte incelediği oluş-bozuluş hakkındaki açıklamalarıyla ne kadar güçlü bir sistem kurduğunu da bizlere göstermiştir.

Aristoteles fiziği ne tamamen metafizik kapsamda ele almış ne de tamamen metafizikten bağımsız değerlendirmiştir. Şöyle ki; Aristoteles’in oluş ve bozuluşa ilişkin açıklamaları, fiziğin tamamen metafizik sınırları içerisinde değerlendirilmediğine bir kanıt olarak gösterilebilir. Bu konuda göstereceğimiz diğer bir kanıt ise her şeyi ‘bir’ olarak tanımlayan ve dolayısıyla her şeyi metafizik kapsamda ele alan Parmenides ve Melissos’un, Aristoteles tarafından *Fizik* birinci kitapta, özellikle de ikinci ve üçüncü paragraflarda eleştirilmiş olmasıdır. Konunun daha iyi anlaşılması açısından sıfır ile bir aralığında niceliksel bir ölçüt kullanacak olursak, sıfır fiziği bir ise metafiziği temsil etsin. Parmenides ve Melissos fiziğe dair açıklama yaparken **metafiziği kullanma** oranı ‘bir’dir yani fiziğe hiç yer vermemişlerdir. Aristoteles’in kullanma oranı ne tam olarak ‘bir’ ne de tam olarak sıfırdır. Aynı değerlendirmeyi Aristoteles ile İbn Bâcce karşılaştırmasına uyarlırsak; fiziği açıklarken **metafiziği kullanma oranı** Aristoteles’te bire daha yakinken bu durumun İbn Bâcce’de sıfıra daha yakın olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü İbn Bâcce’nin “(...) metafiziğe nispetle fizik, sebep olduğu şeylerin sayısınca sebeplerin sürekli bir şekilde açıklanmasını mecbur kılmaktadır” şeklindeki yorumu bizi bu sonuca götürmektedir. Dolayısıyla bu farklılık yöntem meselesini, yöntem meselesi de farklı bilimsel ispat biçimleri konusunu, farklı bilimsel ispat biçimleri de ‘neden’ konusunu gündeme getirmektedir. Sonuç olarak her iki filozof açısından ‘neden’in metafizik ve fizikte ele alınışı, öncelik ve sonralık açısından aynı olsa da vurgu açısından farklılıklar gösterir. Özellikle İbn Bâcce’nin birinci araştırma türü ve ikinci araştırma türü şeklinde yapmış olduğu ayrımlarda bu vurgu hissedilmektedir.

²⁰⁰ Mustafa Yeşil, **Kategori ve Metafor**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2020, s.17.

İbn Bâcce teorik disiplinlerden, metafiziğe kıyasla daha az kesinliğe sahip olan* fizik (tabiat) hakkında araştırma yapılırken, özellikle ikinci tür araştırma alanında ele alınan maddi, formel, fâil ve gaye nedenlerin de bilinmesi gerektiğini yukarıda verdiği örneklerle pekiştirmiştir. Çünkü varlığın sebebi ve gayesinin bilgisine bu nedenler sayesinde erişilmektedir. Ayrıca fizikte ‘tek bir şey birçok şeyin sebebi olabilir’ şeklindeki açıklama, sebeplerin fizik açısından kuşatılmasının önemini göstermektedir. Dolayısıyla İbn Bâcce’ye göre fizikte varlığın sebebinin ve gayesinin bilinmesi için bu dört nedene has özellikler özne tarafından kuşatılmalıdır. Ancak fiziğe konu olan bütün unsurlar çok fazla değişkenliğe sahip olmasından dolayı tam anlamıyla kuşatılamayacağı için öne çıkan; cisim, yer, zaman, hareket, boşluk gibi kapsamlı durumlar üzerine inceleme yapıldığı görülmektedir. Bu kapsamda İbn Bâcce *Şerhu’s-Simâ*’yı tabiat araştırması yapan kişilerin, bir şeyin sebeplerini tespit etmesi için izleyeceği adımları göstermek amacıyla kaleme aldığını, araştırmaya konu olan şeyin sebeplerinden açık-seçik olanların özelliklerini özetlemek olduğunu, sebebi kapalı olanların da araştırılması gerektiğini ifade etmektedir.²⁰¹ Peki açık seçik olmak ve bu şeylerin sebeplerini özetlemek ne üzerinden gerçekleşir? İbn Bâcce’nin bu noktada dikkat çekmek istediği şey ‘tanım’dır. Şöyle ki; ‘ismi’ açıklanabilen ifade tanım olur.²⁰² Dolayısıyla ‘tanım’ bahsi, bu açıdan bir kez daha önemini göstermektedir. Tanımı yapılamayan şeylerin de varlığı kapalı olacaktır. “Aristoteles bu tür araştırmada incelemeye başladığında onların tariflerini, kullandıkları ilimlerden daha kolay buldu.”²⁰³ Yani İbn Bâcce, Aristoteles açısından, tanımda geçen kavramların sebeplerini tespit etmenin, tanımdaki sebebi tespit etmekten zor olduğunu belirtmektedir. Nitekim çağdaş araştırmacılardan konuya eğilen Tağman, bu meseleyi şöyle yorumlar:

“Bilimsel bilgiyi öncüllerle sağlaması, öncülün nedenlerin bilgisi olması, nedenlerin ilk ilke olması tanıtlamalı uslamlamayı daralttığı gibi zora da sokmaktadır. Bu nedenle Aristoteles uslamlamayı kurtarmak için ilk ilkelerin belirlenmesine ilişkin sancılı bir tartışma başlatır. Aşağıda da gösterileceği gibi, ‘ilk’ (*prota*), ve ‘doğrudan açık olan’ (*amesa*), ‘daha iyi bilinen’ (*gnôrimôtera*) terimleri sadece epistemolojik geçerlilik için ilk

* İlkesi az olan ilkesi çok olana göre daha kesindir. Çünkü ilkesi çok olan diğerine göre daha fazla değişkendir. Dolayısıyla fizik metafiziğe göre daha fazla değişkendir. Aristoteles’e göre değişkenlik kesinlik ile ters orantılıdır.

²⁰¹ İbn Bâcce, *Şerhu’s Simâ*, s. 24.

²⁰² İbn Bâcce, *a. e.*, s. 24.

²⁰³ İbn Bâcce, *a. e.*, s. 24.

ilkelere ('ilk öncül' ve 'ilk neden') ilişkin uydurulmuş koşullardır. Buradaki 'öncelik' tartışmasının hep bir türden mantıksal gerekliliğin yarattığı öncelik olduğu açıktır, ancak yine de Aristoteles'in 'ondan önce başka hiçbir şeyin olmadığı' belirlemesiyle ontolojik bir yorumu barındırdığı rahatlıkla söylenebilir. 'Daha iyi bilinen' (gnôrimôtera) ile 'kanıtlamaya başlamadan önce bilme'ye işaret eder. Ancak; "Bizim için iyi bilinen" ve "doğası gereği daha iyi bilinen" ayrımında ortaya çıkan asıl önemli sonuç, 'bizim için bilinen'den, 'doğası gereği daha iyi bilinen'e doğru bilginin gelişimci bir süreç izlediğidir. Bu yaklaşım, özellikle de tümevarım kuramına uygun olarak, episteme'nin duyuşsal olanın tekliğinden tümel olan kavramın tanımına doğru bir süreç izlemektedir. Burada ilk olan, daha iyi bilinen olarak belirlenen duyuma en yakın olandır ve ilk olandan uzaklaşarak tümel olana ulaşılır. "İlk ise olandır", yeterli bir açıklıkta görülebilirse, "nedeni göstermeye gerek yoktur." Bu durumda tanıtlama aracılığı ile bilgi edinmelerde öncelikle ilk olanın çok iyi anlaşılması gerekmektedir²⁰⁴

Bu açıklama ayrıca Aristoteles'in dört neden içerisinde ilk olanlarını belirlemeye çalışmasına da gerekçe olarak gösterilebilir. İbn Bâcce bu durumun farkında olduğunu *Şerhu's-Simâ*'da şöyle açıklamaktadır: Aristoteles kendi öğretisine göre maddî, formel, fâil ve ereksel nedenin her birinde ilk olanını belirtmeye çalıştı. İbn Bâcce, Aristoteles'in bunu yapmasındaki amacının adı geçen nedenlerin ilk olanlarını sayıca tespit etmek olmadığı gibi az ya da çok olduğunun belirlenmesi olmadığını da vurgulamıştır.²⁰⁵ Yani İbn Bâcce, Aristoteles'in bu tür araştırmalarının metafizik alana dahil olduğuna dikkat çekmektedir. Şöyle ki; maddî neden üzerine araştırma yaptığımızda bile karşımıza 'mahiyet'in çıkacağına işaret ederek bu nedenlerden 'ilk maddenin', sebep türlerinin içlerinden ilki olduğuna işaret eder.²⁰⁶ Çünkü mahiyet (ne olmaklık) bilinmeden diğer nedenler de tam olarak belirlenemez. Testerenin var olmasının nedeni kesmek olmasına rağmen, maddî nedeni demirden olmasıdır. Eğer demirden olmasa kesici de olmayacaktır. Şu hâlde maddî neden yoksa nihaî neden de olmayacaktır. Zorunluluk maddede, nihaî neden ise kavramda yani zihinde vardır.²⁰⁷

Aristoteles kendisinden önceki tabiat filozoflarını ilke konusunda, varlık türlerini detaylandıramadıkları ve varlığı sadece duyulur maddeye indirgemiş oldukları için eleştirmiştir. Ancak gerek *Gökyüzü Üzerine*'de gerek *Oluş-Bozuluş*'ta

²⁰⁴ S. Ertan Tağman, "Bilimsel Açıklamanın Felsefî temelleri Bağlamında Aristoteles'in Dört neden Kuramı", s. 101.

²⁰⁵ İbn Bâcce, *Şerhu's Simâ*, çev. Cahid Şenel- Abdussamed Taibi, s. 25.

²⁰⁶ İbn Bâcce, *a.e.*, s. 25.

²⁰⁷ Murat Kelikli, "Aristoteles Mantığında Orta Terim", s. 85.

Aristoteles daha çok tabiat filozofları gibi duyuya* konu olan varlığı açıklamaya çalışmaktadır. Fakat varlık (*ousia*) Aristoteles açısından sadece duyulur olanlarla sınırlı olmadığı için o tabiat araştırmalarını ay altı ile sınırlandırmıştır. Özellikle dikkat etmemiz gereken nokta; ‘ilke’ değil de ‘ilk ilke’ sorulduğunda veya ‘neden’ değil de ‘ilk neden’ sorulduğunda araştırma alanı her ne kadar ay-altı ile sınırlanmış olsa da bu sorularla artık metafizik alana da dahil olmaktadır. Bu bağlamda Aristoteles’in ‘İlk maddî neden, sebep türlerinin ilkidir’ şeklindeki açıklamasıyla, **dört neden içerisinde ilk neden olanı değil, tabiat açısından maddî nedenin ilk olduğunu çıkarsayabiliriz.** Zaten İbn Bâcce de Aristoteles’in maddi, sûrî, fâil, gaye neden türleri içerisinde ‘fâil’ nedeni dört neden türü içerisinde ilk olarak belirleyeceğini ifade etmektedir.²⁰⁸ Başka bir neden olan ‘gaye’nin sayıca bir ya da çok mu olduğu sorusuna gelince bu sorunun cevabının *Semâ ve Âlem* kitabında ‘gaye’ nedenin tek olması şeklinde cevaplandığını ve ayrıca adı geçen kitap dışında konunun pek anlaşılır olmadığını belirtmektedir.²⁰⁹ Dahası Aristoteles’in bu tür sebepler içerisinde ilk olarak gördüğü sebebin fâil neden olduğuna işaret ederek, bu nedene *Fizik* kitabının sekizinci makalesinde yer verdiğini ifade etmektedir.²¹⁰ Fakat *Metafizik* dışında ilk hareket ettiricinin sayıca bir ya da çok olduğunun belirlenemeyeceği ayrıca ilk gaye ve ilk suretin Aristoteles’e kapalı geldiğini ve bu yüzden ilk muharrik ve ilk madde ile onların nasıl olduklarını açıklamaya çalıştığını dolayısıyla bu kitaptaki incelemelerin *İlk Felsefe*’nin (*Metafizik*) sınırında olduğuna işaret etmiştir.²¹¹

İbn Bâcce bu açıklamasıyla bize göre aslında İlk Muharrik ile İlk Gayeyi, İlk Maddeyle de İlk Sûret’in açıklanmaya çalışıldığını şerh etmiştir. Çünkü gaye- fâil ilişkisi ve madde-sûret ilişkisi bizi bu iddiaya yöneltmiştir. Gaye ve fâil ilişkisini şu örnekle temellendirebiliriz; bir ressam ve yaptığı bir resmi düşünelim. Ressam fâil neden, resim tablosu sûret (formel) neden, boya ve kâğıt maddî neden olarak ilk bakışta rahat bir şekilde belirlenirken, gaye nedeni ise ancak o resmi yapan ressama göre belirleyebiliriz. Ressam (fâil) resmi para kazanma amacıyla da yapmış olabilir

* Özellikle dokunma duyusu bu bağlamda öne çıkmaktadır. Bkz. Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, çev. Y. Gurur Sev, s. 71.

²⁰⁸ İbn Bâcce, **Şerhu’s Simâ**, çev. Cahid Şenel- Abdussamed Taibi, s. 25.

²⁰⁹ İbn Bâcce, **a.e.**, s. 25.

²¹⁰ İbn Bâcce, **a.e.**, s. 25.

²¹¹ İbn Bâcce, **a.e.**, s. 25.

veya sadece içindeki duyguları yansıtmak için de veya tamamen başka bir amaçla da yapmış olabilir. Dolayısıyla gaye nedenin, fâil nedende gizli olması, gaye nedenin belirlenmesi için ilk adım olarak fâil nedenin belirlenmesi gerektiği bu örnekle daha anlaşılır kılınmıştır. İkinci bir husus olarak da madde ve sûret Aristoteles'in duyulurlar dünyası ve ay altı olarak sınırlandırdığımız alandaki tabii cisimlerin açıklanmasında ayrıca önemlidir. Peki ilk madde ve ilk sûret neden Aristoteles için bu kadar önemlidir? Bu sorunun cevabı; duyulur dünya nesneleri birbirlerinden nasıl ayrılırlar? sorusunun cevabıyla yakından ilişkilidir. Bu soruyu Platon'a göre cevaplırsak: duyulur dünya nesnelerinin birbirlerinden ayrı olmalarını idealarından aldıkları payın eşit düzeyde olmamasıyla açıklarız. Fakat Aristoteles açısından evrendeki her töz bireyseldir ve tümelin, her zaman gerçek ve nesnel olmasına rağmen, bağımsız varlığa sahip olmayan bir varlık düzeyinde olması madde ve sûret kavramlarını öne çıkarmaktadır. Aristoteles somut nesneleri, biri pasif ve belirlenebilir (madde), diğeri etkin ve belirleyen (form) olmak üzere iki ilkedен meydana gelen bileşikler olarak belirlemektedir. İşte tam da bu noktada anlaşılması güç olan hususlar ortaya çıkar. Örneğin şeylere tekliğini verenin ne olduğunu yani maddenin mi formun mu yoksa her ikisinin birlikte mi verdiğini berilemek çok kolay değildir. Form, daha çok varlığa kendine özgü doğasını veren bir ilke ve bir türün bütün bireylerinde ortakken, madde ise bölünebilirlik ve çokluğun, çeşitliliğin zeminini oluşturur ve bu Aristoteles'e göre bireyleşmenin* kaynağıdır. Yukarıdaki açıklamamız eğer gerçekliğin, somut bireysel varlıklara indirgediği düşünülürse işte o zaman bireyleşmenin ilkesinin "madde" olarak kabul edilmesi daha doğru bir yaklaşım olur. Bu durumda formun ortak bir doğa olarak, aynı türün bireylerini değil de türleri birbirlerinden ayırdığı söylenebilir. Çünkü saf form olan Tanrı, sayıca bir olma anlamında en mükemmel bireydir. Diğer taraftan, belirsizliğin ve düzensizliğin ilkesi olan maddenin, form olmadan herhangi bir şeyi belirleyebildiği de söylenemez yani bu durumda form, maddeye belli bir

*Metafiziğin gerçekliğin doğasına ilişkin çözümlemelerinin sonucunda ortaya çıkan birçok probleminden biri de *bireyleşim* problemidir. Bir şey diğеr bütün varlıklardan ve özellikle de aynı türden olan diğеr varlıklardan ne ile ayırt edilir? Bu soru, genel olarak iki farklı şekilde cevaplanır: şeyler ya maddeleriyle ya da formlarıyla bireyleşirler. Örneğin şeyler, Aristoteles'e göre *madde*; Thomas Aquinas'a göre *materia signata*; Duns Scotus'a göre *haecceitas*; Leibniz'e göre bir şeyin *tam kavramı* ile bireyleşirler. Problemin çağdaş felsefedeki imaları oldukça farklıdır. Sebahattin Çevikbaş, Bir Şeyin, Başka Her Şeyden Ayırt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A. Thomas, D. Scotus, Leibniz), "Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi", 2010, s. 3-7.

belirlenim kazandıran ilke olmaktadır. Bu nedenle şeyleri bireyleştiren şeyin madde değil, form olduğu da söylenebilir.²¹² Yapmış olduğumuz bu açıklamalar konun anlaşılması adına kapsamlı olmasa da yukarıdaki iddiamızı temellendirme açısından önemlidir.



²¹² Sebahattin Çevikbaş, Bir Şeyin, Başka Her Şeyden Ayırt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A. Thomas, D. Scotus, Leibniz), “Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi”, 2010, s.3-7.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN BÂCCE'DE İMKÂN

3.1. Aristoteles'in Tabiat Filozoflarına Eleştirisi ve 'Oluş' Anlayışı

Aristoteles'in 'bilmek' için tümel olandan tekil olana doğru bir yöntem izlediğini daha önce de belirtmiştik. Özellikle *Fizik*'in ilk paragrafındaki en genel açıklamalar, bu yöntemin bir gereğidir. Dolayısıyla çok kapsamlı bir yapıt olan *Fizik*' in çerçevesinin genelden özele doğru bir tutumla ele alındığı fark edilmektedir.²¹³ *Fizik*'i nasıl değerlendirmemiz gerektiği hususunda ayrıca bir önemi haiz olan bu tespit, bizi doğrudan metafizikten bağımsız fiziğin değerlendirilemeyeceği yargısına ulaştırmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre:

En genel olan (yani metafizik'in konusu) en kesindir.

