

T.C.
KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE BÖLÜMÜ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

**ARİSTOTELES VE İBN-İ SÎNÂ'DA MADDE(HULE/HEYULA)
ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI**

MERAL UÇAN

EYLÜL – 2024

T.C.
KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE BÖLÜMÜ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

**ARİSTOTELES VE İBN-İ SÎNÂ'DA MADDE(HULE/HEYULA)
ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI**

MERAL UÇAN

Tez Danışmanı

PROF. DR. SADIK TÜRKER

T.C.

KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programı “öğrencisi Meral UÇAN’nın “ Aristoteles ve İbn-i Sina’da Madde(Hule/Heyula) Anlayışlarının Karşılaştırılması” başlıklı tezi 12/09/2024 tarihinde, aşağıdaki jüri tarafından Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca değerlendirilerek, Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu’nun .../.../20... tarih ve ../.. sayılı kararı ile kabul edilmiştir.

Doç.Dr. İskender GÜMÜŞ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Bu tezi okuyarak içerik ve nitelik açısından incelediğimi ve Yüksek Lisans/Doktora derecesi almak için yeterli olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Sadık TÜRKER
Tez Danışmanı

Bu tezi okuyarak içerik ve nitelik açısından incelediğimizi ve Yüksek Lisans/Doktora derecesi almak için yeterli olduğunu onaylıyoruz.

Jüri Üyeleri: *(Birinci sırada Tez Savunma Sınavı başkanı, ikinci sırada tez danışmanı, üçüncü sırada da diğer jüri üyesi yer alır. Yüksek lisans jürisi üç, doktora jürisi 5 kişiden oluşur.)*

Unvan ve İsim	Bağlı Olduğu Kurum	İmza
1. Prof. Dr. Sadık TÜRKER	Kırklareli Üniversitesi	
2. Prof. Dr. Ahmet DAĞ	Bursa Uludağ Üniversitesi	
3. Dr. Öğr. Üyesi Eylem YOLSAL MURTEZA	Kırklareli Üniversitesi	

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde bizzat elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada özgün olmayan tüm kaynaklara eksiksiz atıf yapıldığını, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ediyorum.

Meral UÇAN

(12.09.2024)

ÖZ

ARİSTOTELES VE İBN-İ SİNA'DA MADDE (HULE / HEYULA) ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Uçan, Meral

Yüksek Lisans, Felsefe

Tez yöneticisi: Prof. Dr. Sadık Türker

Eylül 2024

Bu tez, Aristoteles ve İbn Sina'nın madde anlayışlarını karşılaştırmaktadır. Aristoteles, maddeyi değişimin temelinde yatan bir potansiyel olarak görür ve form ile birlikte doğal dünyayı oluşturur. Madde (hule), form (eidos) tarafından biçimlendirildiğinde fiziksel dünyadaki değişim ve sürekliliği açıklar. İbn Sina, Aristoteles'in madde ve form anlayışını İslam felsefesi bağlamında genişleterek bütünleştirir. Ona göre madde, potansiyellik ve form alma kapasitesine sahiptir. Ayrıca, İbn Sina maddeyi varlığın hiyerarşik düzeninin bir parçası olarak görür. İbn Sina, birincil madde ve ikincil madde ayrımı yapar; birincil madde form almaya hazırdır, ikincil madde ise zaten form kazanmış ve daha fazla dönüşüme açıktır. Aristoteles'in ampirik gözlem ve mantıksal kategorizasyon yöntemlerini kullandığı madde anlayışı, İbn Sina tarafından metafizik ve teolojik bir çerçeveye zenginleştirilir. İbn Sina, aktif aklın duyuusal verileri işlemedeki rolünü vurgulayarak, formları duyuusal girdiden soyutlayarak entelektüel bilgiye dönüştürmeyi savunur. Bu süreç, İbn Sina'nın Aristotelesçi ve Neo-Platoncu unsurları İslami bağlamda sentezlediğini gösterir. Tez, Aristoteles ve İbn Sina'nın madde anlayışlarını karşılaştırarak, her iki düşünürün felsefi yaklaşımlarındaki benzerlikleri ve farklılıkları vurgular. Aristoteles'in madde ve form ilişkisine dair dualist ama birbirine bağımlı modeli, İbn Sina tarafından daha geniş bir ontolojik ve teolojik perspektifle ele alınır. Sonuç olarak, bu karşılaştırma, hem Batı hem de İslam felsefesindeki madde kavramlarının evrimini ve etkilerini anlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, İbn-i Sina, Madde, Hilomorfizm, Potansiyellik.

ABSTRACT

COMPARISON OF THE UNDERSTANDINGS OF MATTER (HULE / HEYULA) IN ARISTOTLE AND IBN-I SINA

Uçan, Meral

MA, Philosophy

Thesis manager: Prof. Dr. Sadık Turker

September 2024

This thesis compares Aristotle's and Ibn Sina's understanding of matter. Aristotle sees matter as a potential underlying change and together with form, it constitutes the natural world. When matter (hula) is shaped by form (eidos), it explains change and continuity in the physical world. Ibn Sina expands and integrates Aristotle's understanding of matter and form in the context of Islamic philosophy. According to him, matter has potentiality and the capacity to take form. In addition, Ibn Sina sees matter as part of the hierarchical order of existence. Ibn Sina distinguishes between primary matter and secondary matter; primary matter is ready to take form, while secondary matter has already taken form and is open to further transformation. Aristotle's understanding of matter, which uses empirical observation and logical categorization methods, is enriched by Ibn Sina with a metaphysical and theological framework. Ibn Sina emphasizes the role of the active intellect in processing sensory data and advocates transforming forms into intellectual knowledge by abstracting them from sensory input. This process shows that Ibn Sina synthesized Aristotelian and Neo-Platonic elements in the Islamic context. The thesis compares the understandings of matter of Aristotle and Ibn Sina, highlighting the similarities and differences in the philosophical approaches of both thinkers. Aristotle's dualistic yet interdependent model of the relationship between matter and form is addressed by Ibn Sina in a broader ontological and theological perspective. Consequently, this comparison aims to understand the evolution and influence of the concepts of matter in both Western and Islamic philosophy.

Key Words: Aristotle, Avicenna, Matter, Hylomorphism, Potentiality.

ÖNSÖZ

Ders döneminde felsefi birikimin artmasında katkıda bulunan, tez konumun belirlenmesinde beni aydınlatan, tezin içeriği ile ilgili yardımlarını esirgemeyen, yaptığı eleştiri ve tez içindeki yönlendirmelerle bana desteğini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Sadık TÜRKER'e, tezin sunulması ve savunulmasında eşlik eden, tezin olgunlaşmasını sağlayan Prof. Dr. Ahmet DAĞ ve. Dr. Öğr. Üyesi Eylem YOLSAL MURTEZA hocalarıma teşekkürlerimi ve şükranlarımı sunarım. Ayrıca bana bu yolda eşlik eden ve desteğini esirgemeyen annem Gülizar UÇAN, kardeşim Melike UÇAN ve ablam Mehtap KAPLAN 'a ve manevi desteği ile bana eşlik eden canım arkadaşım ve eşlikçim Yasemin GÜNDOĞDU'ya teşekkür ederim.