En kesin olan en bilinendir.

Metafiziğin konusu en bilinir olandır.

Bu çıkarımdan da anlaşılacağı üzere metafiziğin konusu Aristoteles'e göre en bilinir olandır. Dolayısıyla fiziğin metafizikten bağımsız ele alınmaması da bu sebeptendir.

Aristoteles'in, varlığı metafizik bir tutumdan uzak sadece fizik sınırları içerisinde açıklamaya çalışan Empedokles ve Anaksagoras'ı eleştirmesinin gerekçesi işte bu durumdur. Çünkü varlık sadece tabiatla sınırlı değildir. Diğer taraftan Empedokles ve Anaksagoras'ın varlık anlayışının tersine varlığı sadece metafizik bağlamda açıklayan ve fiziksel unsurları dâhil etmeyen Parmenides ve Melissos'u da eleştirmesi benzer gerekçedendir. Zira varlık sadece metafizik alana da indirgenemez. Yani Aristoteles varlığı, hem metafizik hem de fiziği kuşatacak biçimde ele alarak adı geçen filozofları eleştirmiş ve kapsayıcı bir varlık tasavvuru oluşturmuştur.

Aristoteles sistemini, eleştirdiği filozoflar üzerinden açıkladığı için görüşlerine karşı çıktığı filozofların temel düşüncelerine de burada yer vermek uygun olacaktır. Doğa filozoflarını taşıyıcı unsura yaklaşım biçimlerini dikkate alarak iki gruba

²¹³ David Ross, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2. Baskı, 2014, s. 123.

ayırırsak, Thales, Anaksimenes, Herakleitos, bu filozoflar birinci gruptadır. Adı geçen filozoflar hava, su, ateş ya da ateşten daha sık, havadan daha seyrek olan bir başka şeyi *taşıyıcı cisim* olarak alıp, bundan sıklık ve seyrekliliğe göre bütün öteki nesneleri çokluk olarak çıkardıklarını belirtirler.²¹⁴ Karşıtlık (zıtlık) olarak genellikle aşırılık ve eksiklik karşıtlarını kabul ettiklerini ifade etmektedirler.²¹⁵ Dolayısıyla yukarıda adı geçen filozoflar için taşıyıcı madde sayıca birken, karşıtlar ise ayırt edici özellik ve biçim olarak sayıca çok kabul edilmiştir. İkinci gruptaki filozoflar ise Anaksimandros, Empedokles, Anaksagoras'tır. Bu filozofların ilk gruptakilerden farkı, kabul ettikleri taşıyıcı maddeden kaynaklanmaktadır. Yani ilk grupta taşıyıcı madde, sayı bakımından 'bir' iken, ikinci grupta yer alan Empedokles ve Anaksagoras için dört, Anaksimandros için ise taşıyıcı madde sınırsızdır (*aperion*).²¹⁶ Çünkü ona göre doğadaki çeşitlilik bir tek taşıyıcı maddeden türetilemez. Dolayısıyla onun *apeironu* doğadaki niteliklerin deposu olarak değerlendirilebilir.²¹⁷

Taşıyıcı maddeyi sınırsız olarak kabul etmeyip Anaksimandros'tan farklılaşan ve yine taşıyıcı maddenin 'bir' olmadığını belirterek ilk gruptaki filozoflardan da ayrılan Empedokles ise ikinci grubun diğer bir filozofudur. Empedokles'e göre bütün her şey dört unsurun yani toprak, su, hava ve ateşin karışımından oluşmuştur. Bu dört öğeyi ilk düşünen ve ilk saptayan kişi o değildir. Ancak onun başarısı, çok eskilerden beri ayrıştırılan bu öğeleri felsefesinde bir amaç için kullanmış olmasıdır.²¹⁸ İkinci gruptaki diğer bir filozofumuz Anaksagoras'tır. Aristoteles'in *Fizik* birinci kitap dördüncü paragrafın asıl vurgusu Anaksagoras'ın iddialarının çürütülmesi üzerindedir. Onun iddialarını, birbiriyle ilişkili olan şu ifadelerle belirtecek olursak;

“Varlık sonsuza değin bölünebilir, her şeyde her şeyden bir parça vardır, son olarak nesneleri oluşturan değişik objeler veya ilinekler sayıca sonsuzdur.”²¹⁹

Anaksagoras her ne kadar dört unsuru taşıyıcı madde olarak belirlemiş olsa da yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere o, dolaylı bir şekilde taşıyıcı maddeyi

²¹⁴ Aristoteles, **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2015, s. 37-41.

²¹⁵ Aristoteles, **Fizik**, 187¹⁰⁻¹⁵. çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım, s. 21.

²¹⁶ Aristoteles, **a.e.**, s. 21.

²¹⁷ Arda Denkel, **İlkçağ'da Doğa Felsefeleri**, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2020, s. 25.

²¹⁸ Arda Denkel, **a.e.**, s. 23.

²¹⁹ Arda Denkel, **a.e.**, s. 64.

sonsuz kabul etmiştir. Oysa Aristoteles'in sistemine göre hiçbir şey işlerlik açısından sonsuz değildir, diğer taraftan imkân halinde ise bölme bakımından hiçbir şey sonsuz olamaz.²²⁰ Dolayısıyla Aristoteles'e göre sürekliliğin sebebi hem Anaksagoras'ın hem de Anaksimendros'un iddia ettiği gibi maddenin sonsuz olması değildir. Özellikle *Oluş ve Bozuluş*'ta bu konuyu ele alan Aristoteles, kısaca sürekliliğin sebebini bir şeyin bozuluşunun başka bir şeyin oluşu olduğunu yani sürekliliğin sebebini maddenin sınırsız olmasıyla değil de hiç kesilmek bilmeyen bir süreçle ifade etmektedir.²²¹

Empedokles ile Anaksagoras'ın ortak yanları, çokluğun (dört unsur) bir olmakta olduğunu iddia ederek karşıtları içeren birlik vurgusunu yapmış olmalarıdır. Ancak Empedokles temel öğelerin dönüşümlü değişmesini savunurken, Anaksagoras bir kerelik bir dönüşümü savunmuştur.²²² Dolayısıyla bir kerelik bir dönüşümü savunuyor olması, doğadaki sonsuz sayıdaki çeşitlilikten dolayı onun da Anaksimandros gibi sonsuzluğu savunmasının bir nedeni olmuştur. Çünkü onun da varlık felsefesi anlayışının temelinde 'var olmayandan bir şey var olmaz' görüşü mevcuttur. Yani antik Yunan filozoflarına atfedilen bu temel ilke, Anaksagoras'ı 'var olan her şeyin bir arada olduğu' düşüncesine götürmüştür. Sonuç olarak, Anaksagoras'a göre oluşmak, kütlelerin küçüklüğü yüzünden algılanamayan ve zaten içkin oldukları var olanlardan kaynaklanır. Bunun için her şeyin her şeyden oluştuğunu iddia etmektedir. Ayrıca nesnelerin birbirinden farklı görünüp farklı adlandırılmalarını da sonsuz nesnelerin karışımı içinde belli öğelerin kütle açısından fazlalığı şeklinde açıklamıştır.²²³ Bu iddiayı Aristoteles; sonsuz olarak kabul edilen şey eğer bilinemezse 'sonsuz' sayıca veya büyüklükçe bilinemeyen bir niceliğin, biçim açısından bilinemeyen bir nitelik olacağı gerekçesiyle reddetmiştir. Dolayısıyla bu bilinmezlik, bilinmek istendiğinde, bizi sayıca ve türce sonsuz ilkelere götürür. O zaman da bu ilkelerden kaynaklanan nesneleri bilmek olanaksız olurdu çünkü, bilmek, ilkeleri bilmekle mümkündür. Ayrıca hem ilke açısından sonsuz olması hem de nesnelerin niteliği açısından sonsuz olması, parça bütün ilişkisini de tamamen ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca Aristoteles, algıladığımız gerçeklik bizlere belirli bir büyüklük ya da küçüklükteki parçalara sahip

²²⁰ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019, 318^a12, s. 27.

²²¹ Aristoteles, *a.e.*, s.27-29.

²²² Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, s.23.

²²³ Aristoteles, *a.e.*, s.23.

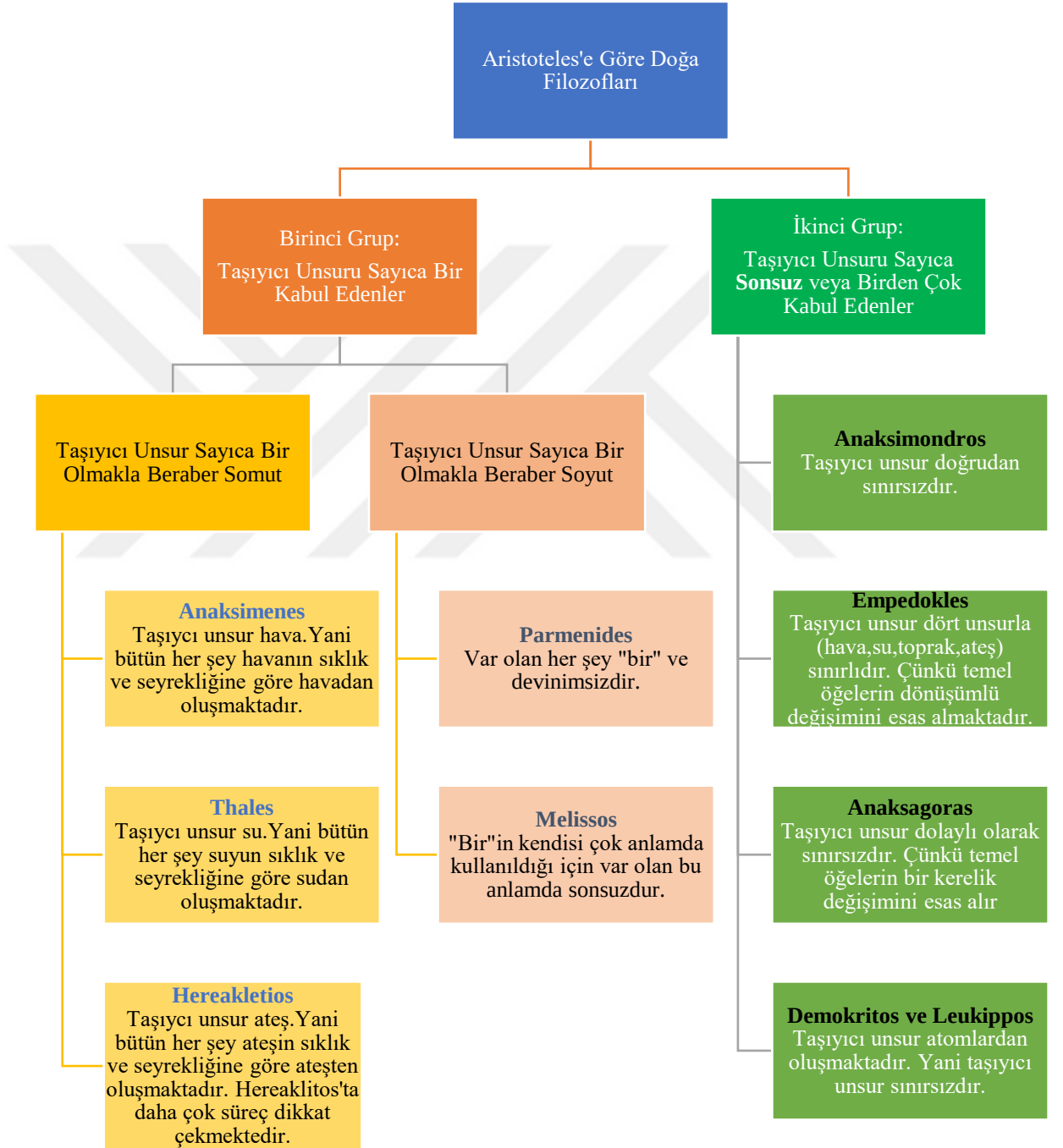
bütünlüğün de belirli bir büyüklük ya da küçüklüğünün olmasının zorunluluğunu gösterir²²⁴ açıklamasıyla, Anaksagoras'ın iddiasını çürütmüştür.

Aristoteles, adı geçen filozofları ilk olarak onların ele aldıkları unsurların temeline inerek eleştirmiştir. Çünkü var olmak 'mutlak' anlamda incelendiğinde Empedokles ve Anaksagoras'ın savundukları sistemin yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Yani varlığı sadece fizik* sınırlarında değil genel olarak değerlendirmemiz gerektiği Aristoteles'in eleştirisinden ilk çıkardığımız sonuçtur. Buraya kadar anlattıklarımızı bir şemayla özetlemek gerekirse karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:

²²⁴ Aristoteles, **a.e.**, s. 25.

* Fizik belli bir var olan cins üzerine düşer yani hareketin ve durağanlığın ilkesini kendinde taşıyan varlık hakkındadır. bk. Aristoteles, **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, s.191. 1025^{b2}

Tablo 3.1. Aristoteles'e Göre Doğa Filozoflarının Taşıyıcı Unsur Bakımından Sınıflandırılması



Aristoteles'e göre varlığı 'mutlak' anlamda değil de fizik açısından adım adım ele alacak olursak karşımıza çıkan ilk kavram 'değişim'dir (*metabolê*). Bu kavram altında Aristoteles oluş (*genesis*), başkalaşma (*alloiôsis*), büyüme (*auksêsis*) ve yer değiştirme (*phora*) kavramlarını kullanmaktadır. Adı geçen kavramların değişim başlığı altında ele alınmalarının ve fakat birbirinden farklı kavramlarla ifade edilmelerinin temelinde kategori ayrımları yer almaktadır. Şöyle ki; oluş, varlık (*ousia*) kategorisi açısından bir değişim, başkalaşma bir hal (*pathos*) değişimi, büyüme* bir nicelik (*poson*) değişimi, yer değiştirme de yer (*pou*) kategorisi bakımından bir değişimdir.²²⁵ Varlık kategorisi olmadan diğer kategoriler olmayacağından ilk adım olarak varlık kategorisi kapsamında gerçekleşen değişimi yani 'oluş'u dikkate almamız gerekmektedir.

Dolayısıyla; "Oluş'un ilkesi nedir?" ve "Mutlak 'oluş' nasıldır?" sorularının cevaplarını ararken hem fizik hem de metafizik açıdan konuyu değerlendirmek gerekir. İlk sorunun araştırılmasında öne çıkan kavramlar genellikle; 'taşıyıcı' ve 'karşıtlıklardır'.** Yukarıda işaret ettiğimiz gibi bu kavramlar hem fizik hem de metafizik perspektifte incelenir. **Oluş'un ilkesi**, fizik açısından daha çok duyulur karşıtlıklar üzerinden açıklanırken, metafizik açıdan; 'mümkün-imbân' ve özellikle 'dynamis' ve 'hypokeimenon' ile açıklanmaktadır.

Mutlak oluşun nasıllığı ise; metafizik açıdan 'mümkün-imbân' ve yine 'dynamis ve hypokeimenon' kavramlarıyla açıklanır. Burda dikkat edilmesi gereken husus '**mutlak oluşun nasıllığı**', fizik açısından sadece kavramsal olarak ele alınabilir bir konu olduğudur. Zira mutlak oluş bahsinde algılayan özne ve algılanan madde yer almamaktadır. İlk soru kapsamında geçen ifadeleri açıklayacak olursak; 'taşıyıcıya' karşılık olarak 'dynamis ve hypokeimenon'un kullanıldığı görülür. 'Dynamis, ilk maddedir ancak saf imbân anlamındaki bu kavram asla müstakil bir varlığa sahip değildir. Yani cismani değildir. Dolayısıyla 'dynamis'in karşılığı, hali hazırda

* Her nicelik artışı büyüme olamaz, burada kastedilen birleşme, karışım ya da harmanlayarak değil de beslenmeyle gerçekleşen bir nicelik değişimi vurgulanmaktadır.

²²⁵ Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, çev. Y. Gurur Sev, Çevirenin önsözü, s. 7.

** Aristoteles eleştirdiği tüm doğa filozoflarıyla hatta Parmenides ve Demokritos da karşıtları ilke olarak değerlendirme konusunda hemfikirdir. Ancak hangi karşıtlıkların olması gerektiği her filozofa göre değişkenlik göstermektedir. Bkz. Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, s. 27-31.

biçimlenmiş, belirlenmiş bir şey değildir. Ayrıca taşıyıcı vasfına sahip bu kavram baş karşıtlar olarak nitelendirilen karşıtların da taşıyıcısıdır.²²⁶ Peki karşıtlar nelerdir ve neden baş karşıtlar şeklinde bir ayırım yapılmıştır?

Bu soruya Aristoteles'in şu şekilde cevap verdiği görülmektedir:

“Duyulur cismin ilkelerini aradığımızı, bu ise dokunulur olan, dokunulur olanın duyusu da dokunma [haphê] olduğuna göre, açık ki biçim ve ilkeleri yaratan her karşıtlık değil, ama yalnızca dokunmaya karşılık gelenler. <Cisimler> karşıtlık bakımından farklılaşırlar, dokunulur karşıtlık bakımından. Dolayısıyla ne beyazlık-siyahlık, ne tatlılık-acılık, ne de benzer şekilde diğer duyulur karşıtlıklar...hiçbiri öge yapmıyor. Oysa görmenin dokunmadan önde geldiği, dolayısıyla onun taşıyıcısının da önde geldiği <söylenir>. Ancak <görülür olmak> dokunulur cismin bir hâli [pathos], dokunulur olmak bakımından olmasa da başka bir şey bakımından, doğal olarak önde gelse bile.”²²⁷

Yapmış olduğumuz bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere her karşıtın değil sadece dokunma duyusuna karşılık gelen karşıtların ‘oluş’ kapsamında yer aldığı vurgulanmaktadır. İbn Bâcce *Şerhu's-Simâ* birinci kitapta bu konuyla ilgili bir açıklamada bulunmaz ancak *Kitâbü'n –Nefs'te* duyu güçlerini açıkladığı bölümde duyu güçlerinin en önde geleninin **dokunma duyusu** olduğuna dikkat çekmiştir.²²⁸ Peki dokunulur olma ‘oluş’ açısından neden bu kadar önemlidir? Duyularımız içerisinde en kapsamlı olanı dokunma duyusudur. Zira dokunma, sadece bir organımıza has özellik değildir. Bilakis bedenimizin tüm dış yüzeyi dokunma ve hissetme özelliğine sahiptir. Ayrıca **dokunma duyusu diğer duyu organlarına göre varlığın özsel durumunu anlamak bakımından öncelik taşır**. Örneğin uzaktan gördüğümüz bir kişinin boyu, kıyafeti vb. nitelikler, onun özsel niteliği değildir. Ancak göz, ilk olarak bu arazları algılar. Diğer duyu organları için de durum benzerdir. Fakat dokunma duyusu sayesinde ilke konumunda olması gereken karşıtlar daha kolay belirlenir. Etkin ve edilgin olan **sıcak-soğuk, kuru- ıslak**, karşıtları dokunma duyusu açısından daha kolay algılanırlar. Bu gerekçeyle Aristoteles diğer karşıtları bu karşıtlara indirgemıştır. Çünkü bu karşıtlıklar diğer karşıtlara göre hem öncelik

²²⁶ Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, çev. Y. Gurur Sev, Çevirenin önsözü, s. 7.

²²⁷ Aristoteles, **a.e.**, 329^b6, s. 71.

²²⁸ İbn Bâcce, **Kitâbü'n-Nefs**, çev. Burhan Köroğlu, s. 62.

taşırılar hem de daha kalıcıdırılar. Ayrıca Aristoteles, duyulur olma konusuna şöyle bir açıklama getirir:

“...maddenin farkları ya da ayırt edici özellikleri (diaphora) daha çok belirli bir şeye işaret ediyorsa, bu madde daha bir varlık demektir... çoğunluk farkın daha ziyade duyulurlar ile duyulur olmayanlar arasında olduğu görüşünde: Değişim duyulur maddeye doğru gerçekleştiğinde, oluşun vuku bulduğunu söylerler, görünmez bir şeye doğru gerçekleştiğinde ise bozuluşun; zira varolanla varolmayanı duyumsadıkları ve duyumsamadıkları şeyler bakımından belirlerler, bilinir olana var olan, bilinmez olana var olmayan <demeleri> gibi.”²²⁹

Bu açıklama ‘duyulur olma’ hakkında olsa da biz yukardaki paragrafta ‘duyulur olma’ ile dokunma duyusuna işaret ettik. Zira dokunma duyusu varlığın özsel durumunu anlamak bakımından diğer duyulara göre öncelik taşımaktadır. Burada özellikle dikkat çeken husus Aristoteles’in doğal nesnelerde ‘oluş-bozuluş’ kapsamında dokunma duyusuyla çelişmeyecek ilkeler benimserken, ‘mutlak oluş’ açısından bu yaklaşımın doğru olmadığını ifade etmiş olmasıdır.²³⁰ O halde tüm karşıtların değil de sadece dokunma duyusuna konu olan karşıtların ‘oluş’ kapsamında dikkate alındığını, ancak ‘mutlak oluş’ kapsamında böyle bir ayrımın yeterli olmadığını ifade etmek gerekir.

Aristoteles’in zikrettiği dokunma duyusuyla algılanan karşıtlıklar, **sıcak-soğuk**, **kuru-ıslak**, ağır-hafif, sert-yumuşak, esnek-kırılgan, pürüzlü-kaygan, kalın ve incedir. Ancak bunlar içerisinden ağır-hafif ne etkin ne de edilgin olduğu için öğelerin oluşumunda dikkate alınmayan karşıtlıklardır. Ağır-hafif karşıtları daha çok ‘yön’ kavramı kapsamında bulunur ve *Gökyüzü Üzerine* dördüncü kitap bu konuyu kapsamlı biçimde ele alır. Bu karşıtlar öğelerin oluşumunda dikkate alınmazlar. Zira öğelerin birbirlerine karşı etkin ve birbirlerinin etkisine açık olmaları gerekir. Yani öğeler birbirlerine karışıp birbirlerine dönüşebilmelidir.²³¹ Ayrıca madde açısından konuyu değerlendirdiğimiz için şu açıklama da yerinde olacaktır:

“... tüm karşıtlar birbirlerinden meydana gelmiyor olsa gerekir. Beyazın siyahtan çıkmasıyla siyah adamın beyaz adam haline gelmesi aynı* şey

²²⁹ Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, çev. Y. Gurur Sev, 318^b19, s. 29.

²³⁰ Aristoteles, **a. e.**, 318^b19, s. 29.

²³¹ Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, çev. Y. Gurur Sev, s. 73.

* Varlıkları bir olana ‘aynı’, niteliği bir olana ‘benzer’, niceliği bir olana ‘eşit’ denir. Bkz. Aristoteles, **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, 1020^b20, s. 173.

değil. Her şeyin maddesi yoktur, ama oluşabilen ve birbirine dönüşebilen her şey maddeye sahiptir. Değişimden bağımsız olarak var veya yok olanlar ise maddesizdir.”²³²

Yukarıda açıklamadan da anlaşılacağı üzere, karşıtlıklar, ‘sıcak-soğuk’, ‘kuru-ıslak’ karşıtlıklarına indirgenmektedir. Çünkü ‘sıcak-soğuk’ karşıtlığı etkin, ‘kuru-ıslak’ karşıtlığı ise edilgindir. Dolayısıyla bu iki çift karşıtlıklar baş karşıtlıklar olarak bilinmektedir.²³³ Sırasıyla toprak, su, hava, ateş olarak bilinen yalın nesneler bu karşıtlardan meydana gelmektedir. Dört unsur olarak bilinen toprak, su, hava ve ateşten her biri bir çift zıtlık ve bir taşıyıcıdan (*dynamis*) oluştuğu için **bileşik** olarak da ifade edilmektedir. Çünkü oluşan her şey her zaman bileşiktir.²³⁴ Ancak burada unsurların “**yalın**” olarak nitelendirilmesi, devinim ilkesini kendi yapılarında taşıdıkları içindir.²³⁵

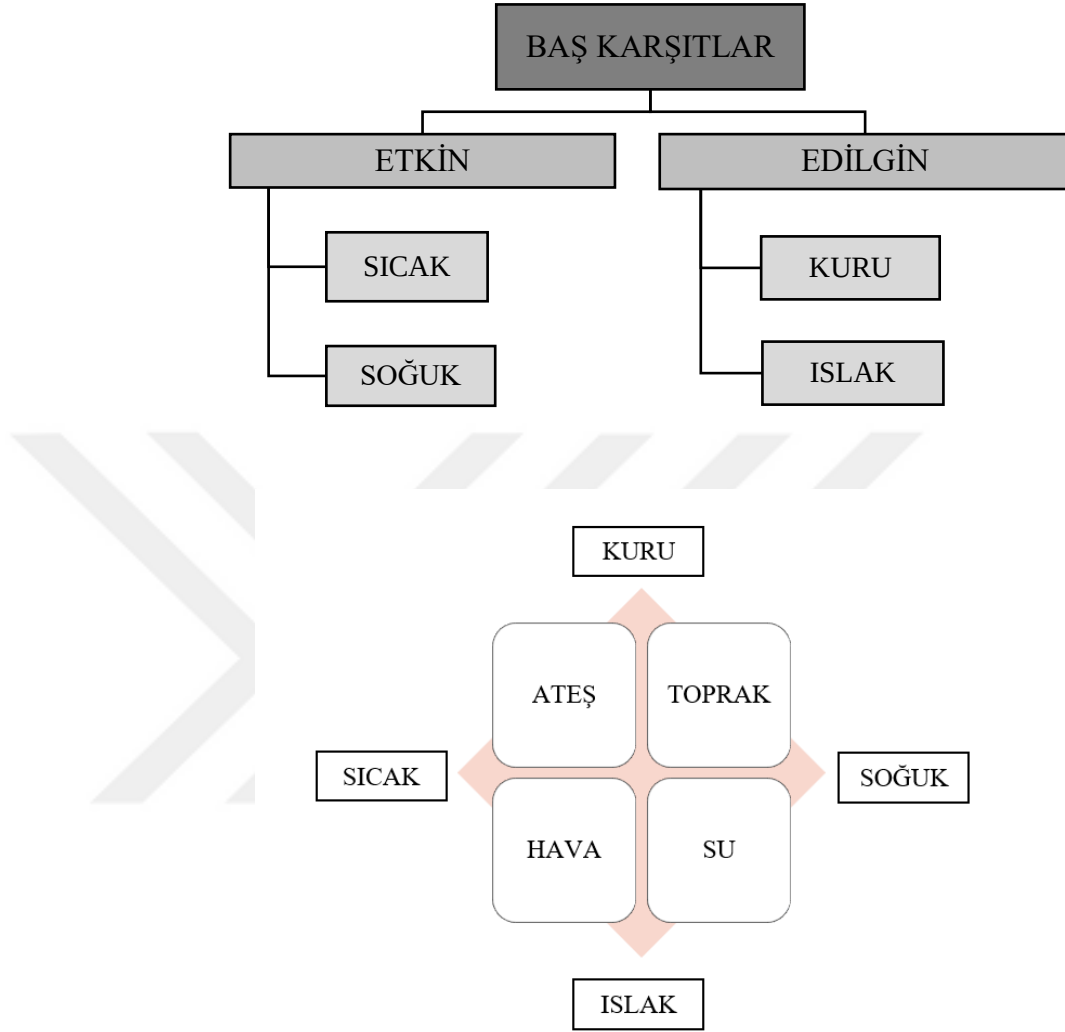
Toprak, etkin olan ‘soğuk’ karşıtlığı ile edilgin olan ‘kuru’ karşıtlığının bir arada olmasını sağlayan bir taşıyıcı sayesinde (*dynamis*) oluşmuştur. Su, etkin olan ‘soğuk’ karşıtlığı ile edilgin olan ‘ıslak’ karşıtlığının bir arada olmasını sağlayan bir taşıyıcı sayesinde oluşmuştur. Hava, etkin olan ‘sıcak’ karşıtlığı ile edilgin olan ‘ıslak’ karşıtlığının bir arada olmasını sağlayan bir taşıyıcı sayesinde oluşmuştur. Ateş, etkin olan ‘sıcak’ karşıtı ile edilgin olan ‘kuru’ karşıtlığının bir arada olmasını sağlayan bir taşıyıcı sayesinde oluşmuştur. Dolayısıyla bu **dört unsur**, iki zıtlık ve bir taşıyıcıdan oluşmaları bakımından **bileşik**, hareket ilkesini kendilerinde taşımaları bakımındansa **yalındırlar** (*basit*).

²³² Aristoteles, **Metafizik**, çev. Y Gurur Sev, 1044^b21, s. 265-267.

²³³ Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, çev. Y Gurur Sev, s. 73.

²³⁴ Aristoteles, **Fizik**, 190^b10, s. 39.

²³⁵ Aristoteles, **Gökyüzü Üzerine**, çev. Saffet Babür, 268^b25, s. 12.



Şekil 3.1. Aristoteles'e Göre Dört Unsurun Baş Karşıtlarla İlişkisi

Aristoteles, Anaksimandros gibi 'ilke'nin sonsuz olduğunu ileri süren filozofları eleştirerek yukarıdaki şema ile 'ilke'nin sonsuz değil sınırlı sayıda olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre eğer 'ilke' sonsuz olsaydı, kuşatılamazdı yani 'ilke' hakkında kesin hüküm verilemezdi. Dolayısıyla var olan da bilinemezdi çünkü bilmek için ilk olarak ilkelerin bilinmesi gerekmektedir. Yukarıda şemadan da anlaşılacağı üzere her tek cinsten tek karşıtlık vardır çünkü her oluşan şeyin oluşması ve her yok olan nesnenin

yok olması* karşıtlara ya da karşıtlar arasında olan bir şeye bağlıdır. Dolayısıyla töz de tek cins olduğu için bunun da sınırlı olması gerekmektedir.²³⁶ ‘İlke’ sayısının sonsuz değil de Empedokles’in benimsediği biçimde dört ile sınırlandırılmasını Aristoteles de onaylamış görünüyor. Ancak o, Empedokles’i de varlığı tamamen oluş çizgisinde yani ‘mutlak oluş’tan bağımsız ele aldığı için eleştirmiştir. Zira varlığı sadece fizik sınırları içerisinde yani ‘oluş’u dört unsurla açıklamak, Antik Yunan Felsefesine hâkim olan ‘Var olmayandan bir şey var olmaz’ (*ex nihilo nihil fit*)²³⁷ yargısıyla örtüşmemektedir. **Ulaştığımız sonuç itibariyle Aristoteles bu zorluğu aşmak için ‘mutlak oluş’ açıklamasıyla, Empedokles’in teorisinden kaynaklanan tikanıklığı gidermek istemiştir. Aristoteles’in ‘mutlak oluş’ bağlamında yapmış olduğu açıklamalardan dikkatleri çeken husus bilkuve olma durumunun da varlıktan eşit derecede pay alıyor olmasıdır. Yani ona göre bilfiil olanla bilkuve olan, varlık düzeyinde eşittir. Nitekim meşşâî gelenekte de varlığın herşeyden önce zorunlu ve mümkün olarak tasnif edilerek en üstte varlığın (*vücûd*) yerleştirilmesinin köklerinde de bu anlayışın izlerini görmekteyiz. Bizler bilfiil olanı duyumuzla daha kolay algıladığımız için onu daha bir var kabul etsek de Aristoteles’in sistemindeki bu eşit olma durumunu kavramak, onun ‘mutlak oluş’ yaklaşımını anlamak için de gereklidir.**

Aristoteles’in benimsediği dört unsur ile Empedokles’in benimsediği dört unsur, tüm varlığı açıklamak açısından farklıdır. Çünkü Empedokles’in yaklaşımı tamamen fizik sınırlarındayken Aristoteles’in tutumu ‘mutlak oluş’ yaklaşımıyla metafizik sınırdadır ve dolayısıyla daha kuşatıcı açıklamaları mevcuttur. Dolayısıyla Empedokles’e göre ilke konumunda ve yalın olan dört unsur Aristoteles’e göre bileşiktir ve yukarıdaki tabloda belirttiğimiz şekilde bu unsurların oluşumunu da karşıtlar ve taşıyıcı ile açıklamıştır. Böylece Aristoteles genel olarak ‘ilke’ sayısını Empedokles gibi dört unsurdan hareketle sayıca dört değil üç olarak belirlemiştir. Yani dört unsurun da her birini meydana getiren bir çift karşıtlık (sayıca ikidir) ve bir de bu

* Felsefesinde yokluğu kabul etmeyen Aristoteles, nesnenin yok olması ifadesiyle bu şeyin maddesinin daha az duyulur hale gelmesini kastetmiştir. Yani var olan veya var olmayan, duyumsanma ya da duyumsanmama açısından belirlenir, bilinir olana var olan, bilinmez olana da var olmayan denmesi bu gerekçeyle. Bkz. Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, çev. Y. Gurur Sev. 318^b19 s. 29.

²³⁶ Aristoteles, **Fizik**, Saffet Babür s. 31-33.

²³⁷ Aristoteles, **a. e.**, 187^a28, s. 23.

karşıtlıkların taşıyıcısı konumunda olan ‘dynamis’ ile birlikte toplamda ilke sayısı üç olarak ortaya konmuştur. Bu açıklamayla Aristoteles açısından hem ‘oluşun kaynağı’ hem de ‘oluşun ilkesi’ belirlenmiştir. Ayrıca Aristoteles oluş-bozuluşu Empedokles gibi birleşme ve ayrışma olarak değerlendirmedeği için ‘mutlak oluş’ kapsamında konuyu açıklamaya çalışmıştır. O, özellikle Empedokles, Anaksagoras, Leukippos, Demokritos gibi her şeyi çokluktan türeten filozofların savunduğu oluş-bozuluşun, birleşme ve ayrışmadan meydana geldiği düşüncesini şu şekilde çürütmektedir: Eğer oluş-bozuluş, birleşme ve ayrışmadan meydana gelirse, bu durum bölünmez büyüklüklerin olduğunu yani oluş-bozuluşun atomlardan oluşması gerektiğini zorunlu kılar. Çünkü cisim gerçeklik halinde sonsuza dek bölünürse geriye hiçbir şey kalmaz. Bu durumda da cisim ya noktalardan ya da hiçbir şeyden var olmuş olur. Antik Yunan dünyasında ‘hiçbir şeyden bir şey var olamayacağı düşüncesi’ hâkim olduğu için bu ihtimali doğrudan eleyen Aristoteles, cismin noktalardan oluşması ihtimalini açıklamış ve bu ihtimaldeki çelişkiyi de tespit etmiştir. Peki Aristoteles neden cismin noktalardan olma ihtimalini düşünmüştür? Çünkü cismin gerçeklik halinde sonsuza dek bölünmesi demek tüm parçalarının birbirinden ayrılması yani bitişikliğin sona ermesi demektir. Cisimdeki bitişikliğin sona ermesi ise onun parçalarının her yerde olabileceği ihtimalini doğurmaktadır. Yani noktaların da birbirine bitişik olmaması ve her yerde olması durumu, sonsuza dek bölünmüş cisimle noktayı bir ortak paydada buluşturmaktadır. Nokta olmanın en belirgin özelliği bitişik olmamaktır.²³⁸

İhtimal de olsa Aristoteles bu ortaklık durumundan dolayı cismin noktalardan oluşma ihtimalini de varsayım üzerinden incelemiştir. Ancak noktaların bitişik olmama durumu diğer taraftan cismin noktalardan oluşma ihtimaline engel teşkil etmektedir. Çünkü cismin her yerinden bölünme ihtimali, noktaların ardıllık taşınamaması durumuyla çelişmektedir. Yani bölme için ‘bitişiklik’ aranan temel şarttır. Dolayısıyla nokta ve işaretler bu vasfa sahip olmadıkları için Aristoteles’e göre cisim, noktalardan meydana gelemez.²³⁹ Bu açıklamalarla yukarda adı geçen filozofların iddia ettiği gibi oluş-bozuluşun, birleşme ve ayrışmayla gerçekleşmediği*

²³⁸ Aristoteles **Fizik**, çev. Saffet Babür, s. 253-255.