Meral UÇAN

12.09.2024

İÇİNDEKİLER

BEYAN.....	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii

GİRİŞ	1
-------------	---

I. HELEN VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE MADDE ANLAYIŞI 3

A. Antik Helen Doğa Felsefesinde Madde Anlayışı	3
B. Antikçağ Doğa Felsefesinde Zaman Kavramı	5
C. İslam Bilginlerine Göre Madde Anlayışı.....	8

II. ARİSTOTELES’İN MADDE ANLAYIŞI..... 11

A. Aristoteles’de Metafizik, Ontoloji ve Varlık Anlayışı	12
B. Aristoteles’in Madde Anlayışı	14
1. İlk Maddenin Zihinsel Varlık Olması.....	15
2. Madde ve Formun Doğası ve Ezeli Olması	17
C. Aristoteles’in Fizik Bağlamında Madde ve Bilgi	19
D. Aristoteles’te Maddenin Önergeler ve Zamansızlık Bağlamında Anlaşılması	21

III. İBN-İ SİNA’NIN MADDE ANLAYIŞI 24

A. İbn-i Sina’nın Ontoloji ve Metafizik Anlayışı.....	24
---	----

B. İbn-i Sina Perspektifinde Hule/Heyula Kavramı	28
1. İbn-i Sina'nın Hule ve Doğa Felsefesindeki Rolü	30
2. İbn-i Sina'da Zihinsel Temsiliyet Bağlamında Zaman-Madde İlgisi	32
 IV. ARİSTOTELES VE İBN-İ SİNA'NIN MADDE ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI	35
A. Temel Kavramların Karşılaştırılması	35
1. Aristoteles'in Varlık Felsefesinde Madde	35
2. Tabiat Felsefesinde Madde	37
3. Madde ve Hareket	39
4. Ruh-Beden İlişkisinde Madde	49
5. Bilgi Teorisinde Madde	53
6. Allah-Âlem İlişkisinde Madde	54
7. Madde ve Form İlişkisi	55
8. Zaman Kavramına Yaklaşımları	61
B. Aristoteles ve İbn Sina'nın Varlık Anlayışlarının Madde Ekseninde Karşılaştırılması.....	63
C. Epistemolojik Yönler	67
1. Bilgi ve Hule/Heyula İlişkisi	67
2. Duyuların Rolü ve Hule-Form İlişkisi	71
 V. ARİSTOTELES'İN VE İBN SİNA'NIN MADDE ANLAYIŞINDA ORTAK NOKTALAR VE BENZERLİKLER	74
A. Doğa Felsefesi Bağlamında Ortak Zemin	75
1. Hilomorfizm Doktrini	75
2. Potansiyellik ve Kuvve	77

3. Nedensellik ve Teleoloji	79
4. Doğa ve İçkin İlkeler	82
5. Deneycilik ve Rasyonalizm	82
6. Metafizik ve Teolojinin Bütünleşmesi.....	85
SONUÇ.....	88
KAYNAKÇA	92

GİRİŞ

Aristoteles ve İbn-i Sina (Avicenna), felsefe ve bilim tarihinde derin izler bırakan iki büyük filozoftur. Antik Helen felsefesinin önde gelen temsilcilerinden biri olan Aristoteles, metafizik, doğa felsefesi ve etik gibi çeşitli alanlara önemli katkılar sunmuştur (Cohen ve Reeve, 2000). Onun madde ve form anlayışları, Batı felsefi düşüncesinin temel yapı taşlarını oluşturur (Shields, 2012). İslam'ın Altın Çağı'nın en önemli filozoflarından biri olan İbn-i Sina ise, Aristoteles'in felsefesini Neo-Platoncu bir perspektifle ele alarak İslam teolojisiyle sentezlemiştir (Al-Rawi ve Al-Hassani, 2002). Her iki filozof da madde kavramı üzerine geliştirdikleri teorilerle tanınır.

Aristoteles'in madde anlayışı, onun fiziksel dünya ve varlık üzerine yazdığı eserlerinde kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır (Polansky, 2007). İbn-i Sina ise Aristoteles'in metafiziğinden ve Neo-Platoncu düşüncelerden etkilenerken, madde, mahiyet ve varlık kavramlarını detaylandığı eserlerinde bu konuları işlemiştir (Porcell, 2008). Bu çalışmanın amacı, Aristoteles ile İbn-i Sina'nın madde anlayışlarını karşılaştırmalı bir perspektiften incelemektir.

Aristoteles ve İbn-i Sina'nın madde teorilerini incelemek, Antik Helen ve İslam felsefesi arasındaki entelektüel alışverişi ve bu fikirlerin tarihsel bağlamını anlamak açısından önemlidir. Felsefi düşüncenin farklı kültürlerde ve dönemlerde nasıl geliştiğine dair somut veriler sunmak, madde kavramının metafizik, ontoloji ve doğa felsefesindeki rolünü derinlemesine anlaşılmasına yardımcı olur. Bu bağlamda, Aristoteles ve İbn-i Sina'nın maddeye dair yaklaşımlarını incelemek, gerçekliğin, maddenin ve değişimin doğasına ilişkin temel sorulara yanıt bulma imkânı sağlar. Ayrıca, metafizik ve epistemoloji alanlarındaki süregelen tartışmalara yeni açılımlar kazandırır.

Aristoteles ve İbn-i Sina'nın madde teorilerinin karşılaştırmalı analizi, kültürler arası diyalogu ve Batı ile İslam felsefesi arasındaki karşılıklı anlayışı teşvik eder (Leaman, 2000). Bu filozofların benzerliklerini ve farklılıklarını vurgulamak, disiplinler arası etkileşimi ve entelektüel çeşitliliği artırır. Ayrıca, Aristoteles ve İbn-i Sina'nın madde anlayışlarının karşılaştırılmasından elde edilen içgörüler, günümüz felsefi söylemi ve bilimsel araştırmalar için önemli sonuçlar doğurur. Onların teorileri, evrenin doğasını kavramsallaştırmak için alternatif çerçeveler sunarak, bilim felsefesi, ontoloji ve kozmolojideki çağdaş tartışmaları etkilemeye devam etmektedir (Benevich, 2020).

Sonuç olarak, bu araştırma, Aristoteles ve İbn-i Sina'nın madde teorilerinin benzerliklerini, farklılıklarını ve sonuçlarını incelemeyi; onların felsefi miraslarının ve çağdaş entelektüel söylemle ilgisinin derinlemesine anlaşılmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Çalışmanın kapsamı neticesinde, çalışmanın birinci bölümünde; helen ve İslam düşüncesinde madde anlayışı ele alınmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde; Aristoteles'in madde anlayışı ele alınmıştır. Çalışmanın üçüncü bölümünde İbn Sina'nın madde anlayışı ele alınmıştır. Çalışmanın dördüncü bölümünde Aristoteles ve İbn Sina'nın madde anlayışlarının karşılaştırılması yapılmıştır. Çalışmanın beşinci ve son bölümünde ise Aristoteles ve İbn Sina'da yer alan ortak noktalar ve benzerlikler yer almaktadır.