²³⁹ Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, çev. Y. Gurur Sev, s. 21-23.

* Aristoteles, birleşme ve ayrışmanın varlığını kabul eder, ancak bu oluşun bir ilkesi şeklinde değildir. Ayrışmayı; küçüğün daha küçüğe doğru bölünmesi olarak açıklarken; birleşmeyi ise, büyüğün daha

anlaşılmıştır. Yani Aristoteles'e göre birleşme ve ayrışma oluş-bozuluş sırasında değil de başkalaşma esnasında ortaya çıkmaktadır. Ayrıca oluş-bozuluş, Aristoteles'in sistemini tam olarak kuşatmadığı için onun sisteminin anlaşılır kılınması 'mutlak oluş'u da açıklamayı zorunlu kılar. Bu durumda da 'imkân' kavramı ön plana çıkmaktadır.

Aristoteles imkân kavramını daha çok *Yorum Üzerine* ve *Birinci Çözümlemeler* ile *Metafizik*'te incelemiştir. Özellikle imkânın tanım ve tasnifine dair görüşlerini büyük oranda *Organon*'daki bahsi geçen kitaplarda ortaya koyarken, *Metafizik*'te imkânı daha çok kuvve kavramıyla ilişkisi çerçevesinde değerlendirmiştir. Yani imkân kavramının metafizik bir kavram olarak da değerlendirildiği hatırd tutulmalıdır. Dolayısıyla metafizik açısından imkân, mantıktaki gibi doğrudan doğruya bir önermenin niteleyici unsuru olmaktan ziyade ontolojik bir gerçeklik kazanmakta ve belli bir varlık alanını ve türünü ifade etmek için de kullanılmaktadır.²⁴⁰ Nitekim Aristoteles'e göre zihnin kanunları aynı zamanda varlığın da kanunları olarak değerlendirilmektedir. Bu da onun mantık sisteminin metafizik ile sıkı bir ilişki içerisinde olduğunun işaretidir.²⁴¹ Bizim burada vurgulamak istediğimiz husus, metafizik perspektifte ele alınan 'imkân' meselesinin daha çok kuvve kavramıyla dolayısıyla 'mutlak oluş' bağlamında* kullanılmış olmasıdır. "Oluşmak, çok anlamda kullanıldığına göre ve gelişigüzel nesnelerin değil belirli bir nesnenin olduğu söylendiğine göre mutlak anlamda oluşmak yalnızca tözlere özgüdür."²⁴² Aristoteles'in 'oluş'u bütüncül bir perspektiften incelerken tümelden tikele doğru bir yöntem izlediği görülür. 'Oluş' üzerine genel açıklama yaparken **yalın** ve **bileşik** durumları öne çıkmaktadır. İster yalın nesne olsun ister bileşik nesne, 'oluş'ta 'bir nesne başka bir nesneden' ya da 'bir nesne değişik bir nesneden' oluşuyor deriz. Aristoteles'in *Fizik*'te önermeler kullanarak bu konuya nasıl açıklık kazandığına kısaca değinelim.

büyükçe doğru yönelmesi şeklinde açıklamıştır. Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, çev. Y. Gurur Sev, 13, s. 23.

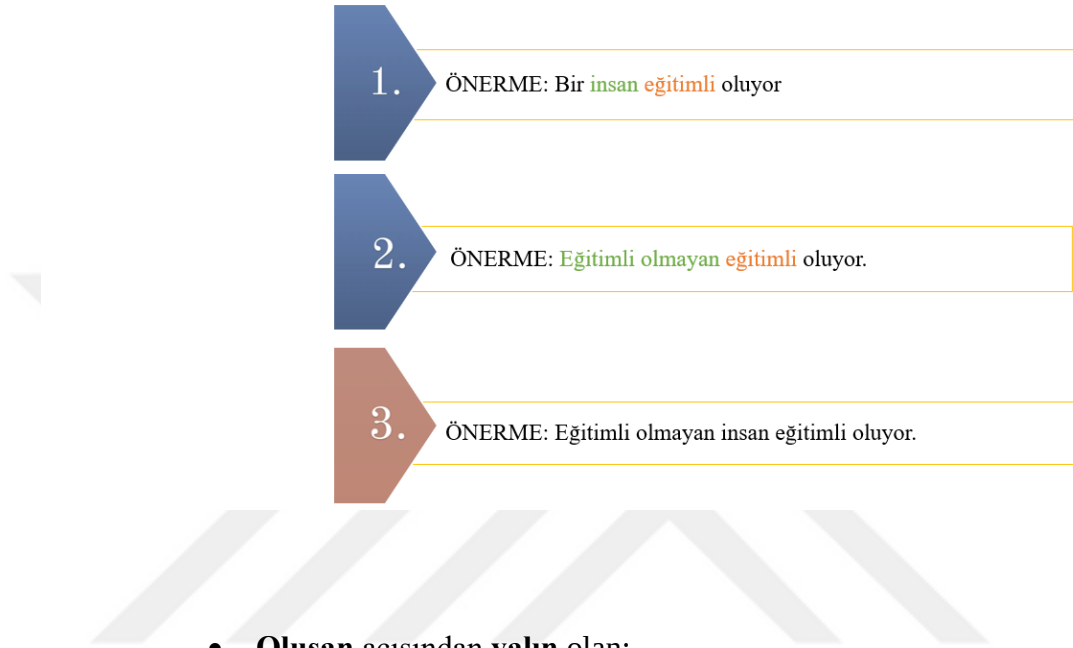
²⁴⁰ M. Cüneyt Kaya, **Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2011, s. 24-33.

²⁴¹ Necati Öner, **Klasik Mantık**, Ankara, Divan Kitap, 2017, s. 17.

* Mutlak anlamda oluşmak sadece tözlere özgüdür. Dolayısıyla kuvve kavramının varlık düzeyinde eşit değerlendirilmesi bu açıdan önemlidir. Bkz. Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, 190^a32 s. 39.

²⁴² Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, 190^a30, s. 39.

Tablo 3.2. Aristoteles’e Göre “Oluş”un Önerme Cihazından Değerlendirilmesi



- **Oluşan** açısından **yalın** olan:

Birinci önermedeki “insan” ile ikinci önermedeki “eğitilmiş olmayan”dır.

- **Oluşan nesne** açısından **yalın** olan:

Birinci ve ikinci önermedeki “eğitilmiş”dir.

- **Hem oluşan hem de oluşan nesne** açısından bileşik olan ise:

Üçüncü önermenin kendisidir.²⁴³

Bu örnekten anlaşılacağı üzere her zaman bir şeyin oluşan olarak taşıyıcı olması gerekmektedir. Çünkü Aristoteles önermenin haber bildirmesi yani hüküm içermesi üzerinden konuyu ele almış ve taşıyıcının (yüklemli önermelerde taşıyıcı ‘bağ’ fiildir) sayıca bir olmasına rağmen kavram olarak aynı olmadığından, dolaylı olarak imkân

²⁴³ Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, 190^a, s. 37.

kavramının önemine işaret etmiştir.²⁴⁴ Bu konu kendi içerisinde teknik açıdan sistemli bir çalışmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla burada yaptığımız bu kısa açıklamayla yetineceğiz.

Tüm bu açıklamalarla birlikte Aristoteles'in sisteminin bir kısmını tabiat filozoflarına yapmış olduğu eleştirilerle çizmiş olduk. Büyük oranda Aristoteles ile aynı çizgide olan İbn Bâcce açısından 'mutlak oluş', 'mümkün imkân ayrımı' ve 'ilk madde' gibi meselelerin temelini oluşturan hususların neler olduğunu açıklamaya çalışalım.

3.2.İbn Bâcce'ye Göre Mutlak Oluş

İbn Bâcce *Şerhu's-Simâ* birinci kitapta 'oluş'tan ziyade 'mutlak oluş' üzerinde durmuştur. Ancak *Kitâbü'n-Nefs* birinci ve üçüncü fasılda 'oluş' açısından kapsamlı açıklamalar mevcuttur. Zira ona göre varlık, var kabul edildikten sonra araştırmaya konu edilir. Şu alıntı bu yargımızı doğrulamaktadır; "Tabîî cismin tabîî felsefesinin büyük bir kısmı duyuyla bilinir. Tabîî cisim mutlak bir şekilde var olduğunda, kendi sebepleri ve sebeplerinin sebeplerine ilişkin bilgi mutlak bir şekilde araştırılır."²⁴⁵ Bu açıklamadan anlaşılabacağı üzere Aristoteles gibi doğrudan 'oluş' ve 'mutlak oluş' ayrımları yapmamıştır. Dolayısıyla İbn Bâcce *Şerhu's-Simâ* birinci kitabı, hacim olarak kısa tutmuştur. Çünkü o sistemini Aristoteles gibi filozofları eleştirerek ortaya koymamış, doğrudan Aristoteles'in düşüncelerine odaklanmıştır. O 'oluş-bozuluşu' genel olarak 'mutlak' anlamda değerlendirmeye çalışmıştır. Oysa Aristoteles *Fizik* birinci kitabında, hem varlığı sadece tabiatla sınırlandıran hem de varlığı sadece metafizik çerçevede ele alan filozof eleştirilerine yer vermiştir. Aristoteles'in bu eleştirilerinde haliyle 'oluş' ve 'mutlak oluş' ayrımları yaptığı anlaşılmaktadır. İbn Bâcce de her ne kadar *Şerhu's-Simâ* birinci kitapta 'oluş'a pek değinmese de onun fizik anlayışı üzerine inşa ettiği önemli eserlerinden biri olan *Kitâbü'n-Nefs* birinci fasılda bu konuyu daha detaylı ele alır.

Peki İbn Bâcce *Şerhu's-Simâ* birinci kitapta tabiat filozoflarını Aristoteles gibi neden kapsamlı bir şekilde eleştirmemiştir? Bu soru elbette o dönemin şartları göz

²⁴⁴ Aristoteles, a.e., 190^a15, s. 37.

²⁴⁵ İbn Bâcce, *Şerhu's Simâ*, çev. Cahid Şenel- Abdussamed Taibi, s. 22.

önünde tutularak cevaplanabilir. Ancak bu konudaki en önemli açıklama bizim çıkarımımıza göre şu şekilde yapılabilir; müslüman filozoflara göre varlık sadece tabiata indirgenemez, dolayısıyla oluş-bozuluş, bütün varlığı açıklamak için yeterli değildir. Ayrıca müslüman filozoflara göre ‘ex nihilo nihil fit’ (var olmayandan bir şey var olmaz) anlayışı, İslâm inanç esaslarından Tanrıya atfedilen ‘Bârî’* sıfatına uygun olmadığı için yine tüm varlığı sadece ‘oluş-bozuluş’ sınırlarında ele almak yeterli ve tatmin edici açıklamalar sağlamayacağından ‘mutlak oluş’ kapsamında konuyu ele almak daha makul olmuştur. Dolayısıyla ‘mutlak oluş’ kapsamında yapılan açıklamalar dolaylı olarak tabiat filozoflarının açıklamalarını çürütmüştür. Bu açıdan İbn Bâcce Aristoteles gibi özellikle tabiat filozoflarının görüşlerini çürütmeye yönelik açıklamalarda bulunmamıştır. İbn Bâcce’nin ‘oluş’ kapsamında Aristoteles’ten farklı bir diğer yaklaşımı ‘oluş’taki sürekliliği tümel bir anlam üzerinden açıklamasıdır. Ancak bu farklılığa *Şerhu’s-Simâ*’dan değil yine İbn Bâcce’nin kaleme aldığı *el-Vukûf ale’l-akli’l-faâl* risalesinden ulaşmaktayız. Şöyle ki; oluş içindeki nesnelerde süreklilik türsel süreklilik olup değişim sürecinde varlığını devam ettiren şey tümel anlamdır.²⁴⁶ Dolayısıyla İbn Bâcce’nin oluştan ziyade daha çok ‘mutlak oluş’ üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. Aristoteles de bu konuyu *Fizik* birinci kitapta değil de özellikle *Oluş ve Bozuluş*’ta kapsamlı bir şekilde ele almaktadır.

Burada bir başka soru sorulabilir: Aristoteles’in ‘var olmayandan bir şey var olmaz’ yargısına karşı tutumu tam olarak nasıldır? Bu konuyu Aristoteles açıklığa kavuşturmak için *Fizik* birinci kitapta iki çift önerme kullanmaktadır ve önermelerin benzerliklerine ‘etki’ kavramı üzerinden dikkat çekmektedir. İlk olarak, **var olandan ya da var olmayandan oluşmak**, önermesini ele almıştır. Bu önerme de kendi içerisinde iki başlıkta incelenir. a) var olanın ya da var olmayanın bir etkide bulunması ya da etkilenmesi yoluyla oluşmak, b) herhangi bir şeyin belirli bir nesne olması, önermeleridir. Verdiği örnekle ‘Bir doktordan bir şey olur ya da oluşur’ önermesinin b’ye karşılık geldiğini, diğer örneği olan; bir doktor bir etkide bulunur ya da etkilenir, önermesinin de a’ya karşılık geldiğini ve bu önermelerin farklı olmadığını, ‘etki’ kavramı üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Bu önermeleri kendimizce daha anlaşılır

* Her şeyi yoktan ve en güzel bir biçimde kusursuzca var eden, anlamına gelen sıfattır.

²⁴⁶ Burhan Köroğlu, “İbn Bâcce’nin Aklî Varlığa Dair Delillerinin Tahlili”, *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, sy. 16, 2009, s. 68.

kılacak olursak; doktor için bir mimar tarafından yapılan ev, var olan doktoru ve dolayısıyla doktorluk vasfını etkiler ve doktorluk vasfı var olmayandan etkilenmiş olur. Çünkü doktorluk vasfında mimarlık vasfı yoktur dolayısıyla doktorluk vasfı kendisinde var olmayandan etkilenmiş olur. Haliyle bir mimar tarafından yapılan ev, mimarlık vasfı açısından var olandan etkilenmiş olurken, doktorluk vasfı için var olmayandan etkilenmiş olur. Bu açıklama yukarıdaki (a) ifadesine karşılık gelmektedir. Böylece öne çıkan ‘etki’ kavramının ilineksel bir durum açısından yani ‘oluş’ kapsamında ele alındığı anlaşılmaktadır. (b) Bu kısımdaki ifade açık ve anlaşılır olduğu için detaylandırmaya gerek görülmemiştir. Aristoteles’in şu açıklamaları bu kapsamda önemlidir;

“Mutlak anlamda var olmayan hiçbir şeyin oluşmadığını söylüyoruz ama bir biçimde de varolmayandan oluşmayı kabul ediyoruz: sözgelişi ilineksel, (kendi başına ‘varolmayan’ bir şey olan yoksunluktan yani içeriği olmayan bir şeyden bir şey oluşur. Bu şaşırtıcı ve bu yüzden varolmayandan bir şeyin oluşması olanaksız gibi geliyor.)”²⁴⁷

Ancak bu açıklamada konuyu ilineksel açıdan değerlendirdiği için Aristoteles’in ‘mutlak oluş’un olmadığını ifade etmesi, bizi onun ‘mutlak oluş’u kabul etmediği çıkarımına götürmemelidir. Çünkü onun ilineksel* anlamda konuyu açıklamaya çalışması kendisinden önceki filozoflara yaptığı eleştirilerin bir kısmıdır. Diğer taraftan değişimden bağımsız olarak ‘var’ veya ‘yok’ olanlar da maddesizdir.²⁴⁸ Açıklamasıyla ‘mutlak oluş’ bahsine işaret ettiği özellikle olanak ve etkinliğe göre yani ‘imkân’ meselesi üzerinden (*Fizik* birinci, altıncı ve dokuzuncu kitaplarda ele aldığı) *Oluş ve Bozuluş*’ta belirtmektedir.²⁴⁹ Aristoteles’in ‘mutlak oluş’ açıklamasıyla varlığı sadece fizik çerçevesinde değil de genel olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Aristoteles ‘mutlak’ kavramını ‘mutlak var olan’ ve ‘mutlak var olmayan’ başlığı altında iki ihtimal üzerinden açıklamaktadır. Birinci ihtimale göre ‘mutlak var olan’ ihtimali kabul edilirse o halde ‘mutlak var olan’ her var olan kategorilerin başı olmalıdır. Dolayısıyla bu ihtimalde, varlığın [ousia] oluşu, varlık

²⁴⁷ Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, 191^b14, s. 45.

* İlineksel olan var olmayana daha yakındır. Dolayısıyla ilineksel olanın tam olarak bilimi yapılamaz. Bkz. Aristoteles, **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, 1026^b14, s. 195.

²⁴⁸ Aristoteles **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, 1044^b21, s. 267.

²⁴⁹ Aristoteles **Fizik**, çev. Saffet Babür, 191^b30, s. 47.

olmayandan çıkmış anlamına gelmektedir. Eğer bu durum kabul edilirse o zaman da nicelik, nitelik ve yer gibi diğer kategorilerin hiçbirisi olamazdı çünkü haller (pathos) varlıktan müstakil değildir. İkinci ihtimal ‘mutlak var olmayan’ kabul edilirse o zaman bu her şeyin tümel değillesmesi olacaktır. Yani oluşanın hiçlikten çıkması zorunlu olacaktır.²⁵⁰ Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Aristoteles net bir şekilde iki ihtimalden birini tercih etmemiştir. Onun kabulü daha çok bu ihtimallerin birleşimi üzerindendir. Burada kısaca değinecek olursak; oluşan bir açıdan daima mutlak var olmayandan çıkarken bir açıdan da daima bir var olandan meydana gelmektedir. Bu da bizlere imkân halinde olan ama gerçeklik halinde olmayan, dolayısıyla kendisi için her ikisinin de söylenebileceği yani bir açıdan var olan, başka bir açıdan ise var olmayan bir şeyin, ‘mutlak oluş’ açıklamasında zorunlu olarak bulunması gerektiğini göstermektedir.²⁵¹ Tüm bu açıklamalardan bizim çıkarımımız, Aristoteles açısından ‘mutlak oluş’u daha iyi anlayabilmemiz için o, varlığı her ne kadar bilkuvve ve bilfiil olarak ayırsa da, varlık düzeyinde her ikisini de eşit olarak değerlendirdiğini fark etmemizdir.

İbn Bâcce’de bu konu nasıl ele alınmış onu inceleyelim;

“Onların tamamı var olanın var olmayandan meydana gelmesini hiçbir şekilde mümkün görmedi. Zira bunu imkânsız gördüler. Ancak bu filozoflar varlık türleri detaylandırılmadığı için varlığı tek bir şeymiş gibi kabul ettiler.”²⁵²

İbn Bâcce’nin bu açıklamasından iki çıkarım yapabiliriz. Birincisi; Sokrates öncesi tabiat filozoflarını Aristoteles gibi kapsamlı bir şekilde eleştirmemesidir ki bu ‘oluş’ açısından yapılan eleştirilere karşılık gelmektedir. İkincisi ise konuyu neden ‘mutlak oluş’ kapsamında ele aldığıdır. Özellikle Aristoteles’in açıklamalarında ‘oluş’ ve ‘mutlak oluş’ ayrımı fark edilirken, İbn Bâcce ise *Şerhu’s-Simâ*’ birinci kitapta ‘ardışıklık’ (teâkub) ve ‘mutlak oluş’ ayrımlarıyla öne çıkmaktadır. Yani Aristoteles’in ‘değişim’ başlığı altında incelediği ‘oluş’ ve hâl durumlarına bağlı diğer meseleler, İbn Bâcce’de tek tek ele alınmamış “oluş ve bozuluşa tâbi olanlar bakırın paslanmasında ve suyun buharlaşmasındaki gibidir”²⁵³ ifadesiyle geçiştirilmiş, konu

²⁵⁰ Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, çev. Y. Gurur Sev, 317^b5 s. 25.

²⁵¹ Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, çev. Y. Gurur Sev, s. 25.

²⁵² İbn Bâcce, **Şerhu’s Simâ**, çev. Cahid Şenel- Abdussamed Taibi, s. 25.

²⁵³ İbn Bâcce, **a.e.**, s. 26.

daha çok ‘ardışıklık’ kavramı üzerinden incelemiştir.* Dolayısıyla İbn Bâcce’de ‘oluş’tan ziyade ‘mutlak oluş’ ön planda olduğu için ‘imkân’ kavramı, konunun çözümlenmesinde önemli bir anahtar role sahiptir. Şöyle ki; bakır paslandığında ve geriye bakırdan hiçbir şey kalmadığında** bu ‘oluşum’ (tekevvün) değil, ‘ardışıklık’ olarak değerlendirilmektedir. Ancak Aristoteles’in sistemine göre bu örnek ‘oluş’tur. Çünkü Aristoteles’in sistemi açısından bu durum varlık kategorisinde gerçekleşen bir değişimdir. Yani ortada bakır kalmadığında bakırın niteliğinde, niceliğinde, mekânında ya da büyüme ve küçülmesinde gerçekleşen bir hâl (pathos) durumu da olamayacağı için ‘oluş-bozuluş’ kapsamında ifade edilebilir. Dolayısıyla Aristoteles’in ‘oluş-bozuluş’ kapsamında ‘süreç’ vurgusuyla değerlendirebileceği ‘değişim’ (*metabole*) türünü İbn Bâcce ‘ardışıklık’ kavramıyla inceleyerek bu çerçevede Aristoteles’ten ayırmaktadır. Çünkü Aristoteles’in ‘oluş’ açıklamasında bir süreç vurgusu öne çıkmaktadır. Oysa İbn Bâcce ‘ardışıklık’ kavramıyla tamamlanmış bir duruma dikkat çekmektedir. Çünkü bakır ve pas ilişkisinde İbn Bâcce, pasın bakırdan ayrı bir cisim olduğunu vurgulamıştır. Yani pasın varlığının, bakırdaki bir değişim süreciyle değil de zaten bakırdan bağımsız bir varlığa sahip olduğunu belirtmektedir. Bu iddiasını, zanaatın pası ortadan kaldırmaya çalışmasıyla da temellendirmiştir. Verdiği örnek üzerinden, zorunlu olarak bakırda bir şeyin ortadan kalkacağını ve geriye bir şeyin kalacağını böylece geriye kalan şey sebebiyle de pasın, bakırdan oluştuğu sanılacağını ifade ederek²⁵⁴ bu durumun yanlışlığına dikkat çekmiştir. Bu durumu kendi ifadelerimizle açıklamaya çalışacak olursak; elimizde yeni bir bakır tel olsun. Bu tel yeni olduğu için onda pas olmayacaktır. Bir süre sonra aynı teli paslanmış bir şekilde gördüğümüzde, pasın bakırdan oluştuğunu düşünürüz, çünkü bakırda eksilme olacaktır. Oysa bu çıkarım İbn Bâcce’ye göre doğru değildir. Çünkü pas, bakırdan bağımsız ayrı bir cisimdir. Hem pasın bakırdan oluşmadığını hem de pasın oluşması için pas ve bakırın aynı anda olmaması gerektiğini açıklığa

* Aristoteles’in *Fizik*’te ele aldığı şekliyle İbn Bâcce *Kitâbü’n-Nefs*’te ele almıştır. Cisimlerin bir kısmı doğal, bir kısmı yapaydır. Yapay cisimler bir iradeden meydana gelirken, doğal cisimler taş, arı, at gibi cisimlerdir ve bütün bunlar oluş ve bozuluşa tabiidir. Aristoteles ile aynı çizgide olan İbn Bâcce tabii cisimlerin yapay cisimlerde olduğu gibi bir madde ve süretten oluştuklarını belirtmiştir. Bkz. İbn Bâcce, **Kitâbü’n-Nefs**, çev. Burhan Köroğlu, s. 40.

** Ortaya çıkan yeni durumda çok az miktarda da olsa bakır kalırsa bu durum, oluş değil, niteliksel bir değişim yani başkalaşma olarak değerlendirilir.

²⁵⁴ İbn Bâcce, **Şerhu’s Simâ**, çev. Cahid Şenel- Abdussamed Taibi, s. 27.

kavuşturmamız gerekmektedir. Şöyle ki; yeni bir bakır tel elimizdeyken telin yeni olmasına rağmen aynı zamanda o yeni telde pas da olsaydı, bu durumda pas nasıl meydana gelebilirdi? Tabi ki gelemezdi. Çünkü pasın meydana gelebilmesi için yeni bakır telden bir şeylerin eksilmesi gerekmektedir. Şöyle ki; ayrı ayrı varlıklara sahip olan hava ve suyu düşünelim yani bir bardağa hem suyu hem de havayı aynı anda dolduramayacağımızı düşünürsek bu örnek daha da anlaşılır olacaktır. Dolayısıyla bakır telin yeni olduğu zamanda pasın olmaması, bizi pasın, bakırdan oluştuğu çıkarımına götürmemelidir. Bu durum ayrıca pasın meydana gelebilmesi için de bir fırsat oluşturmaktadır. Kısaca İbn Bâcce’de meydana gelebilecek olan meydana geldiyse o ‘mümkün’ olduğu için bu durum gerçekleşmiştir.²⁵⁵ şeklinde konuya açıklık kazandırmış ve ‘mümkün’ kavramına dikkat çekmiştir. İbn Bâcce’nin

“... mümkün tam bir zamanda bulunduğu hareket meydana gelir. ‘An’ da bulunduğu bu varlığın, kendisine has bir ismi yoktur. Genel olarak bu durum ‘değişim’ olarak adlandırılır.”²⁵⁶

Şeklindeki açıklamasında yine süreçten ziyade tamamlanma durumuna dikkat çektiği ayrıca ‘mümkün’ kavramını kullanarak da ‘mutlak oluş’u ön planda tuttuğu anlaşılmaktadır.

Aristoteles bu konuyu *Fizik* birinci kitapta detaylıca açıklamamış ancak *Oluş ve Bozuluş*’ta ‘değişim’ başlığı altında kapsamlı bir biçimde incelemektedir. İbn Bâcce de *Şerhu’s-Simâ*’ birinci kitapta başkalaşma, büyüme ve yer değiştirme kavramlarına değinmemiş fakat ‘değişim’ kavramıyla konuya atıfta bulunmuştur. Onun da bu konuyu kapsamlı bir şekilde incelediği eseri *Kitâbü’n-Nefs*’tir.

3.3. Şerhu’s-Simâ’ Birinci Kitap Kapsamında İmkân

Konunun kapsamından dolayı *Şerhu’s-Simâ*’ birinci kitapta bu konu sadece yüzeysel bir şekilde ele alınmıştır. Aristoteles bu konuyu *Fizik* sekizinci kitapta ve *Metafizik* theta bölümünde özetlese de İbn Bâcce *Kitâbü’n-Nefs* ikinci fasılda konuyu kapsayıcı biçimde ele almaktadır.

²⁵⁵ İbn Bâcce, a.e., 27.

²⁵⁶ İbn Bâcce, a.e., s. 28.

Mevcut olanın karşıtı, mevcut olmayan olarak belirlenir. Mevcut olmayanın kısımlarından biri imkânsız kategorisidir. İmkânsız ise var olması mümkün olmayan şey olarak tanımlanır. Mevcut olmayanın diğer bir kısmı ise mümkün olandır. Mümkün olan da kendi içinde iki kısma ayrılır. Birincisi zorunlu olan yani yokluğu mümkün olmayandır. Diğerisi ise belli bir vakitte mevcut olan şeydir.* Belli bir vakitte mevcut olan şey herhangi bir vakitte de yok olabilir. Dolayısıyla belli bir vakitte mevcut olan şeyin sonu olmayan bir zamanda yok olması gerektiği farz edilir. Bu durumun sadece arazî olarak mümkün olduğu düşünülür. Belirli bir vakitte var olan şeyin yokluğu, yine belli bir vakitte yok olan yokluktur. Yani mutlak varlığın yokluğu da mutlak yokluktur. Dolayısıyla denk olan şeylerin birbirlerini gerektirmesi gibi mutlak yokluk da imkânı gerektirir. Yani yokluk, zâtın karşıtı olması cihetiyle, maddeyle ilişkisi bakımından varlığın karşıtı olandır.²⁵⁷ Bu açıklamalar İbn Bâcce'nin *Şerhu's-Simâ'* birinci kitapta 'mümkün' kavramının zorunlu olarak yokluğu** gerektireceğini belirtmesi ve özellikle 'imkân'ın durumunu sûretle kıyaslayıp, sûret zorunlu olarak varlığı gerektiriyorsa hatta varlığın kendisiyse 'imkân' da tam zıt bir durum olarak yokluk mudur ya da zorunlu olarak yokluğu gerektirir mi, şeklindeki sorusuna cevap niteliği taşımaktadır. Zira

"Genel olarak sûretler bulunduğu cismin kemâlleridir. Bunlar yalnızca kemâller değil, bilakis melekeler gibi içinde bulundukları cisimlerde yerleşik kemâllerdir. Kemâl böyle olduğunda 'istikmal' diye isimlendirilir. Öyleyse sûretler, bilkuvve istikmal sahibi olan cisimlerin istikmalleri (meleke halindeki kemâlleri) demektir. Cisimlerde meleke hâlindeki kemâller (istikmalleri) türlü türlüdür: Bir kısmı bulundukları varlıkların fiillerini doğrudan hareket etmeden yerine getirdiği varlıklara aittir. Bir kısmı ise bir taraftan fiillerini yerine getirerek etkilerden diğer taraftan da etkilenir."²⁵⁸

İmkân meselesinin, bu konuların anlaşılmasında ne kadar önem arz ettiği bu alıntıdan da anlaşılmaktadır. 'Varlık' ve 'oluş' konularının açıklanmasında ayrı bir öneme sahip olan 'imkân' kavramı önerme açısından da değerlendirilmiştir. Çünkü Aristoteles'e göre 'var' çok anlamda kullanıldığı için nesnenin neliği, tanımı, dil

* İbn Bâcce 'belli bir vakitte mevcut olan' ifadesine karşılık 'mutlak' kavramını kullanmaktadır. Bkz. İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, çev. Burhan Köroğlu, s. 64.

²⁵⁷ İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, çev. Burhan Köroğlu, s. 64.

** Yokluk burada mutlak anlamda değil, sadece oluşacak şeyin potansiyeline sahip ancak şartların olgunlaşmadığı durumu ifa etmesi açısından kullanılan bir kavram olarak anlaşılmalıdır. Yani yokluk değil de yoksunluk anlamında kullanılmıştır.

²⁵⁸ İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, çev. Burhan Köroğlu, s. 44.

aracılığı ile yapılabilmektedir. Hatta o dilin bu olanaklarıyla kurduğu önermelerin ortaya koyacağı kanıtları, nesneyi açıklamadaki yardımcıları olarak nitelendirmektedir.²⁵⁹ Ayrıca yukardaki kullanmış olduğumuz tablo (Aristoteles'e göre 'oluş'un önerme cihetinden değerlendirilmesi) bu açıklamaya örnektir. Kuşkusuz İbn Bâcce de konuyu bu açıdan değerlendirmiştir.* Ancak onun önerme cihetinden konuyu nasıl değerlendirdiğine geçmeden önce genel birkaç hususa değinmemiz yerinde olacaktır.

Aristoteles mantığının bel kemiğini oluşturan 'kıyas'tır. Genel olarak 'kıyas'ın ele alındığı eser *Birinci Analitiklerdir*. *Birinci Analitikler*'in maddesini oluşturan da önermelerdir. Dolayısıyla 'önerme' bahsi ayrı bir çalışma kapsamında incelenecek kapasitede olmasına rağmen, tezimizdeki akışın sağlanması açısından konuya kısaca değinmeyi uygun bulduk. Önerme çeşitleri başlığı altında incelenen 'yüklemli ve şartlı' önermelerden, çalışma alanımız gereği 'yüklemli önerme' çeşidine değinmemiz daha uygun olacaktır.

Yüklemli önerme; 'konu', 'yüklem' ve 'bağ' kısımlarından oluşur. 'Konu', kendisine hükmedilen (mahkûm-u aleyh), 'yüklem', kendisiyle hükmedilen (mahkûm-u bih) dir.²⁶⁰ Bahsimize konu olan yüklemli önermelerin ilk cüz'ü, yani üzerine hüküm verilen kısım 'mevzu' [konu] diye isimlendirilir, çünkü üzerine bir şeyle hükmedilsin diye konulmuş²⁶¹ ve bu ayrım önermelerin anlaşılmasında ayrıca önemli olmuştur.

İbn Bâcce'nin "İmkân, tek başına kaim olan ayrık bir cevher midir, yoksa bir konuda bulan şeylerden midir? İmkân bir konudur zira 'mümkün' dememiz, bir imkâna ve imkânı içeren şeye delalet eder."²⁶²

Şeklindeki açıklamasından 'imkân' kavramını önerme cihetinden değerlendirdiğini anlamaktayız. Yani 'bakır paslanandır' örneğindeki 'bakır' 'konu' (kendisine hükmedilen) olduğu için hem imkânın gerçekleşeceği hem de imkânın içerilmesi durumunu ifade eden 'mümkün' durumlarının öznesidir. Dolayısıyla imkân ve mümkün kavramları bu örnekte 'bakır' üzerinden açıklanmak istenmiştir. Ancak dikkat edilmesi gereken husus, imkân kavramının bakır üzerinde henüz

²⁵⁹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Önsöz s. 8.

* *Kitâbü'n-Nefs* İkinci Fasılda verdiği örneği önerme üzerinden açıklığa kavuşturmaktadır.

²⁶⁰ Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 17.

²⁶¹ Ferruh Özpıllavcı, *Ebherî İsbâgûcî ve Şerhi*, s. 114.

²⁶² İbn Bâcce, *Şerhu's Simâ*, çev. Cahid Şenel- Abdussamed Taibi, s. 27.

gerçekleşmediği durumlarda kullanılmasıdır. Yani pasın varlığını gördüğümüzde imkân hükmü ortadan kalkmış olur. İbn Bâcce, bakırda pas gerçekleştiğinde giden (imkân) ve geride kalan (mümkün) şeklinde imkân ve mümkün ilişkisine yine ‘bakır’ üzerinden açıklık kazandırmak istemiştir. Çünkü hem imkânın hem de mümkünün ‘bakır’da olduğunu yukarıda belirtmiştik. Ancak aynı anda her ikisi de bakırda bulunmaz. **İbn Bâcce’nin açıklamasından her mümkünün bir imkânı olduğunu ve dolayısıyla imkân gerçekleştiğinde ‘giden’ olarak değerlendirilirken, ‘geride kalan olarak’ varlığını devam ettiren mümkünü işaret ettiği anlaşılmaktadır.** Bu örnek üzerinden konuyu ifade edecek olursak, mümkünün imkânı pastır. Yani bakırda henüz pas yokken bile bakırı paslı olarak varsaymak ‘mümkün’ açısından sorun teşkil etmemektedir. Çünkü mümkünün tanımı bu açıklamayı desteklemektedir. Şöyle ki;

“Aristoteles *Yorum Üzerine*’de mümkünün tanımını ne güzel yaptı: ‘varlığını düşünmek imkansızlığa yol açmayan şeye mümkün denir’ ne var ki pasın anlamı meydana geldiğinde imkânın manası ortadan kalkar.”²⁶³

açıklamasıyla mümkün ve imkân ayrımlarına dikkat çekmiştir. Peki İbn Bâcce ‘bakır paslanandır’ yüklümlü önermesini sadece imkân-mümkün ayrımını belirlemek için mi kullanmıştır? Tabiki hayır. Özellikle madde sûret ilişkisini belirlemek için de önermelerden yararlanılmıştır. Bu konuyu daha anlaşılır kılmak için birkaç adım geri atmamız gerekmektedir.

3.4. Şerhu’s-Simâ Birinci Kitap Kapsamında Madde-Sûret İlişkisi

Aristoteles’in *Fizik* ve *Metafizik*’te özellikle varlık ve oluşu açıklamak için ‘hyle’ ve ‘eidos’ kavramlarını kullandığı bilinmektedir. Yukarıdaki açıklamamıza göre ‘varlık’ ve ‘oluş’ kavramları her ne kadar önerme cihetinden değerlendirirse de bu kavramlar daha çok fizik ve metafiziğin kavramlarıdır. Ancak ‘hyle’ ve ‘eidos’* kavramları genel olarak İslâm felsefesinde madde ve sûret kavramlarıyla karşılık bulmuştur. Dolayısıyla bu kavramların yine önerme açısından ele alındığı görülmektedir.