I. HELEN VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE MADDE

ANLAYIŞI

A. Antik Helen Doğa Felsefesinde Madde Anlayışı

Antik Helen doğa felsefesinde madde kavramı, fiziksel dünyanın temel bileşenlerini anlamada merkezi bir konuma sahiptir. “Madde” (hule) terimi, evreni oluşturan ve tüm fiziksel olayların temelini oluşturan maddi unsurları ifade eder. Antik filozoflar, özellikle Yunan geleneğine mensup olanlar, maddenin doğası, özellikleri ve ilkelerine ilişkin çeşitli teoriler geliştirmiştir. Bu bağlamda, antikçağ filozoflarının önde gelenlerinden biri olan Aristoteles, eserleriyle maddenin anlaşılmasına önemli katkılarda bulunmuş ve madde kavramını daha derin bir şekilde irdelemiştir. Aristoteles, “Fizik” ve “Metafizik” adlı incelemelerinde, potansiyel ve kuvve kavramlarına dayanan bir madde teorisi önermiştir. Aristoteles’e göre, madde, değişim ve dönüşüm süreciyle gerçekleşen form potansiyeli veya kapasitesidir. Bu anlamda madde, hareketsiz veya pasif bir varlık olarak tanımlanırken, onun potansiyeli, değişim ve dönüşüm süreçlerinde kendini gösterir (Eshenkulova, 2001).

Aristoteles, madde ve formun bileşiminden ilk ortaya çıkan unsurları dört temel elementle (toprak, su, hava ve ateş) açıklamıştır. Bu unsurlar, sıcak ve soğuk, ıslak ve kuru gibi karşıt niteliklerin etkileşimi yoluyla bir durumdan diğerine dönüşerek üretim ve bozulma süreçlerinden geçer. Bu şekilde, madde kavramı sadece fiziksel nesnelerin varlığıyla değil, aynı zamanda bu nesnelerin içindeki dinamik değişim süreçleriyle de ilişkilendirilmiştir (Macauley, 2010). Aristoteles’den önce Empedokles ve Demokritos gibi diğer antik filozoflar da maddenin anlaşılmasına katkıda bulunmuşlardır. Empedokles, tüm maddi formları oluşturan dört “kök” veya element (toprak, su, hava ve ateş) teorisini öne sürerken, Demokritos, atom kavramını, maddenin temel yapı taşlarını oluşturan bölünmez ve yok edilemez parçacıklar olarak ortaya koymuştur (Siegel, 1959; Mansfeld,

2011). Bu farklı yaklaşımlar, antik doğa felsefesinin zenginliğini ve maddenin anlaşılması konusundaki çabaların çeşitliliğini göstermektedir.

Antik doğa felsefesindeki madde kavramı, metafizik, kozmoloji ve bilimsel araştırmalardaki daha sonraki gelişmelerin temelini oluşturmuştur. Fiziksel evrenin yapısını ve dinamiklerini anlamak için bir çerçeve sağlamış ve gerçekliğin doğasına ilişkin daha sonraki felsefi ve bilimsel araştırmalara zemin hazırlamıştır (Grant, 2007). Böylece, antik doğa felsefesindeki madde kavramı, yalnızca felsefi söylemi değil, aynı zamanda metafizik, kozmoloji ve bilimsel araştırmalardaki sonraki gelişmeleri de şekillendiren temel bir ilke olarak hizmet etmiştir. Köklerini Sokrates öncesi filozoflar gibi düşünürlerin araştırmalarından alan ve daha sonra Platon ve Aristoteles gibi isimler tarafından detaylandırılan madde anlayışı, fiziksel evrenin yapısını ve dinamiklerini kavramsallaştırmada merkezi bir rol oynamıştır (Bravo, 2005).

Antik doğa felsefesinin kalbinde, madde ve form arasındaki etkileşim yer almaktadır. Tüm fiziksel varlıkların varlığının ve özelliklerinin altında yatan dinamik ilişki, varlıkların olduğu alt katman veya cismi madde olarak anlaşılan madde, potansiyel ve belirsizlik alanını temsil eder. Form ise maddeye şekil, yapı ve amaç veren, potansiyelini gerçekleştiren ve kendine özgü doğasını tanımlayan düzenleyici ilkeyi veya modeli temsil eder (Eshenkulova, 2001). Bu metafizik çerçevede, madde ve form, gerçekliğin tamamlayıcı ve ayrılmaz yönleri olarak görülür; form, maddeyi canlandıran ve ona anlam veren anlaşılır yapıyı sağlar. Ancak bu madde ve form ikiliğinin ötesinde, varlıkların nihai kaynağı ve temeli olan Tanrı'nın aşkın alemi bulunmaktadır (Şimşek, 2014). Platoncu gelenekte, Tanrı –ya da İyinin Formu- İdealar hiyerarşisinde en yüksek konumu işgal eder ve hayırsever etkisini kozmosa yayar. Mükemmelliğin, birliğin ve mutlak iyiliğin vücut bulmuş hali olarak Tanrı, diğer tüm İdeaların modellendiği nihai arketip veya model olarak hizmet eder. Bu bağlamda, madde ve form, sonsuz varlıklar olarak, Tanrı'nın kurduğu ilahi düzene katılarak, kozmik tasarımın doğasında bulunan uyum ve güzelliği yansıtır (Çağırın, 2020).

Benzer şekilde, Aristoteles'in felsefesinde de Tanrı, evrendeki tüm hareket ve değişimin ilk hareket ettiricisi, hareketsiz hareket ettirici olarak ortaya çıkar. Tüm varlığın nihai nedeni ve kaynağı olan Tanrı, mükemmelliğin ve gerçekliğin zirvesini temsil eder. Bu çerçevede, madde ve form, zatî potansiyelleri ve fiili halleri itibarıyla ilâhî düzene katılmakta, ilâhî aklın rehberliğinde teleolojik amaçlarını gerçekleştirmeye çabalamaktadır (Menn, 2012). Tanrı'yı, tüm varlıkların kaynağı ve zorunlu varlık olarak tanımlayan İbn Sina, O'nu varlık hiyerarşisinin tepesine yerleştirir (De Haan, 2018). İbn Sina'nın bu anlayışı, Aristoteles'in ilk neden kavramını daha da geliştirerek, ilâhî düzenin ve aklın evrendeki işleyişini detaylandırır (Marmura, 2005). Ayrıca, İbn Sina'nın metafizik anlayışı, onun varlık ve mahiyet ayrımı ile madde ve form arasındaki ilişkiyi nasıl ele aldığını gösterir (Özkan, 2018). Bu, İbn Sina'nın Aristotelesçi ve İslami fikirlerin sentezini nasıl gerçekleştirdiğini ortaya koyar (Leaman, 2000).

Sonuç olarak, antik doğa felsefesinde madde, form ve Tanrı arasındaki ilişki, gerçekliğin hem içkin hem de aşkın boyutlarını kapsayan derin bir öneme sahiptir. Madde ve form, fiziksel evrenin yapısını ve dinamiklerini anlamının temelini oluştururken, Tanrı, kozmosa anlam ve önem aşılayarak birlik, düzen ve amacın nihai ilkesi olarak hizmet eder. Bu şekilde, antik doğa felsefesindeki madde kavramı, yalnızca metafizik, kozmoloji ve bilimsel araştırmalardaki daha sonraki gelişmelere zemin hazırlamakla kalmamış, aynı zamanda maddi dünya ile ilahi alem arasındaki ilişkiyi düşünmek için gerçekliğin doğası ve onun içindeki yerimiz için bir çerçeve sunarak, maddesel dünya hakkındaki anlayışımızı zenginleştirmiştir. Bu zenginlik, hem felsefi düşüncenin derinleşmesine hem de bilimsel sorgulamaların ilerlemesine katkıda bulunarak, antikçağdan günümüze kadar uzanan düşünsel bir miras oluşturmuştur.