²⁶³ İbn Bâcce, **a.e.**, s. 27.

* Maddesiz biçim eidos, maddeyle birlikte olan biçim morphe’ye karşılık gelmektedir. Yani morphe sûrettir.

Madde ve sûret kavramları aynı zamanda Aristoteles'in özellikle 'mutlak oluş'u açıklamak için kullandığı kuvve ve fiil kavramlarıyla da ilişkilidir. Şöyle ki; madde 'bilkuvve'ye, sûret ise 'bilfiil'e karşılık gelmektedir. Çünkü madde ve sûret aynı zamanda 'oluşun' da içkin nedenleridir. Yani bilkuvve açıdan her şey olabilecek maddenin** sûret sayesinde bilfiil belirli tek bir şey olmasıdır.²⁶⁴

Aristoteles'in varlığı dolayısıyla oluşu izah edebilmek için geliştirdiği hyle ve eidos kavramları, Fârâbî gibi mantıkçılar tarafından, madde-sûret kavramlarıyla ilişkilendirilmiş ve yine Aristoteles'in kurmuş olduğu mantığın konularını açıklamak için kullanılmıştır. Dolayısıyla mantıkta madde ve sûret kavramları ilk olarak Fârâbî'nin metinlerinde karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki; Fârâbî *Peri Hermeneias*'a yazdığı şerhin girişinde Aristoteles'in bu kitabı yazmadaki gayesini açıklarken onun amacının yüklemli önermeyi maddesi kapsamında değil de özellikle sûreti açısından incelemek olduğunu belirtir. Ayrıca Fârâbî bu açıklamalarına ek olarak *Kitâbu'l-Mekûlât*'ta ele alınan on yüklem, önermelerin maddeleri olduğunu da vurgular. Diğer taraftan *Kitâbu'l-ibâre*'de önermeler, maddeleri açısından değil de daha çok sûretleri açısından incelenmiştir. Ona göre Aristoteles özellikle *İkinci Analitikler*'de aynı yolu izlemiş kıyası, madde ve sûret açısından değerlendirmiştir.²⁶⁵ Yine aynı şekilde Fârâbî önermelerin karşıtlığı açısından Aristoteles'in önermeleri, maddeleri açısından değil de sûretleri bakımından incelediğini belirtmektedir.²⁶⁶

Şerhu'l-İbâre'de yüklemli önermenin unsurları yani özne, yüklem ve bağ fiil arasındaki ilişkiler incelenirken, Fârâbî'nin madde ve sûreti bir benzetme olarak kullandığı fark edilmektedir. Yani bu açıklamaya göre önermenin özne ve yüklemi bağ fiilin maddesi, bağ fiil de önermenin sûreti gibidir. Bunu bir örnekle daha da anlaşılır kılmaya çalışacak olursak; 'bakır paslanandır' önermesinde 'bakır' ve 'pas' önermenin

** 'Madde', Arapçada çekip sündürmek, uzatmak anlamındaki "medde" muda'af fiil kökünden ism-i fâil olarak türetilmiştir. Her tarafa çekilip südürülebileceği için her şey olabilen şey anlamında da kullanılmaktadır. Yine aynı fiil kökü olan 'medde'den türetilen bir başka kavram, oluşun süresini ifade etmek için kullanılan 'müddet'tir. Oluşun gerçekleştiği yer için kullanılan yani uzay ve uzam anlamındaki 'imtidâd' da yine aynı kökten türetilmiştir. Dolayısıyla Arapça olan ve dilimizde yaygın olarak kullandığımız 'madde' kavramının 'oluş' kapsamındaki farklı çekimleri mevcuttur.

²⁶⁴ Mahmut Kaya, *Kindî-Felsefî Risâleler*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2002, s. 32.

²⁶⁵ Z. W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, New York, The Oxford University Press, 1981, s. 3-4, 45-62.

²⁶⁶ El-Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-ibâre*, Beyrut, 1971, s. 70.

maddesi, ‘dır’ ise sûretidir. Dolayısıyla ‘bakır paslanandır’ önermesi Fârâbî’nin bu açıklamasına göre tıpkı cisimlerdeki gibi madde ve sûretin birleşimiyle meydana gelmiştir. Bu açıdan bakıldığında sûretin özelliklerini araştırmak, önermeyi sûret açısından yani bağ fiil açısından incelemek olacaktır. Ayrıca Fârâbî yine bağ fiil ile kipler arasındaki ilişkiyi de madde-sûret ilişkisine benzetmektedir. Yukardaki açıklamayla ters orantılı olarak özne ve yüklem sūreti olan bağ fiil bu sefer kipler söz konusu olunca kiplerin maddesi gibi olur. Dolayısıyla bağ fiil, yüklem özne nezdindeki niteliğine delalet ettiği gibi kipler de bağ fiilin yani yüklem özne yüklenmesinin niteliğine delalet eder. Sonuç olarak bağ fiil, özne ve yüklem sūreti gibi değerlendirilir. Aynı şekilde bağ fiil kipin maddesi, kip ise onun sūreti gibidir.²⁶⁷ Tüm bu açıklamalardan konunun daha çok teknik yapıda olduğu ve dolayısıyla ayrı bir çalışmayı gerektirdiği anlaşılmaktadır.

Daha önce de belirttiğimiz üzere İbn Bâcce, Fârâbî’nin mantık çalışmaları üzerine şerhler yazmış ve Fârâbî’nin *Kitâbu’l-Burhân*’daki bazı görüşleri İbn Bâcce’nin fizik şerhine yansımıştır.²⁶⁸ Dolayısıyla İbn Bâcce’nin yüklemli önerme olarak ifade ettiği ‘bakır paslanandır’ ifadesi hem ‘imkân-mümkün’ hem de ‘madde-sûret’ ilişkisi açısından değerlendirilmelidir. Bu açıklamamız İbn Bâcce’yi yüceltme kaygısı olarak anlaşılmamalıdır. Onun yöntemi, az kavram kullanarak çok şey ifade etme üzerine kuruludur. *Şerhu’s-Simâ* girişinde kullandığı ‘sanat’ ve ‘teori’ kavramlarıyla da böyle bir yöntem izlediğini ifade etmiştik.

‘Bakır paslanandır’ önermesini hem madde-sûret hem de imkân açısından açıklayacak olursak; pasın sūretinin konusu (bu durum bakırın kendisinde gerçekleşmiştir) ‘bakır’ ile imkânının konusunun (bu da bakırda gerçekleşecektir) sayı bakımından ‘bir’ olmasına rağmen varlık²⁶⁹ açısından farklı oldukları²⁷⁰ şeklindeki

²⁶⁷ El-Fârâbî, a.e., s. 171.

²⁶⁸ Paul Lettinck, *Aristotele’s Physcs and Its Reception In The Arabic World*, New York, E.J. Brill, 1994, s. 13

²⁶⁹ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bilkuvve ve bilfiil durumları varlık düzeyinde eşittir. Ancak oluş-bozuluş kapsamında konuyu incelediğimizde maddenin farkları ya da ayırt edici özellikleri daha çok belirli bir şeye işaret ediyorsa bu maddenin daha bir var kabul edildiğini, Aristoteles *Oluş-Bozuluş*’ta detaylıca açıklamaktadır. Bkz. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev, s.29. Bu açıdan İbn Bâcce de Aristoteles gibi ‘varlık açısından farklılıklar’ ile maddenin ayırt edici özellikleri ya da farklarına işaret etmektedir.

²⁷⁰ İbn Bâcce, *Şerhu’s Simâ*, çev. Cahid Şenel- Abdussamed Taibi, s. 27.

ifadeler yukarıdaki açıklamalar kapsamında değerlendirilmelidir. Çünkü pasın sûreti açısından imkân, ‘bakırda’ gerçekleşmiş bir durumdur yani ortada imkân kalmamıştır. Oysa ‘bakırda’ henüz gerçekleşmemiş pas durumu da mümkün ile ifade edilmektedir. Bu açıklama bizi bilkuvve ve bilfiil ayrımlarına götürmektedir. Dolayısıyla sûret halini almamış olan imkân, bilkuvveyken, sûret haline gelen de artık bilfiil olmuş, o konudaki imkân hükmü ortadan kalkmıştır. ‘Bakır paslanandır’ önermesi, bu aşamalarda incelenmektedir. Diğer taraftan bu önerme maddî açıdan değerlendirildiğinde ‘bakır’ ve ‘pas’ madde, ‘dır’ ise ‘sûret’tir. İbn Bâcce tarafından, sûretin zorunlu olarak varlığı gerektirdiği hatta sûretin varlığın kendisi olarak ikabul edilerek, ‘mümkün’ün zorunlu olarak yokluğu gerektirip gerektirmediği sorulmaktadır.²⁷¹ Onun bu açıklaması madde açısından ele alınınca gayet anlaşılır olmaktadır. Yani ‘bakır’ ve ‘pas’ kavramlarının kendilerini bağlayarak yargı oluşturmalarını sağlayan ‘dır’ kavramıdır. Dolayısıyla yargı beyan etmeleri ‘dır’a bağlı olduğu için İbn Bâcce’nin “sûret zorunlu olarak varlığı gerektirir hatta varlığın kendisidir” ifadesi maddî açıdan gayet anlaşılırdır. Çünkü ‘dır’ olmadan yargı oluşmadığı için ‘dır’ sûrettir, ‘bakır’ ve ‘pas’ ise madde konumundadır. Diğer taraftan ‘bakır paslanandır’ önermesini anlam yani zihin açısından değerlendirdiğimizde anlaşılması pek kolay olmayacaktır. Çünkü bu cihetten konuyu değerlendirdiğimizde madde ve sûret ‘oluş’un içkin nedeni olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla ‘oluş’ da bilkuvve açıdan her şey olabilecek maddenin, sûret sayesinde bilfiil belirli tek bir şey olması şeklinde açıklandığından konu daha karmaşık hale gelmektedir. Bu noktada karıştırılmaması gereken husus maddenin belirli bir şey olması için sûrete ihtiyaç duymasıdır. Yani sûretin maddeye değil de maddenin oluş için sûrete ihtiyaç duyduğuna dikkat edilmelidir. Tüm bu açıklamalardan elde edeceğimiz sonuç; İbn Bâcce’nin Aristotelesçi ifadeyle form terimini hem duyusal hem de akılsal varlıkları kapsayacak şekilde geniş anlamda kullanmış olmasıdır.²⁷²

İbn Bâcce maddeden soyut bir aklın varlığını ispat için kaleme aldığı *el-Vukûf ‘ale’l-akli’l-faâl* adlı risalesinde “sûret zorunlu olarak varlığı gerektirir hatta varlığın kendisidir” yargısını farklı açıdan temellendirmektedir. Filozof, sûretin varlık

²⁷¹ İbn Bâcce, **a.e.**, s. 27.

²⁷² İlyas Özdemir, “İbn Bâcce’de Düşünülür Nesneler ile Birleşmenin Basamakları”, s. 53.

kazanmakta maddeye bağımlı olmaması durumunu gaye neden ile diğer nedenlerin ilişkileri üzerinden açıklamaktadır. Gaye neden bir nesnenin tam olarak meydana gelmesiyle ortaya çıktığı için varlık açısından nedenlerin sonuncusudur. Ancak fâil nedeni harekete geçirip maddi ve formel nedenleri bir bir nesne oluşturacak şekilde bir araya getirmeye sevk etmesi bakımından fâil neden de dahil olmak üzere *gâye diğer nedenleri önceler*. Dolayısıyla bu açıdan fâilin fâil olmasının nedeni de gayedir. Yani varlık açısından sonda olan gâye, anlam bakımından ilktir. İbn Bâcce, düşüncede ilk olanın eylemde en son gerçekleşeceğini ya da düşüncede en son olanın eylemde ilk sırada gerçekleşeceğini bu açıklamalar temelinde ifade etmektedir.²⁷³ Bu açıklamaları bir örnekle pekiştirecek olursak; bir ayakkabı imalatçısı öncelikle ayaklarını zararlı şeylerden korumak ve ayaklarını sıcak tutması için sağlam bir ayakkabı tasavvur eder. Daha sonra ayakkabının uzun ömürlü olabilmesi için sağlam bir tabana ihtiyaç duyduğunu düşünür. Ayakkabının tabanı, ayakkabının kenarları ve üzeri için kullanılacak deri malzemesi ve bağcıklarıyla birlikte ayakkabıyı tam olarak tasavvur ettikten sonra ayakkabıyı yapacağı malzemelerle birlikte ayakkabının maddi nedenlerini harekete geçirir. Önce ayakkabının tabanını sonra ayakkabının gövdesini ve en son ayakkabının bağcıklarını yapar ve yerine yerleştirir. Ayakkabının inşası tamamlandıktan sonra ayakkabının ayağı korumak ve sıcak tutmak gibi işlevleri de yerine gelir. Böylece ayakkabıcının düşüncesindeki ilk olarak ayakların korunması ve sıcak tutulması gibi anlamlar varlıkta en son gerçekleşir. Yani ayakkabıcının zihnindeki ayakkabı anlamı, aynı zamanda ayakkabıcıyı fâil kılan gaye nedendir. Ayakkabıcı sözünü ettiğimiz malzemelere hareket verip onlardan belirli bir biçime sahip bir ayakkabı inşa ettiğinde, zihnindeki anlam varlıkta gerçeklik kazanmış olur. Bundan dolayı söz konusu anlam, varlık bakımından gerek fâil neden olan ayakkabıcıdan gerekse ayakkabının yapısını oluşturan malzemelerden (maddi ve formel nedenlerden) sonra gelir. Sonuç olarak İbn Bâcce gaye neden ile diğer nedenler arasındaki bu ilişkiden bir maddede bulunmayan sûretin ve bu sûretin tasavvur edildiği aklî bir varlığın olduğu sonucuna ulaşmaktadır.

Yukarıdan itibaren anlatılan durumun doğal nesnelerde nasıl gerçekleştiği ise ayrı bir husustur. Eğer gaye nedenin doğal nesnelerle özdeş olduğu dikkate alınırsa,

²⁷³ Burhan Köroğlu, “İbn Bâcce’nin Aklî Varlığa Dair Delillerinin Tahlili”, s.66.

nesne dış dünyada varlık kazandığı için o nesnenin sûreti olan gayenin de dış dünyada varlık kazanacağı çıkarımına ulaşılır. Böylece gayenin dış dünyada varlık kazanmadan önce aklî bir varlığının bulunması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır. Peki oluş ve bozuluşa uğrayan cisimlerin sûretlerindeki durum aklî varlıklarda nasıl gerçekleşecektir? Yani aklî varlıklarda bulunan sûretler oluş ve bozuluşla sürekli değişir mi? İbn Bâcce bütününü oluş ve bozuluşa uğramayan unsurların var olduğunu belirterek bu durumu şöyle açıklar: Unsurlar bütününü değil parçalarıyla oluş ve bozuluşa uğrarlar. Yani oluş sürecinde bulunanlar madde ve sûretten oluşan cisimlerin maddi unsurlarıdır. Bu maddi unsurlar oluş sürecinde başka sûretleri kabul etmektedir. Ancak maddeyle birleşerek onu bir cisim yapan *cisimsel sûret* maddenin bir parçası değildir. Bu sûret cismi öncelediği için cismin bir parçasıdır. Diğer taraftan da varlığı cisme bağlı değildir. Aksine cismi var eden ve onu kalıcı kılan bir parçadır. O halde bu sûret, herhangi bir madde sebebiyle değil cisimlerin ana unsuru olan maddenin varlığına sebep olmakla birlikte dış dünyada onunla karışık bir şekilde bulunabilir.²⁷⁴ Dolayısıyla İbn Bâcce'ye göre gaye neden yapay cisimlerde apaçık görünürken, tabii cisimlerin ise bir kısmında açık görünür bir kısmındaysa tamamen gizli olarak bulunur. Buradan hareketle madde ve sûretin neden birleşmesi gerektiğine dair bir kanıt burada zikredilmezken İbn Bâcce bunu bir sonraki bölüme ertelemiştir.²⁷⁵ Filozofun buradaki açıklamaları daha çok sûretin maddeyi hangi açılardan öncelediğine ilişkindir.

İbn Bâcce'ye göre sûretin iki mertebesi vardır: **Birincisi** varlığının heyûlânî olmasıdır. Bu aşamadaki sûrette başkalaşma olmaz hatta başkalaşma o varlık için uzak uçtadır. Çünkü başkalaşma varlığın 'hal'de gerçekleşir. Dolayısıyla heyûlânî durumdaki sûret dış gerçekliğe sahip olmadığı için onda başkalaşma söz konusu olmaz. **İkinci** mertebedeki sûret ise varlığı heyûlânî olanın yani birincinin mukabilidir. İkinci mertebedeki sûret de akledilir (*ma kûl*) ve uzak uçtur. Ancak bu sûret bilfiil varlığın ait olduğu şeyden meydana gelmektedir. Dolayısıyla böyle bir şey bu tür sûretin varlık ilkesidir. Yani kısaca ikinci mertebedeki sûretin varlık ilkesi maddedir.

²⁷⁴ Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce'nin Aklî Varlığa Dair Delillerinin Tahlili", s. 67.

²⁷⁵ Bu konuyla ilgili kanıtlar İbn Bâcce'nin *Şerhu's-Simâ* ikinci kitabında mevcuttur.

Bu nedenle doğa araştırmasının zorunlu olarak maddelerle birlikte sûretler üzerinde olması gerekir.²⁷⁶

Sonuç olarak her cisim madde ve sûretten oluşur. Hem madde hem de sûret cisimden başka şeylerdir. Ancak cisim bu ikisiyle mevcut olabilir. Madde, madde oluşu açısından özü gereği sûretli değildir fakat sûreti kabul eder. Cisimdeki sûret de maddeden bilfiil ayrı bulunamaz. Ancak her ikisi de cisimde bilkuvve olarak ayrı bir halde bulunabilirler.²⁷⁷ Dolayısıyla madde-sûret ilişkisinin de imkân meselesi bağlantılı olduğu ve bu aşamada çözülmesi gereken ilk düğümün de imkân meselesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuyu Aristoteles açısından incelememiz tezimizi sınırlarının dışına çıkaracağı için Aristoteles'in imkân kavramları ontolojik açıdan *Metafizik*'in theta bölümünde ele aldığını belirtmekle yetinelim.

3.5. İbn Bâcce'de İlk Madde

Kısmen yukarıda da belirttiğimiz gibi imkân meselesi, madde-sûret ilişkisiyle bağlantılıdır. Bu konunun anlaşılması açısından madde-sûret ilişkisinin iyi kavranması gerekmektedir. Madde sûret ilişkisinin tam olarak anlaşılması da 'ilk madde'nin anlaşılmasıyla mümkündür. Bu ilişkiler İbn Bâcce açısından *Şerhu's-Simâ* ' birinci kitapta şu sıralamayla ele alınmıştır: Öncelikle 'mümkün' olan şeyin bilfiil olarak bulunan bir şey olmadığına ancak bilfiil olarak var olan şeylerden meydana gelebileceğine dikkat çeker. Bu açıklamasına örnek olarak, ayrı ayrı varlığa sahip olan bal ve sirkenin karışımıyla oluşan 'sirkencebîn' ismindeki bir şerbet türünü göstermektedir.²⁷⁸ Bal ve sirke ayrı ayrı bulunduklarında ortada bahse konu olan şerbet türü mevcut değildir. Dolayısıyla imkân durumu söz konusudur. Ancak karışım gerçekleşerek bir bütünlük durumu söz konusu olunca şerbet türü varlık

²⁷⁶ İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, çev. Burhan Köroğlu, s. 102-104.

²⁷⁷ İbn Bâcce, *a.e.*, çev. Burhan Köroğlu, s. 84.

²⁷⁸ Her karışımın (imtizaç) bir karıştırıcı yani bir sebebi vardır. Karışımın bir kısmı yapaydır. Bu karışıma örnek olarak sirke ve bal karışımını verebiliriz. Karışımın bir kısmı da doğal karışımdır. Bu karışımlara örnek olarak da unsurların bitkileri meydana getirmek üzere karışmasını gösterebiliriz. Doğal karışım fiil ve infial tarzında gerçekleşir. Karışım bazen gerçekleşir bazen gerçekleşmez. Gerçekleşmediği durumda soğuk unsur yeteri kadar güçlü değildir ve sıcak unsuru harekete geçiremez. Buna karşılık sıcak onu harekete geçirir ve kendisi gibi yapar. Bu durumda meydana gelen şey karışım (imtizaç) değil, oluştur. İbn Bâcce karışım ve oluş arasında ayrım yapar. Her oluşan bir veya birden fazla elementten meydana gelir. Yani oluşta bir elementten başka bir element meydana gelir. Bkz. İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, çev. Burhan Köroğlu, s. 112-114.

kazanmaktadır. Yani mümkün durumu ortadan kalkmıştır. Mümkün durumunu verdiği örnekle açıklamaya çalışan İbn Bâcce karışım gerçekleşerek bir bütünlük oluşunca ortaya çıkan bu yeni şeyin farklı varlıklardan meydana geldiğini vurgulamaktadır. Bu durumun madde ve sûrette aynı şekilde olmadığına dikkat çekmektedir. Çünkü ne madde ne de sûret bir önceki örnekteki gibi ayrı ayrı varlığa sahip değildirler. Eğer madde ve sûret ayrı ayrı duyulur anlamda varlığa sahip olsalardı o zaman madde müstakil anlamda bir sûrete sahip olabilirdi. Dolayısıyla bu durumdaki madde sûretten ayrıldığında her seferinde yeni bir sûrete sahip olurdu ve bu durum sonsuza kadar sürerdi. İbn Bâcce bu açıklamaların sonucunda zorunlu olarak sûreti olmayan bir maddeye ulaşmaktadır.²⁷⁹ İbn Bâcce'ye göre bu sığata sahip olan şey, ilk maddedir ve her ne kadar “madde” olarak anılsa da duyulur bir yapıya sahip değildir. Dolayısıyla bu ilk maddenin oluş ve bozulışa dahil olmadığı anlaşılmaktadır. İlk madde, oluş ve bozulışa dâhil olsaydı, onun bir sûrete sahip olması gerekirdi, ancak bu imkânsızdır. Çünkü madde sûretten ayrılamaz, zira eğer madde sûretten ayrılseydi, o halde madde duyulur anlamda kesinlikle var olamazdı. Eğer var olabilseydi bile bir ‘şey’ olması gerekirdi. Dolayısıyla kendisinin bir ‘ilk’ olmayıp, bir maddeye sahip olması meselesi o zaman yeniden ortaya çıkacaktı. Bu da sonu olmayan bir teselsül demektir. Yani ‘ilk madde’, varlığı bizatihi şekillendirmeyen bir şey olarak değerlendirilmiştir. Şöyle ki; ilk madde doğası gereği, sınırlı olarak sadece tek bir yokluğu değil, aksine birbirleriyle yer değıştiren yoklukları daima gerektirir. Ancak sûretin başlı başına imkân konumunda olabilmesi bu noktada karıştırılmamalıdır. Çünkü ‘ilk madde’nin sûreti tek bir imkâna indirgenemez, çünkü ilk madde, birbirini takip eden yoklukları kabul ettiğı gibi birbirini takip eden imkânları da üstlenir. Bu açıklamalarla birlikte ilk madde’nin niçin her şey için taşıyıcı konumunda olduğu anlaşılır kılınmıştır.

İlk maddeye dair böyle açıklamalar yapılmadan önce onun varlığını tespit etmek için iki tür bağıntı kullanılmıştır. **Birincisi**, bilfiil var olan iki şey arasındaki bağıntıdır. Yani ağacın, herhangi bir dolapla olan bağıntısı buna örnek olarak verilir. İbn

²⁷⁹ Üç tür terkip vardır. Birincisi sûret ve ilk maddeden meydana gelen elementlerin terkididir. İkincisi elementlerden meydana gelen terkiptir ki bu da benzer parçalarda meydana gelir. Üçüncüsü ise elementlerden meydana gelen terkiptir ki bunlar da organlara sahip olan şeylerde meydana gelen organlardır. Bunlar bitkilerin kısımları, el ayak ve buna benzer şeylerdir. Bkz. İbn Bâcce, **Kitâbü'n-Nefs**, çev. Burhan Köroğlu, s. 112.

Bâcce'nin bu örnekle vurguladığı durum, bu bağintıda 'mübadele' olmadığıdır. Yani ağacın herhangi bir dolapla bağintıda olduğu gibi ilk maddenin de herhangi bir şeyin unsurlarıyla bağintıda olmasıyla tasavvur edilmesidir. **İkinci** bağıntı türü ise bilkuvve var olan ile bilfiil var olan arasındadır. Bu nedenle eğer yerleri değiştirilirse, maddenin ağaca nispeti, dolabın maddeye nispeti gibi olmayacaktır. Ağaç var olduğunda madde bağintısı ona ilişebilir. Sonuç olarak her cisim bir şey için maddedir ancak cisim maddede var olmadan önce madde olmuştur. Dolayısıyla yokluğun bir şey için madde olmayacağı ve hiçbir şekilde mümkün olmayacağı yani bizatihi yokluğun olmadığı bu gerekçeyle anlaşılır olmaktadır. Yokluk hareket etmez ve hareket etmediği için durağan da olamaz. Her ne kadar doğasında hareket olmayan durağan (*es-sâkin*) olarak isimlendirilse de bu ancak mecazi olarak ifade edilebilir.

İlk maddenin sayıca bir olması meselesini mantık yoluyla açıklamamız mümkündür. Çünkü bu vasfa sahip olanlar, birden fazla olup belirli bir şeyde iştirâk etmeseler bile onlar için 'madde' ortak bir paydada yani iştirâkî söylenmektedir. Ancak vaz' ise böyle değildir. Çünkü belli bir şeyde iştirâk ettiklerinde ikisine de *tevatu'* yoluyla söylenir ki böylece bu belli bir şey başka bir şeyden ayrışacaktır. Böylece belli bir şey olan bu şeyde iki anlam olacaktır. Biri ortak, diğeri ise kendi vasıtasıyla ayrıştırılacak kendisine has olan anlamdır. Yani hem bir maddeye sahip hem de kendinde bir şey olacaktır. Bu tür varlık üzerinden sûretin bazen araz olduğu daha da anlaşılır olmaktadır. Çünkü kendisinden sonra meydana gelen sûret onun zâtının dışındadır. Beyaz ve siyah renkleri bu konuyu açıklamak için kullanılabilir. 'Beyaz kar' ya da 'siyah insan' varlıklarını değerlendirdiğimizde beyaz ve siyah bahse konu olan varlıkların sûretlerindedir. Ancak bu varlıkların var olmaları beyaz ya da siyaha bağlı değildir. Aksine beyaz ve siyah var olabilmesi için bir varlığa ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla beyaz ve siyahın sûret açısından araz olduğu anlaşılmaktadır.²⁸⁰

Bu meseleyi İbn Bâcce bir başka eseri olan *Kitabü'n-Nefs*'te şu şekilde ele alır: Oluş ve bozuluşa tâbî ilk ortak madde için 'heyûlâ' kavramını kullanılır. Heyûlâ henüz bilkuvve olarak bünyesine kabul edeceği şeyin kendisidir. Dolayısıyla heyûlâ, zâtının

²⁸⁰ İbn Bâcce, *Şerhu's Simâ*, çev. Cahid Şenel- Abdussamed Taibi, s. 28-29-30.

dışında sûret kabul edemez ancak zâtı gereği bir sûrete bitişiktir. Bundan dolayı onun doğasında her zaman zıtlardan biri vardır. Bu duruma örnek olarak cevherleri sûretlerinden ibaret olan ilk suretler, ağırlık, hafiflik gibi edilgin zıtlardan yoksun kalamaz. Benzer biçimde cisimlere cisim olmaları yönüyle nispet edilen arazlar da öyledir.

Boyutlar heyûlâda varlık açısından ilk olan arazlardır, dolayısıyla heyûlâ her zaman cisimli olarak var olur. Boyutların ardından heyûlâyâ ilişkin nicelik, mekân gibi cisme ait olan on kategorideki arazlar gelmektedir. Yani boyutların maddedeki her sûret için ayrılmaz bir özellik olduğu anlaşılır kılınmıştır.²⁸¹

İbn Bâcce'nin 'ilk madde' adına yapmış olduğu açıklamaları karşılaştıracak olursak; özellikle *Şerhu's-Simâ* birinci kitapta, duyulur olmayan, bu açıdan müstakil olmayan ve herhangi bir sûrete sahip olmayan ve bu vasıflarından dolayı oluş ve bozuluşa dâhil olmayan 'ilk madde' adına yapmış olduğu açıklamalar mevcuttur. Ancak *Kitâbü'n-Nefs*'te 'ilk madde' açısından yaptığı açıklama 'heyûlâ' kavramı çerçevesindedir. Heyûlâ da daha çok oluş ve bozuluşa tâbî ilk ortak madde için kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu farklı açıklamaların gerekçesini anlamak için konuyu Aristoteles açısından değerlendirmek yerinde olacaktır. Aristoteles 'taşıyıcı' kavramı için *Fizik* birinci kitapta 'hypokeimenon' kavramını kullanır. *Hypokeimenon* kavramını ayrıca *Oluş ve Bozuluş*'ta 'mutlak oluş'un birleşme ve ayrışmadan değil, bir şeyin değişip 'bu' iken bütünüyle 'şu' olduğunda söz konusu olabileceğinden söz ederken kullanır. Yani 'hypokeimenon' kavramında bir yandan sûrete karşılık gelen diğer yandan ise maddeye karşılık gelen bir anlamın olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla bunlardan birinde bir değişim olduğunda oluş ve bozuluşun gerçekleşeceğini ifade etmektedir.²⁸² Aristoteles 'hypokeimenon' kavramını *Fizik* birinci kitap yedinci kısımda da bu anlamda kullanmıştır. Bu açıdan İbn Bâcce'nin *Kitâbü'n-Nefs*'te 'ilk madde' adına yaptığı açıklamanın Aristoteles'in 'hypokeimenon' kavramına denk geldiğini rahatlıkla ifade edebiliriz. Peki İbn Bâcce'nin *Şerhu's-Simâ*'da yaptığı 'ilk madde' açıklamasının Aristoteles'teki karşılığı

²⁸¹ İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, çev. Burhan Köroğlu, s. 106.

²⁸² Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev, s.23.

nedir? Bu sorunun cevabı kapsamlı olsa da burada kısaca değinmemiz yerinde olacaktır.

Aristoteles'in taşıyıcı unsur için iki kavram kullandığını belirtmemiz gerekir. Bunlardan ilki *Fizik*'te, *Oluş ve Bozuluş*'ta kullandığı 'hypokeimenon' kavramıdır. Bu kavramın daha çok fiziksel anlamda oluşu açıklamak için özellikle madde ve sûtretten her ikisine de karşılık geldiği vurgulanmıştır. Bundan dolayı bu kavram *Fizik*'te ve *Oluş ve Bozuluş*'ta kullanılmıştır. Dolayısıyla İbn Bâcce'nin *Şerhu's-Simâ*'daki taşıyıcı anlamda kullandığı 'ilk madde' Aristoteles'in *Metafizik*'te kullandığı 'dynamis' kavramına karşılık gelmektedir. Çünkü İbn Bâcce taşıyıcı anlamda kullandığı 'ilk madde'yi hareketsiz olması ve birbirini takip eden imkânlarla ilişkilendirmektedir. Aristoteles de *Metafizik Delta* ve *Theta*'da 'dynamis' kavramını 'güç' kavramı bağlamında yani imkân ve hareket açısından kullanmıştır.²⁸³ Dolayısıyla Aristoteles'in *Fizik*'te açıkladığı 'hypokeimenon' ile *Metafizik*'te açıkladığı 'dynamis' kavramlarının karşıladıkları taşıyıcı unsurların aynı olmadığına dikkat edilmelidir. Ancak 'hypokeimenon' kavramının fiziksel oluş açısından değerlendirilmesi bu kavramın metafizik bağlantısı olmadığı anlamına gelmemelidir. Eğer bu kavramı sadece fizik sınırlarında ele alacak olursak varacağımız nokta bir paradoks olacaktır. Dolayısıyla *Metafizik*'te ele alınan 'dynamis' daha genel ve daha kuşatıcıdır.

Bizim çıkarımımıza göre İbn Bâcce de taşıyıcı anlamında 'ilk madde' hakkında açıklama yaparken *Şerhu's-Simâ* birinci kitapta, Aristoteles'in taşıyıcıya karşılık olarak, *Metafizik*'te 'güç' ve imkân anlamında kullandığı 'dynamis' kavramını tercih etmiştir. Yani fizik açısından ele alınan tüm bu aşamalar metafizikten bağımsız değerlendirilmemiştir.

²⁸³ Aristoteles **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, 1019^a15, s.165- 1046^b5 s.273.

SONUÇ

Aristoteles'in fiziğe dair ortaya koyduğu görüş ve ilkeler, XVII. yüzyıla kadar büyük oranda felsefe-bilim sahasını etkisi altında tutmuştur. Orta çağ boyunca özellikle de Arapça ve Latince olarak pekçok yorumcunun Aristoteles'in görüşlerini irdelediği de bilinmektedir. Zira Aristoteles *Fizik*'inin Latinceye aktarımı Arapça versiyonu üzerinden gerçekleşmiştir. Yani *Fizik* IX. ve X. yüzyıllarda Arapçaya çevrilerek Fârâbî, Yahyâ İbn Âdî (ö. 973), İbn es-Samh (ö. 1027), İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi filozoflar tarafından incelenmiş ve üzerine şerhler yazılmıştır. Bu şerhlerin bir kısmı günümüze ulaşmazken, bir kısmınınsa Latince ve İbranice versiyonları günümüze ulaşabilmiştir. *Fizik*'in İshak b. Huneyn (ö. 910) tarafından yapılan Arapça tercümesinin yanı sıra, tarihteki Müslüman ve Hristiyan birçok şârihin görüşüne de yer verilen Latince versiyonunun ise Yanyalı Esad Efendi (ö. 1731) tarafından XVII. yüzyılda Arapçaya tercüme edildiği bilinmektedir. *Fizik* üzerine yazılan şerhlerden biri de Endülüslü filozof İbn Bâcce'ye aittir. Onun fizikteki bazı meselelerde Aristoteles'ten farklı düşüncelere yönelmiş olması, Orta çağ boyunca gerek İslâm gerekse Batı dünyasındaki tartışmaları beslemiştir. Nitekim İbn Bâcce düşünceleriyle İbn Rüşd'e kaynaklık etmiş; İbn Rüşd ise modern felsefenin oluşumuna kadarki süreçte Batı düşüncesinin temellerini atan ve tartışmasız devasa bir etkiye sahip olan en önemli isimdir.

Tezde ulaştığımız sonuçlara dair ilk olarak İbn Bâcce'nin yönteminden söz etmeliyiz. Filozofun ilmî katkı ve tartışmalara yönelik bir şerh metodunun olduğu, kullanmış olduğu zor uslûbundan da anlaşılmaktadır. İbn Bâcce'nin *Şerhu's-Simâ* 'ı birebir Aristoteles'in *Fizik*'ini izlemez, zaman zaman Aristoteles'in kendisinden öncekileri eleştirmek üzere dile getirdiği düşünceleri göz ardı ettiği görülmektedir. Yer yer esere eklemeler yaptığı, örneklerle genişlettiği, tenkitler yönelttiği, eserde geçen özellikle kendi dönemi açısından bir önemi kalmamış olan pre-sokratik filozofların yorumlarına yer vermediği ve metni sadeleştirip Aristoteles'in düşüncelerine odaklandığı görülmektedir. Ancak İbn Bâcce, Aristoteles'in eleştirdiği isimleri zikretmekten kaçınmakla birlikte buna yönelik bir açıklama da yapmamıştır.