B. Antikçağ Doğa Felsefesinde Zaman Kavramı

Antik doğa felsefesinde zaman kavramı, değişim, hareket ve oluş süreçleriyle yakından bağlantılı olarak doğal düzenin temel bir yönü olarak ele alınmış ve bu durum, zamanın derin bir araştırma ve spekülasyon

konusu haline gelmesine yol açmıştır. Antik Yunan felsefesi, bu bağlamda, zamanın doğasına ve kozmos çerçevesindeki önemine dair çeşitli teoriler geliştirmiştir. Bu teoriler, zamanın yalnızca bir ölçüm aracı değil, aynı zamanda varoluşun temel bir bileşeni olduğu düşüncesine dayanmaktadır (Craig, 2000).

Zaman kavramına ilişkin öne çıkan bir bakış açısı, antik Yunan filozoflarının, özellikle de Platon ve Aristoteles'in eserlerinde ortaya çıkmıştır. Platon, "Timaeus" diyalogunda zamanı, Demiurge tarafından evrene düzen getirmek için yaratılan kozmik bir çerçeve olarak sunmuştur. Platon'a göre zaman, sonsuzluğun hareketli bir imgesidir ve kozmosun döngüsel süreçlerini yöneten daimi bir harekettir. Bu yaklaşım, zamanın hem varoluşsal hem de ontolojik bir boyutu olduğuna işaret eder ve evrenin düzenini anlamak için bir çerçeve sağlar (Zeyl ve Sattler, 2005; Lazzarini, 2020). Platon'un zaman anlayışı, onun İdealar teorisi ile de yakından ilişkilidir; burada zaman, maddi dünyanın geçiciliğine karşın, İdeaların değişmezliğini ve ebediliğini vurgular.

Aristoteles ise "Fizik" adlı eserinde, zamanı önce ve sonraya göre hareketin ölçüsü olarak kabul ederek, zamanın daha sistematik bir analizini sunmuştur. Aristoteles, zamanı, doğal dünyada meydana gelen olayların ve değişikliklerin ardışıklığına bağlı olan ilişkisel bir kavram olarak kavramsallaştırmıştır. Ona göre, zaman, kozmik düzenin temel bir yönü olarak hizmet eden değişim ve hareket süreçlerinden ayrılmamaktadır. Bu noktada, Aristoteles, zamanın doğasına dair bir empirik yaklaşım sergileyerek, zamanın varlıklarla olan ilişkisi üzerinde durur ve bunu, evrendeki değişimin kaçınılmaz bir unsuru olarak değerlendirir (Roark, 2011; Heinemann, 2016). Aristoteles'in zamanı ilişkisel olarak tanımlaması, zamanın nesnel bir gerçeklikten ziyade, varlıkların etkileşimleri ve hareketleri bağlamında anlaşıldığını ortaya koyar.

Zaman kavramına ilişkin bir diğer etkili bakış açısı, Stoacı felsefe okulundan kaynaklanmaktadır. Elealı Zenon ve Kleanthes gibi Stoacı filozoflar, zamanı sürekli ve bölünmez bir akış; geçmişi, şimdiyi ve geleceği

tek bir anda kapsayan ebedi bir şimdiki zaman olarak tanımlamışlardır. Stoacılara göre, zaman, evrendeki olayların gelişimini yöneten değişmez ve determinist bir güçtür. Bu yaklaşım, zamanın sürekliliğini ve bütünlüğünü vurgulayarak, antik dönemdeki deterministik anlayışın bir yansıması olarak karşımıza çıkar (Hadot, 2002; Johncock, 2020). Stoacılar, zamanın mutlak doğasına vurgu yaparak, insan deneyiminin bu süreklilik içinde nasıl anlam kazanabileceğini araştırmışlardır.

Eski Hint felsefesi, özellikle de Vedantik gelenek, zamanın doğasına dair benzersiz içgörüler sunmaktadır. Hindu kozmolojisinde zaman, “yugalar” olarak bilinen kozmik çağlar biçiminde tezahür eden, döngüsel ve ebedi bir kavram olarak tasavvur edilir. Vedantik felsefeye göre, zaman, evrendeki yaratılış, korunma ve çözülme döngülerini düzenleyen ilahi düzenin (dharma) bir yönüdür. Bu döngüsel anlayış, zamanın doğrusal değil, döngüsel bir yapıya sahip olduğunu ve evrensel düzenin bir parçası olarak işlediğini gösterir (Bronkhorst, 2023). Dolayısıyla, antik Hint felsefesi, zamanın dinamik doğasına dair farklı bir perspektif sunarak, zamanın sadece bir ölçüm aracı değil, aynı zamanda evrenin işleyişindeki ilahi bir düzenin bir yansıması olduğunu savunur.

Genel olarak, antik doğa felsefesindeki zaman kavramı, Platon’un metafizik spekülasyonlarından Aristoteles’in ampirik araştırmalarına ve Stoacıların determinist dünya görüşüne kadar çeşitli perspektifleri kapsamaktadır. Bu felsefi araştırmalar, zamanın doğasına ilişkin düşüncelerin derinleşmesine katkıda bulunmuş ve metafizik, kozmoloji ve bilimsel düşüncedeki daha sonraki gelişmelerin temelini oluşturmuştur. Bu bağlamda, zamanın doğasına ilişkin düşünceler, antik çağdan günümüze kadar uzanan bir düşünsel mirası şekillendirmiştir (Birx, 2009).

Sonuç olarak, antik doğa felsefesinde zaman kavramı, yalnızca fiziksel varlığın ve evrensel düzenin bir ölçüsü olarak değil, aynı zamanda insan deneyiminin anlamı ve kozmik düzenin işleyişi üzerinde derin bir etkiye sahip olmuştur. Bu nedenle, antik düşünürlerin zaman konusundaki tartışmaları, hem varlık anlayışını hem de evrensel düzenin doğasını

anlamamızda önemli bir rol oynamıştır. Zamanın hem içkin hem de aşkın boyutları, varlık ve gerçeklik üzerine daha geniş felsefi sorgulamaların temellerini atmış ve insanın evrendeki yerini düşünme çabalarında merkezi bir tema haline gelmiştir.

C. İslam Bilginlerine Göre Madde Anlayışı

İslam düşünce tarihinde madde kavramı, felsefi ve teolojik boyutlarıyla derinlemesine tartışılan önemli bir konudur. İslam filozofları ve kelamcıları, maddeyi sadece fiziksel bir gerçeklik olarak değil, aynı zamanda varlığın temeli, evrenin yaratılışı ve ilahi irade ile olan ilişkisi açısından da ele almışlardır. Yunan felsefesi etkisi altında şeklenen bu tartışmalar, İslam inançları ve metafizik anlayışları ile harmanlanarak özgün bir madde anlayışının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, madde kavramı, varlık ile yokluk arasındaki ilişkiyi anlamak, cismani âlemin Allah'ın yaratıcı gücü karşısındaki konumunu belirlemek ve evrensel düzeni kavramak açısından kritik bir öneme sahiptir.

İslam düşünürleri, özellikle İbn Sina (Avicenna), Farabi ve Gazali gibi isimler, madde ile form ilişkisini, maddenin yaratılışını ve kozmolojik yapısını detaylı bir şekilde incelemişlerdir. İbn Sina, maddenin potansiyel bir varlık olarak, formun ise bu potansiyeli gerçekleştiren ilahi bir düzenleyici ilke olarak hizmet ettiğini belirtir. Bu, Aristoteles'in hilomorfizm teorisiyle de örtüşen bir yaklaşım olup, madde ve form arasındaki etkileşimi anlamamıza yardımcı olur (Koons, 2014). Aynı zamanda, bu dinamik etkileşim, doğal dünyadaki değişim ve oluş sürecinin anlaşılması için temel bir zemin oluşturur. İslam kelamcıları ise, maddeyi Kur'an ve hadisler ışığında değerlendirerek, maddenin doğası, kökeni ve özellikleri hakkında çeşitli teoriler geliştirmişlerdir. İslam dinine göre, Allah dışında hiçbir şey ezeli değildir. Bu durum, evrenin varlığının Allah tarafından yokluktan yaratılmış olmasını zorunlu kılar. Bu görüş, İslam teolojisinde önemli bir yer tutar ve Allah'ın mutlak kudretini vurgular (Topakkaya ve Karakaya, 2015). Gazali ve İbn Teymiyye gibi ilahiyatçılar, maddenin yoktan yaratıldığını savunarak, onun ilahi iradeye bağımlı

olduğunu ve varlığının Tanrı'nın yaratma eylemine bağlı olduğunu belirtirler (De Cillis, 2013; Elkaisy-Friemuth, 2015).

Gazali'nin görüşü, maddenin Allah'ın iradesine tamamen bağımlı olduğu ve O'nun emirleriyle varlık kazandığını vurgular. Bu yaklaşım, İslam düşüncesinde maddeye dair önemli tartışmaların temelini oluşturur. İbn Teymiyye ise, maddenin sürekli olarak Allah tarafından yenilendiğini ve bu sürekli yaratma eylemiyle varlığını sürdürdüğünü savunur. Bu tür bakış açıları, İslam düşüncesinin zenginliğini ve çok katmanlılığını gözler önüne serer.

Aristoteles'in hilomorfizm teorisi, maddeyi fiziksel varlıkların temelindeki alt katman olarak tasvir ederken, belirli niteliklerden yoksun olan maddenin form tarafından yapılandırılınca kadar potansiyel olarak var olduğunu ifade eder. Bu durum, İslam düşünürleri tarafından da benimsenmiş ve yeniden yorumlanmıştır. İslam ilahiyatçıları, Aristoteles'in madde anlayışını, Tanrı dışındaki maddelerin sonsuzluğu konusunda ortaya çıkan gerilimleri çözmek amacıyla ele almışlardır (Altındal, 2020). İslam teolojisi, Tanrı'nın varlığın tek yaratıcısı olduğunu savunarak, yoktan yaratma doktrinini destekler ve Tanrı'nın mutlak aşkınlığını ve birliğini onaylar. Bu farklılıkları uzlaştırmak için İslam filozofları, Aristotelesçi kavramları İslami bir çerçeve içinde yeniden yorumlamak üzere Yeni-Platoncu mistisizmin unsurlarından yararlanmışlardır (Türker, 2003).

İbn Sina, Aristoteles'in madde ve form kavramlarını İslam teolojisiyle uyumlu hale getirme çabasında önemli katkılarda bulunmuştur. O, maddenin yoktan yaratıldığını kabul etmekle birlikte, maddenin doğasının ve form ile olan ilişkilerinin daha metafiziksel bir çerçevede ele alınması gerektiğini savunur. İbn Sina'ya göre, madde, Allah'ın iradesiyle var olur ve form, maddenin potansiyelini gerçekleştiren ilahi bir düzenleyici ilke olarak işlev görür. Bu durum, İslam filozoflarının Aristoteles'in hilomorfizmini İslam'ın teolojik ilkeleriyle bütünleştirmelerine olanak tanımıştır (Goodman, 1992).

İbn Rüşd (Averroes) ise, Aristoteles'in yorumunu daha doğrudan ve eleştirel bir şekilde ele alarak, İbn Sina'nın metafiziksel yorumlarından farklı bir yol izlemiştir. İbn Rüşd, madde ve formun birlikteliği ve bunların varlık üzerindeki etkileri üzerine yoğunlaşarak, Aristoteles'in düşüncelerini İslam düşünce dünyasına taşımıştır (Davidson, 1992). Bu, hem felsefi hem de teolojik bir tartışma ortamı yaratmış ve farklı görüşlerin bir araya gelmesini sağlamıştır.

Sonuç olarak, İslam filozofları, Aristoteles'in madde anlayışını İslam teolojisiyle uyumlu hale getirme çabasında önemli başarılar elde etmişlerdir. Yeni-Platoncu mistisizmin unsurlarını kullanarak, hem felsefi hem de teolojik bütünlük içinde bir madde anlayışı geliştirmişlerdir. Bu çalışmalar, İslam felsefesinin zengin ve çeşitli yapısını ortaya koymakta ve İslam düşüncesinin Batı felsefesiyle olan entelektüel etkileşimini gözler önüne sermektedir. İslam düşüncesinde madde, sadece fiziksel bir varlık olmanın ötesine geçerek, ilahi iradenin bir yansıması olarak anlam kazanmakta ve bu bağlamda hem felsefi hem de teolojik tartışmaların merkezine yerleşmektedir. Bu çok boyutlu tartışma, zamanla daha da derinleşerek, İslam düşüncesinin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.

II. ARİSTOTELES’İN MADDE ANLAYIŞI

Aristoteles, maddeyi formun gerçekleşmesini sağlayan temel alt katman olarak kavramsallaştırır. Ona göre madde, gerçekleşmeyi bekleyen saf potansiyeldir. Aristoteles, maddeyi, bireysel varlıkların temel bileşeni olarak tanımlar ve maddeden, formların dayatıldığı, henüz gerçekleşmemiş bir potansiyel olarak bahseder.

İbn-i Sina, diğer adıyla Avicenna, kendi felsefi sisteminde maddeye ilişkin farklı bir anlayış sunar. Ona göre madde veya “heyula” (el-gayr), sadece pasif bir potansiyel değil, aynı zamanda oluş sürecinde dinamik, aktif bir role sahiptir. İbn-i Sina'ya göre madde, formların dayatıldığı alt katmandır, ancak aynı zamanda kendine has nitelikleri ve gerçekleşmeye yönelik eğilimleri de bulunmaktadır.

Aristoteles ve İbn-i Sina, metafizik çerçevelerinde maddenin önemini kabul etmelerine rağmen, karakterizasyonları ve onun doğasını anlamaları konusunda farklılık gösterirler. Aristoteles maddeyi eylemsiz bir potansiyel olarak tasvir ederken, İbn-i Sina onun aktif rolünü ve içkin niteliklerini ön plana çıkarır. Bu ayrım, onların felsefi metodolojileri ve ontolojik bakış açılarındaki daha geniş farklılıkları yansıtmaktadır.

Ayrıca, Aristoteles’in biçimin önceliğine yaptığı vurgu ve onun teleolojik dünya görüşü, İbn-i Sina’nın daha dinamik madde anlayışıyla çelişmektedir. İbn-i Sina, Aristotelesçi fikirleri kendi felsefi sistemine dahil ederken, Aristotelesçi, Neo-Platoncu ve İslam düşüncesi de dahil olmak üzere çeşitli etkilerin bir sentezini sunmaktadır.