İkinci olarak ise Aristoteles'in *Fizik*'e en genel yargıyla yani metafiziğe işaret ederek başlamış olmasına rağmen, İbn Bâcce konuyu daraltarak yani doğrudan fizik meselelerine odaklanarak girişmiştir. Zira metafiziğin konusu *var olmak bakımından varlık olduğu* için Aristoteles'in metafizikte bilmek açısından vurguladığı ilkeler de genel olarak *varlık* çerçevesindedir. Yani tümele dairdir. Fiziğe konu olan varlıkların da hareket ilkesi taşıyor olması, bu varlıkların ilkelerinin *oluş* ile anlaşılabilceğini gösterir ki bunlar ise tikellere dairdir. İbn Bâcce tikel ve tümel ayrımını '*deneyim*' ve '*sanat*' kavramı üzerinden yaparak giriş cümlesinde '*sanat*' kavramı üzerinden *varlık* ve *oluş* yani metafizik ve fizik ayrımını yapmaktadır. Ne var ki böyle bir ayrım Aristoteles'in *Fizik* birinci kitabında mevcut değildir.

Üçünü olarak İbn Bâcce açısından diğerk bir farklılık, '*teorik*' kavramının kullanımıyla kendini gösterir. Klasik felsefede pekçok filozofun olduğu gibi İbn Bâcce'nin felsefesinin de nihai amacı mutluluktur. O, *hareketli* hakkında (*fi'l-Müteharrik*) kaleme aldığı metinde de insanın mutluluğa erişmesi için tam olarak *yetkinleşmesi* gerektiği ve yetkinleşmenin ilk adımının da *teorik* disiplinlerle başladığına dikkat çekerek, filozofun yetkinlik ile teorik disiplinler arasında şöyle bir bağ kurduğu görülür: İnsânî varlık alanındaki '*hareketin*' gerisinde duran aslı nedeni açıklarken, insânî hareketin özelliğini, '**seçmeye dayalı irade**' (*tercîh*) olarak belirtmiş ve özellikle ahlâki ve hukuki sorumlulukların ancak bu nitelikleri taşıyan hareketlerde söz konusu olabileceğinin altını çizmiştir. İbn Bâcce'nin **seçmeye dayalı irade** kavramı, onun 'yetkinliğin ilk adımı olarak teorik disiplinlere' işaret etmesi bakımından bizim için önemli bir hareket noktasıdır. Zira insan motivasyonunu seçmeye dayalı iradeden alır ve böylece insânî davranış, ontik dayanağını düşünme ve onun değişik versiyonlarında bulur. Dolayısıyla İbn Bâcce, düşünceye dayanmayan ve hareketini ondan almayan davranışların hayvanlara özgü davranışlar olduğunu ifade ederek seçmeye dayalı hareketin insana özgü olduğunu vurgulamıştır. **Ne var ki 'seçmeye dayalı hareket' kavramında öne çıkan 'irade'dir. İradenin kaynağı da düşüncedir, düşünmeye nispet edilen disiplin de teorik disiplin olarak tespit edildiği için İbn Bâcce'nin akî yetkinleşmenin ilk aşaması olarak teorik disiplinlere işaret etmesi ve bu açıdan teorik disiplinlere ayrı bir önem atfetmesi anlaşılır bir durumdur. Dolayısıyla İbn Bâcce fi'l-Müteharrik'teki görüşleriyle**

uyumlu bir biçimde *Şerhu's-Simâ*'ya da felsefesinin nihai amacının ilk adımı olarak gördüğü teorik disiplinlere dikkat çekerek başlamıştır.

Son olarak Aristoteles, sisteminde 'asıl anlamda var olan' şeklinde nitelenen varlığı duyusal ve düşünsel olarak iki türe ayırır, birincisi; var olmak için başka bir şeye gereksinim duymayan tek tek var olanlar, ikincisi ise bir şeyin özü veya neliğidir yani onu o şey yapan şeydir. Bunlardan birincisi ontik anlamda asıl var olan, ikincisi ise epistemolojik anlamda asıl var olanıdır. İbn Bâcce bu meseleyi Aristoteles'ten daha derli toplu biçimde, *Fizik I*'in şerhinde, birinci ve ikinci tür araştırma alanlarına ayırarak, ele almıştır. Ancak birinci tür araştırma alanının hem tikellere (oluş bağlamında), hem de tümellere (tanım bağlamında) karşılık geldiğini belirtirek ontoloji ve epistemolojinin iç içe olduğuna dikkat çekmiştir. Zira ontolojiye konu olan nesne ile o nesne hakkında konuşmak veya o nesneye dair tanım yapmak, bu birlikteliği ortaya çıkarmaktadır. Aristoteles'e göre 'var' çok anlamda kullanıldığı için nesnenin neliği ve tanımı, ancak dil aracılığı ile yapılabilmektedir. Hatta o, dilin bu olanaklarıyla kurduğu önermelerin ortaya koyacağı kanıtları, nesneyi açıklamadaki yardımcıları olarak nitelendirmektedir. Dolayısıyla İbn Bâcce bu vurgunun farkında olarak, daha çok metafizik alana konu olan imkân kavramını 'bakır paslanandır' önermesi üzerinden değerlendirerek kavramsal oluş ile konuya açıklık kazandırmak istemiştir.

KAYNAKÇA

Abbès, Makram.

“Le Statut De La Raison Pratique Chez Avempace.” **Arabic Sciences and Philosophy**, 2011: s. 85-109.

Alper, Ömer Mahir.

İbn Tufely'in hayatı ve felsefesi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. 1993.

Altmann, Alexander.

“Bājjā on Man’s Ultimate Felicity.” **Studies in Religious Philosophy and Mysticism** London: Routledge, 1969.

Aristoteles.

İkinci Çözümlemeler. çev. Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Aristoteles.

Organon. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989.

Aristoteles.

Fizik. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Baskı, 2017.

Aristoteles.

Gökyüzü Üzerine. çev. Saffet Babür.
Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018.

Aristoteles.

Nikomakhos'a Etik. çev. Saffet Babür.
Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2021.

Aristoteles.

Kategoriler. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul:
Pinhan Yayıncılık, 2019.

Aristoteles.

Oluş ve Bozuluş. çev. Y. Gurur Sev.
İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

Aristoteles

Metafizik. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul:
Pinhan Yayıncılık, 2015.

Atademir, Hamdi Ragıp.

Aristonun Mantık ve İlim Anlayışı.
Ankara: Ankara Basımevi, 1974.

Aydınlı, Yaşar.

“İbn Bâcce Bibliyografyası.” **Uludağ
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,**
1992: s. 383-396.

Aydınlı Yaşar.

TDV İslâm Ansiklopedisi. 2000.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-bacce>
(erişildi: 08. 11. 2020).

Aydınlı Yaşar.

“İbn Bâcce'nin "Fi'l-Müteharrik" İsimli Risalesi.” **Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, 2002: s. 18-28.

Aydınlı, Yaşar.

“İbn Bâcce'nin Eserleri.” **Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, 1991: s. 203-213.

Barnes, Jonathan.

The Complete Works of Aristotle. Usa: Princeton University Press, Oxford, 1991.

Bıçak, Ayhan.

“Aristoteles'in Pratik Bilim Anlayışı.” **Felsefe Arkivi**, 1997 Sayı;30: s. 179-211.

Bozkurt, Birgül.

“Türkiye’de Endülüs İslam Düşüncesi Alanında Yapılan Çalışmalara Dair Değerlendirmeler ve Öneriler.” **Journal of Islamic Research.**, 2020: s. 234-247.

Cherniss, Harold.

Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy. The John Hopkins Press, 1935.

Çetin Ali ve K z İsmail.

Mantık. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Çevikbaş, Sebahattin.

“Bir Şeyin, Başka Her Şeyden Ayırt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A. Thomas, D. Scotus, Leibniz).” **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2010: s. 1-20.

Çolak Âdem. ve Yıldırım Onur.

“Nevâbitten Muhalefete: Müttevahhid’in Muhalefetinden Erdemli Siyasal Topluma.” **Milel ve Nihal**, 2020: s. 333-359.

Çubukçu, İbrahim Agah.

“İbn Bâcce ve felsefesi.” **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1967: s. 151-154.

Ross, David.

Aristoteles. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.

Denkel, Arda.

İlkçağ'da Doğa Felsefeleri. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2020.

Ece, Muhammet Nasih.

“Aristoteles Ve Fârâbî’nin Kıyas Tanımları Üzerine İbn Bâcce Ve İbn Rüşd’ün Çözümlmeleri.” **Prague Ysu 2019 Congresses. Young Scholars Union**, 2019. 224-235.

Ece, Muhammet Nasih.

İbn Bâcce Mantığı ve Fârâbî Bağlantıları.
İstanbul: Çizgi Kitapevi, 2021.

Fârâbî.

Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-ibâre. Lübnan, 1971.

Evans, Melbourne G.

“Causality and Explanation in the Logic of Aristotle.” **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 19, No. 4 (Jun., 1959): s. 466-485.

Petters, Franco. E.

Antik Yunan Terimleri Sözlüğü. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma, 2004.

Franco, Abel. B.

“Avempace, Projectile Motion, and Impetus Theory”. **Journal of the History of Ideas**, Cilt;64 no:4, 2004: s. 521-546.

Grant, Edward.

“Aristotle, Philoponus, Avempace and Galileo’s Pisan Dynamics.” **Department of History and Philosophy of Science**, 1965, vol 11: no. 2: s. 79-95.

Guerrero, Rafael Ramon.

“Avempace en las obras de santo Tomás de Aquino.” **Anuario Filosófico**, 2014: 55-78.

İbn Bâcce

Kitâbü'n-Nefs. çev. Burhan Köroğlu. İstanbul: Türkiye Yazama Eserler Kurumu, 2019.

İbn Bâcce

Şerhu's-Sima' Aristoteles'in Fizik Şerhi. çev. Cahid Şenel ve Abdussamed Taibi. İstanbul: Dergah Yayınları, 2022.

İbn Bâcce

Tedbîrî'l-mütevahhid, ErdemsizŞehirde Bireyin Felsefi Yetkinliği. çev. İlyas Özdemir. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

İbn Bâcce

Kitabu'n-Nefs Bireysel Özün Keşfi. çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol ve Bayram Tamtürk. İstanbul: Elis Yayınları, 2020.

İbn Bâcce

Tedbiru'l-Mütevahhid. çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol. İstanbul: Elis Yayınları, 2017.

İbn Sînâ,

Mantiğa Giriş. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Jusufo, Nuhman.

İbn Rüşd'ün eğitim felsefesi. Marmara Üniversitesi. SBE, Doktora Tezi, 2002.

Karaelma, Barış.

“Endülüs'te Müzik Hayatı Üzerine Bir İnceleme.” *İSTEM Dergisi*, 2010: s. 29-42.

Karlığa, H. Bekir.

TDV İslâm Ansiklopedisi. 1999.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-rusd--torun#1> (erişildi: 12 11, 2020).

Kaya, Mahmut.

Kindî-Felsefî Risâleler. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Kaya, Mehmet Cüneyt.

Varlık ve İmkân Aristoteles'den İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Kayar, Esmâ.

“Aristoteles'te İlke Sorunu”, **İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü** Yüksek Lisans Tezi. 2011.

Kelikli, Murat.

“Aristoteles Mantığında Orta Terim.” **Çeşm-i Cihan:Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E- Dergisi**, 2018: Cilt:5, Sayı:1, s. 82-93.

Köroğlu, Burhan.

“İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te.” *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* içinde, düzenleyen: M.Cüneyt Kaya, 329-364. İstanbul: **İsam Yayınları**, 2018.

Köroğlu, Burhan.

“İbn Bacce'nin Akli Varlığa Dair Delillerinin Tahlili.” **Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi**, sayı:16 (2009): s. 63-78.

Köroğlu, Burhan.

“İbn Bâcce'nin Aklî Varlığa dair Delillerin Tahlili.” **Kutadgubilig Felsefe- Bilim Araştırmaları**, 2009: 64-77.

Köroğlu, Burhan.

“İbn Bâcce'nin ahlak ve siyaset düşüncesi.» **Divan**, 1996: 45-65.

Köroğlu, Burhan. ve Diğerleri.

Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Endülüs ve Felsefenin İşrakîli (leşmesi)ği. İstanbul: İnsan Yayınevi, 2015.

Kuşlu, Harun.

Naîruddîn Tûsî'de Önermeler Mantiğı.
İstanbul: Klasik, 2016.

Kutluer, İlhan.

İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık.
İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Kutluer, İlhan.

TDV İslâm Ansiklopedisi. 1999.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-tufeyl>
(erişildi: 12 12, 2020).

Lettinck, Paul.

Aristotele's Physcs and Its Reception In The Arabic World. New York: E.J. Brill, 1994.

Lomba, Joaquin.

“Avempace Tratado De La Union Del Intelecto Con El Hombre.” **Anapuel De Estudios Arabes**, 2000: s. 369-391.

Lomba, Joaquin.

“El Lugar Del Intelecto Agente En El Pensamiento De Avempace.” **Revista Espanola De Filosofía Medieval**, 2002: s.33-48.

Lomba, Joaquin.

“La ciencia del alma en IBN Bayya (Avempace).” **Veritas (Porto Alegre)**, 2007: s. 80-90.

Luis, Xavier Lopez-Farjeat.

“Avempace en el De anima de Alberto Magno.” *Topicos*, 2005: s. 171-201.

Masûmi, M. S. H.

“Endülüs'ün Büyük Filozofu İbn Bâcce.” Düzenleyen ve çev. Bayram Tamtürk. **Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, 2020: s. 291-306.

Masûmi, M. Sagir Hasan.

“İbn Bâcce'de Nübüvvet.” çev. Bayram Tamtürk. **Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]**, 2018: s. 337-354.

Masûmi, M. Sagir Hasan.

“Endülüs'ün büyük filozofu İbn Bâcce.” Düzenleyen Bayram Tamtürk. *Mütefekkir*, 2020: 292-306.

Mehmet, Tıraşçı.

“İbn Bâcce ve Mûsikî”. *İSTEM*, 2018: s. 317-327.

Montada, Josep Puig.

“Ensayo sobre el pensamiento de Avempace y su repercusión en Averroes.” *Anaquel de Estudios Arabes VII*, 1996: s. 241-261.

Moody, Ernest A.

“Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment (I).” **Journal of the History of Ideas**, 1951, Apr., 1951, Vol. 12, No. 2: s. 163-193.

Moody, Ernest A.

“Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment (II).” **Journal of the History of Ideas**, Jun., 1951, Vol. 12, No. 3: s. 375-422.

Oliver Leaman.

“İbn Bâcce'nin Toplum ve Felsefeye Bakış Açısı.”. çev. Bayram Tamtürk **Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2019: s. 217-232.

Öner, Necati.

Klasik Mantık. Ankara: Divan Kitap, 2017.

Özcan, Müttalip.

“Aristoteles'in Varlık Görüşü.” **Kaygı**, 2009: s. 113-131.

Özdemir, İlyas.

“Ataraksıa Arayışı Bağlamında İbn Bâcce'nin Yalnız İnsanı ve Stoacı Bilge.” **Düşünme Dergisi**, 2015: s. 21-32.

Özdemir, İlyas.

“İbn Bâcce'de Düşünür Nesneler ile Birleşmenin Basamakları.” **Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, 2018: s. 51-69.

Özdemir İlyas.

“İbn Bâcce'nin Mistik Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme.” **Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2015: s. 179-190.

Özpilavcı, Ferruh.

Ebherî İsâgûcî ve Şerhi. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Paydak, Serkan.

“Bir Senaryo Olarak Filozoflar.” **SineFizoloji Dergisi**, 2019: s. 314-335.

R. G. Collingwood.

Doğa Tasarımı. Çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: İmge Kitapevi, 1999.

Samso, Julio.

“Sobre Ibn Bâyyâ y la astronomía.” 1994: s. 669-681.

Sarı, Mehmet Ali.

TDV İslâm Ansiklopedisi. 2000. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-imam> (erişildi: 01 02, 2021).

Şenel, Cahid.

“İslâm Filozoflarının Haz Ve Elem Anlayışlarının Karşılaştırılması.” İstanbul: **İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü**, *Yüksek Lisans Tezi*. 2005.

Tağman, S. Ertan.

“Bilimsel Açıklamanın Felsefi Temelleri Bağlamında Aristoteles’in Dört Neden Kuramı.” **Dört Öge**, sayı 13, 2018: s. 85-106.

Tamtürk, Bayram.

“Meşşâî Gelenek Ve İbn Bâcce’nin Nefs Anlayışı İnsan Psikolojisi İle İlgili Görüşlerinin “Kitabu’n-Nefs” Bağlamında İncelenmesi.” Çorum, **Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Doktora Tezi. 2020.

Tamtürk, Bayram.

“Sosyal Adalet Bağlamında İbn Bâcce’nin Mütevahhid Figürünün Önemi.” **Türk Medeniyeti**, 2020: s. 51-55.

Toktaş, Fatih.

“İbn Bâcce ve Şiir.” **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2016: s. 53-99.

Uludağ, Süleyman.

TDV İslâm Ansiklopedisi. 1999. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-haldun#1> (erişildi: 01 04, 2021).

Yaltkaya, M. Şerefeddin.

“İbn Bâcce- Avempace.” **Felsefe Arkivi**, 1945: s. 77-98.

Yeşil, Mustafa.

Kategori ve Metafor. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

Yıldız, Mustafa.

“Yalnızlığın felsefesi: İbn Bâcce'de Filozofun yabancılaşması sorunu.” **Endülüs'te Felsefe Din ve Siyaset İlişkisi** içinde, yazar Mustafa Yıldız, s. 58-91. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016.

Yıldırım, Ömer Ali.

“Birey ve Toplumun Gerilimi: Farabi'nin Farklı Olanın Dışlandığı İdeal Toplumundan İbn Bâcce'nin Farklı Olanı Birey Olarak Toplum İçerisinde Tutma Çabasına.” **Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu.** Mardin: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı, 2019. 161-170.

Zahar, Farah Cherif.

“L'éternité Du Mouvement Chez Ibn Bâğğa (Avempace) : De La Définition Générique À La Définition Numérique. Le Commentaire Aux Chapitres 1 Et 2 Du Livre VIII De La Physique.” **Presses Universitaires de France Les Études philosophiques**, 2019: s. 161-216.

Zengin, Betül.

“Din Eğitiminde “Çocuklar İçin Felsefe” Yoluyla Bireysel Yetkinleşme -İbn Bâcce'nin Mütevahhid İnsan Örneği.” **Journal of Islamic Research**, 2019: s. 422-440.

Zimmermann, F. W.

**Al-Farabi's Commentary and Short
Treatise On Aristotle's De
Interpretatione.** New York: The Oxford
University Press, 1981.