Aristoteles ve İbn-i Sina’nın madde anlayışlarının karşılaştırmalı analizi, maddenin doğası ve oluş sürecindeki rolü konusunda farklı bakış açılarını ortaya koymaktadır. Aristoteles maddeyi edilgen bir potansiyel olarak düşünürken, İbn-i Sina maddeye aktif nitelikler ve edimselleşmeye yönelik eğilimler atfetmektedir. Bu farklılıklar, Batı ve İslam felsefesi tarihinde

maddenin doğası, nedensellik ve teleolojiye ilişkin daha geniş felsefi tartışmaları yansıtmaktadır.

A. Aristoteles’de Metafizik, Ontoloji ve Varlık Anlayışı

Aristoteles’in metafizik çerçevesi, varlık, öz, töz, neden ve değişim gibi temel ontolojik kavramları derinlemesine inceleyerek, evrenin nihai ilkeleri ve nedenlerine ulaşmayı amaçlayan kapsamlı bir felsefi sistemdir. Bu çerçevede Aristoteles, varlığın çeşitli biçimlerini ve bu biçimlerin ardındaki temel gerçeklikleri keşfetmeye çalışmış; özellikle maddi dünya ile soyut ilkeler arasındaki ilişkileri açıklamaya odaklanmıştır. Aristoteles’in düşüncesi, varlık anlayışının özsel niteliklerini ve nedenlerini kavramaya yönelik bir araştırma olarak Batı felsefesinin temellerinden birini oluşturur (Aristoteles, 2001). Onun metafizik anlayışı, varlıkların ve onların niteliklerinin derinlemesine sorgulanmasını teşvik ederek, filozofların varoluşun doğasını ve insanın evrendeki yerini anlamalarına yardımcı olmuştur.

Aristoteles’in ontolojisi, "Metafizik" adlı eserinde ana hatlarıyla belirtildiği gibi, madde kavramı ve potansiyel ile fiili durum arasındaki ayrım etrafında döner (Aristoteles, 2001). Ona göre cevher, yani töz, varlığın birincil kategorisidir ve hem maddi hem de manevi varlıkları kapsar. Aristoteles, cevheri bağımsız olarak var olan ve bir başkasına yüklemi olmayan şey olarak tanımlar. Bu bağlamda, cevher, en katı biçimde, öncelikle ve en doğru şekilde varlık olarak adlandırılan şeydir (Metin, 2001). Aristoteles’in felsefi terminolojisinde "cevher" ve "töz" terimleri genellikle aynı anlama gelir ve birbirinin yerine kullanılabilir (Ackrill, 1972; Witt, 1989; Studtmann, 2007). Bu, Aristoteles’in varlıkların temel yapı taşlarını ve bağımsız olarak var olabilen şeyleri ifade etme biçimini yansıtır. Aynı zamanda, bu kavramlar, Aristoteles’in ontolojik sistemi içerisinde varlıkların temel bileşenlerini anlamak için bir araç sağlar.

Aristoteles, farklı madde türleri arasında ayrım yapar: birincil maddeler ve ikincil maddeler. Birincil maddeler, belirli insanlar veya hayvanlar gibi bireysel varlıklara atıfta bulunurken, ikincil maddeler, insan veya hayvan

gibi evrensel kategorileri veya türleri belirtir (Mahlan, 2019). Böylece Aristoteles'in ontolojisi, hem özeli hem de evrenseli kapsayarak, varlığın doğasını anlamak için kapsamlı bir çerçeve sağlar. Bu çerçeve, varlıkların kimliğini belirlerken, onların maddenin ve formun etkileşimi ile nasıl ortaya çıktığını da açıklar.

Aristoteles'e göre, metafizik, varlık olarak varlığın incelenmesidir ve gerçekliğin temel ilkelerini ve nedenlerini ortaya çıkarmaya çalışır (Golitsis, 2021). "Metafizik" adlı eserinde, evreni yöneten ilkeleri açıklama konusunda metafiziğin önemini vurgular. Ona göre, nedenlerin sadece tanımlanması yeterli değildir; aynı zamanda akıl yoluyla kavranmaları gerekir. Aristoteles, metafiziğin ampirik alanı aşmamızı ve gerçekliği yöneten evrensel ilkeleri düşünmemizi sağladığını belirtir (Golitsis, 2021). Bu bağlamda, metafizik, maddenin, nedenselliğin ve değişimin doğasını anlamak için bir çerçeve sunar ve felsefenin ve bilimsel araştırmanın diğer dallarına zemin hazırlar.

Bu bağlamda, Aristoteles'in düşüncesi, daha sonraki filozoflar ve teologlar üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Örneğin, Thomas Aquinas, Aristoteles'in Metafizik üzerine yaptığı yorumda, cevher ile iline arasındaki ayrımı vurgulayarak Aristoteles'in ontolojisini daha da açıklar (Wippel, 2017). Aquinas, maddenin kendi başına var olduğu için en yüksek varlık derecesine sahip olduğunu, oysa diğer kategorilerin yalnızca cevher nedeniyle varlığa sahip olduğunu belirtir. Bu, Aquinas'ın felsefi ve teolojik düşüncesinin temel taşlarını oluşturur ve Aristoteles'in ontolojik yapısını Hristiyan teolojisiyle birleştirir.

Aristoteles'in etkisi, İslam felsefesi üzerinde de önemli bir rol oynamıştır. El-Farabi gibi önde gelen İslam filozofları, Aristoteles'in metafizik anlayışını benimseyerek, bu düşünceleri kendi inanç sistemleri ile harmanlamışlardır. El-Farabi, "Mektuplar Kitabı" adlı eserinde Aristoteles'in metafiziğin önemine ilişkin görüşünü yineler. Metafizik, eşyanın ilk sebeplerini ve ilkelerini, aynı zamanda da eşyanın özünü inceleyen bilim olarak tanımlanır (Druart, 2016). Bu çerçevede, El-Farabi,

metafiziğin evrensel ilkeleri keşfetme konusundaki rolünü vurgulayarak, Aristoteles'in madde merkezli ontolojisinin kültürel ve felsefi etkileşimlerdeki yerini pekiştirmiştir.

İslam felsefesinde, Aristoteles'in öğretilerinin yeniden yorumlanması, varlık anlayışının derinleşmesine olanak sağlamıştır. Bu süreçte, İbn Sina gibi filozoflar, Aristoteles'in maddi ve soyut olan arasındaki ilişkiyi İslami perspektif üzerinden ele almışlardır. İbn Sina, maddenin yoktan yaratıldığını ve Tanrı'nın yaratıcı iradesine bağlı olduğunu kabul etmekle birlikte, madde ile form arasındaki ilişkiyi daha metafiziksel bir çerçevede ele almıştır (Afnan, 1958). Bu yaklaşım, İslam düşünürlerinin Aristoteles'in hilomorfizmini İslam'ın teolojik ilkeleriyle bütünleştirmelerine olanak tanımıştır. Bu bağlamda, İbn Sina'nın düşünceleri, hem varlık felsefesi hem de teoloji alanında önemli tartışmalara kapı aralamıştır.

Sonuç olarak, Aristoteles'in madde anlayışı, onun metafizik çerçevesinin temelini oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda İslam felsefesi ve teolojisinde de derin bir yankı bulur. İslam filozofları, Aristoteles'in düşüncelerini kendi inançları ve ontolojik anlayışlarıyla harmanlayarak, madde ve varlık kavramlarına dair zengin ve çok katmanlı bir tartışma ortamı yaratmışlardır. Bu durum, hem Batı felsefesi hem de İslam düşüncesinin zengin ve çeşitli yapısını ortaya koymakta ve iki gelenek arasındaki entelektüel etkileşimi gözler önüne sermektedir. Aristoteles'in madde anlayışının felsefi mirası, günümüzde de devam eden bir tartışma konusudur ve bu tartışmalar, felsefenin ve teolojinin sürekli olarak evrildiği dinamik bir alanı temsil eder.

B. Aristoteles'in Madde Anlayışı

Aristoteles'in madde anlayışı, varlık felsefesinin temel unsurlarından biri olarak, tüm fiziksel nesnelerin oluşum ve değişim süreçlerini açıklayan bir ilke olarak ortaya konmuştur. Ona göre madde, bir şeyin potansiyelini taşıyan ve form ile birleştiğinde gerçekliğe dönüşen ham bir özür. Aristoteles, maddenin sadece varlık için yeterli olmadığını, ancak form ile birlikte anlam kazandığını savunarak, madde ve form arasındaki ilişkiyi metafiziksel düşüncesinin merkezine yerleştirmiştir.

1. İlk Maddenin Zihinsel Varlık Olması

Aristoteles'in ilk madde kavramı, bilimsel düşüncenin temeli olan mantık ilkelerini dışlamadan fizikselliği aşma amacı taşır. Bu ilk madde, genellikle maddenin ötesinde bir alanda var olan ve tüm maddi cisimlerin varlığını aldığı temel bir alt katman olarak anlaşılır. Aristoteles'in düşüncesinde ilk madde, maddi dünyanın ötesinde bir varlık düzlemiyle ilişkilidir ve bu durum, varlık anlayışının derinleşmesine olanak tanır. Thomas Aquinas, Aristoteles'in "Metafizik" eserine ilişkin yorumunda bu fikri genişleterek, ilk maddenin zihinsel bir varlık olduğunu ve bu zihinsel varlığın maddi bir şeyin varlığı olmadığını savunur. Aquinas, Aristoteles'in ilk madde kavramını ele alarak, varlığın nihai temeli olarak soyut kavramlar veya potansiyeller alanında ilk maddenin var olabileceğini düşündürmektedir (Wippel, 2017). Bu yaklaşım, felsefi ve teolojik düşüncelerin kesişim noktalarında, soyut olan ile somut olan arasındaki ilişkiyi derinlemesine sorgulama fırsatı sunar.

Aristoteles, ilk maddeyi belirli niteliklerden yoksun, tamamen potansiyel olan bir varlık olarak tanımlar. Bu ilk madde, form tarafından şekillendirilinceye kadar gerçekleşmemiş bir potansiyel olarak var olur. Bu anlamda, ilk madde fiziksel dünyada değil, zihinsel bir varlık düzleminde bulunur ve tüm maddi formların temelini oluşturur. Aristoteles'in bu anlayışı, varlıkların özünü ve potansiyelini belirleyen bir temel oluşturur. İlk maddenin fiziksel bir gerçeklikten ziyade düşünsel bir yapı olarak değerlendirilmesi, felsefi düşüncede önemli bir dönüşümü temsil eder. Böylece, varlıkların kökeni ve doğası üzerine yapılan tartışmalar, Aristoteles'in ilk madde kavramı etrafında şekillenirken, ontolojik düşüncenin derinleşmesine katkı sağlamıştır.

Aquinas, Aristoteles'in bu kavramını genişleterek, ilk maddenin maddi bir şeyin varlığı olmadığını, aksine zihinsel bir varlık olduğunu vurgular. Bu görüş, ilk maddenin fiziksel bir varlık olmaktan ziyade, soyut potansiyeller ve kavramlar dünyasında bulunduğunu belirtir. Aquinas'ın düşüncesinde, ilk madde, fiziksel dünyanın ötesinde bir varlık olarak ele alındığında, hem

teolojik hem de ontolojik perspektiflerden önemli sonuçlar doğurur. Bu bağlamda, Aristoteles'in ilk madde anlayışı, maddi dünyanın ötesinde, düşünsel ve soyut bir düzlemde var olan temel bir varlık olarak incelenir. Aquinas, bu düşüncüyü Hristiyan teolojisi ile birleştirerek, varlığın tanrısal bir yönü olduğunu da vurgular ve bu durum, varlık ile Tanrı arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye sevk eder.

Bu ontolojik yapı, felsefi düşüncede madde ve form arasındaki etkileşimin daha derin bir anlayışını sağlayarak, insan düşüncesinin ve deneyimin nasıl oluştuğu konusunda zengin tartışmalara yol açar. Örneğin, Aristoteles'in potansiyel ile fiil arasındaki ilişkiyi ele alması, varlıkların gerçekliğini anlamak için gerekli olan temel bir kavram olarak ortaya çıkar. Potansiyel durumlar, bir şeyin olası varoluş biçimlerini temsil ederken, fiil durumları bu potansiyellerin gerçeğe dönüşümünü ifade eder. Bu bağlamda, ilk madde, fiil haline gelme sürecinin başlangıcını temsil eder.

Aristoteles'in düşünceleri, daha sonraki felsefi gelenekler üzerinde de derin bir etki bırakmıştır. Örneğin, İslam felsefesi ve Hristiyan skolastik felsefesi, Aristoteles'in ilk madde anlayışını kendi sistemlerine entegre ederek, bu düşüncelerin derinlemesine incelenmesine olanak sağlamıştır. İbn Sina gibi İslam filozofları, Aristoteles'in ilk madde kavramını, Tanrı'nın varlığı ile birleştirerek, varlık ve yokluk arasındaki ilişkiyi yeniden yorumlamışlardır. Bu durum, felsefi düşüncenin çok katmanlı yapısını ve farklı kültürel geleneklerin birbirine etkisini gözler önüne serer.

Sonuç olarak, Aristoteles'in ilk madde anlayışı, felsefi ve bilimsel düşüncenin evrimine katkıda bulunan temel bir unsurdur. Bu kavram, hem fiziksel dünyanın ötesinde bir varlık olarak ele alınması hem de zihinsel ve soyut potansiyellerle ilişkisi açısından önem taşır. Aquinas'ın Aristoteles'in düşüncelerini genişletmesi, bu kavramın Hristiyan teolojisi ile birleşerek nasıl bir felsefi çerçeve oluşturduğunu gösterir. Böylece, Aristoteles'in ilk madde anlayışı, varlık felsefesinde ve ontolojide derin ve kalıcı bir etki bırakarak, felsefi düşüncenin sürekliliğini ve gelişimini sağlamıştır.

2. Madde ve Formun Doğası ve Ezeli Olması

Aristoteles'in felsefesi, madde ve formun ayrılmazlığını vurgulamakta ve bunları varlığın birbirini tamamlayan iki yönü olarak görmektedir. Bu ikili anlayış, felsefi düşüncenin temellerinden birini oluştururken, maddenin bir şeyin potansiyelini veya imkanını temsil ettiğini, formun ise bu potansiyeli hayata geçirerek ona şekil, yapı ve kimlik kazandırdığını öne sürer. Aristoteles'e göre, bir şeyin var olması için hem maddeye hem de formuna sahip olması gerekir; yani madde ve form, birbirinden ayrı düşünülemez. Madde, form tarafından şekillendirilinceye kadar potansiyel olarak var olurken, form, maddeye anlam ve kimlik kazandırır. Bu bağlamda, Martha Nussbaum, Aristoteles'in bu görüşünü açıklarken, madde ve formun birbirini tamamlayan iki yön olduğunu ve bu anlayışın madde ile formun karşılıklı bağımlılığını vurguladığını belirtmektedir (Nussbaum, 2001).

Aristoteles'in madde ve form anlayışı, varlıkların doğasını anlamak için kritik bir çerçeve sunar. O, maddenin ve formun sonsuzluğunu öne sürer ve bunların bireysel madde örneklerinden bağımsız olarak var olduklarını savunur. Bu yaklaşım, madde ve formun zamansal sınırlamaların ötesinde varlığını sürdürerek kozmosun sürekliliğine ve istikrarına katkıda bulunduğunu ima eder. İbn Rüşd, Aristoteles'in "Metafizik" eseri üzerine yaptığı yorumda, madde ve formun ezeli olduğunu ve tek tek cevherlerin varlığının ötesinde varlığını sürdürdüğünü belirtir (Rushd, 2021). Bu bakış açısı, Aristoteles'in varlık anlayışının kökeninde yatan kozmolojik ilkeleri ortaya koyarak, evrenin başlangıcından itibaren madde ve formun varlığını sürdürdüğünü ve evrensel düzenin temelini oluşturduğunu vurgular. Dolayısıyla, madde ve formun ezeli olduğu düşüncesi, evrenin sürekliliği ve istikrarı açısından büyük önem taşır.

Aristoteles, oluşun dinamik sürecini vurgulayarak maddeyi potansiyel, formu ise gerçek olarak nitelendirir. Madde, potansiyel halinde, form tarafından gerçekleştirilmeyi bekler. Form, maddeye şekil vererek onu fiil haline getirir ve böylece potansiyeli gerçekliğe dönüştürür. Bu süreç, madde ve formun birbirine bağımlı olduğunu ve birlikte çalışarak varlıkları

oluşturduklarını gösterir. Ayn Rand, bu kavramı açıklarken madde ve formun dinamik doğasını ve formun maddede var olan potansiyeli şekillendirme ve gerçekleştirmedeki aktif rolünü vurgular (Rand, 1990). Böylece, Aristoteles'in madde ve form anlayışı, sadece teorik bir çerçeveye sunmakla kalmaz; aynı zamanda, varlıkların doğasına dair derin bir içgörü sağlar.

Aristoteles, maddenin potansiyelini gerçekleştirmede formun rolünü özellikle vurgular. Madde, ham ve farklılaşmamış haliyle, bireysel varlıkları tanımlayan nitelik ve özelliklerden yoksundur. Form ise varlığın tamamlanmasını ve mükemmelliğini temsil eder; maddeye yapı, amaç ve kimlik kazandırarak onu tamamlar. Robert Pasnau, Aristoteles'in bu ayrımını tartışarak, madde ve form arasındaki hiyerarşik ilişkiyi ve formun, maddenin doğasında bulunan potansiyeli tamamlayarak onu mükemmel hale getirdiğini belirtir (Pasnau, 2013). Bu bütüncül bakış açısıyla, Aristoteles'in madde ve form anlayışının derinliği ve karmaşıklığı ortaya çıkmakta ve bunların varlık felsefesinde nasıl bir temel rol oynadığı daha net anlaşılmaktadır.

Aristoteles'in madde ve form anlayışı, daha sonraki felsefi geleneklere de derin bir etki bırakmıştır. Ortaçağ düşünürleri, bu ikili ilişkiyi kendi ontolojik sistemlerine entegre ederek, varlık ve yokluk arasındaki dinamiklerin sorgulanmasına olanak sağlamışlardır. Örneğin, Aquinas, Aristoteles'in bu düşüncelerini Hristiyan teolojisiyle birleştirerek, madde ve formun Tanrı ile olan ilişkisini yeniden şekillendirmiştir. Bu durum, varlık felsefesinin ve teolojinin derinlemesine incelenmesine yol açmış, felsefi tartışmalarda yeni yönelimler doğurmuştur.

Sonuç olarak, Aristoteles'in madde ve form anlayışı, felsefi düşüncenin temel taşlarından birini oluşturarak, varlık ve gerçeklik hakkında derin tartışmalara kapı aralamaktadır. Bu ikili ilişkide madde ve formun birbirini tamamlayıcı rolleri, varlığın doğasını anlamada kritik bir öneme sahiptir. Aristoteles'in bu anlayışı, hem tarihsel hem de çağdaş felsefi düşüncede

kalıcı bir etki bırakarak, düşünürler arasında devam eden tartışmalara zemin hazırlamaktadır.

C. Aristoteles'in Fizik Bağlamında Madde ve Bilgi

Aristoteles'in fiziğinde madde, doğal dünyadaki değişim ve hareketin altında yatan temel alt katman olarak hizmet eder. Bu bağlamda, madde, çeşitli biçim ve dönüşümlerden geçme kapasitesini temsil eden potansiyeli ile karakterize edilir. Aristoteles, fiziksel olguları anlamamanın temelini oluşturan nicelik, nitelik ve madde gibi unsurları tanımlarken, maddenin varlık alanındaki önemini vurgular. Ona göre, madde potansiyeldir; yani olabilecek ama henüz olmayan bir şeydir. Bu anlayış, doğal dünyada gözlemlenen çeşitli formların ve değişikliklerin temeli olarak maddenin nasıl potansiyel barındırdığını ortaya koyar (Charlton, 1983). Dolayısıyla, Aristoteles'in madde anlayışı, evrendeki her şeyin dinamik ve sürekli bir değişim içinde olduğunu ifade eder.

Aristoteles'in asal madde veya ilk madde kavramı, onun kozmolojisinde ve yaratılış anlayışında son derece önemli bir rol oynar. Asal madde, tüm maddi varlıkların varlığını elde ettiği nihai substrat olarak tanımlanır. Bu madde, herhangi bir spesifik form veya belirlenimden yoksun, saf potansiyel ile karakterize edilir. Thomas Aquinas, Aristoteles'in eserleri üzerine yaptığı yorumda, asal maddenin saf potansiyel olduğunu ve herhangi bir özel form veya belirlenimden yoksun olduğunu tartışır. Bu durum, Aristoteles'in kozmolojisinde, tüm maddi varlıkların formun etkisiyle ortaya çıktığı temel bir unsur olarak asal maddenin rolünü pekiştirir (Aquinas, 1968). Asal madde, evrende var olan her şeyin kökenini oluştururken, bu bağlamda varlığın nasıl ortaya çıktığına dair sorulara da yanıt arar.

Hareket ve zaman, Aristoteles'in fiziğinde yakından bağlantılı kavramlardır ve bu kavramlar onun doğal dünyaya ilişkin anlayışını şekillendirir. Aristoteles, hareketi, üzerinde hareketin meydana geldiği madde ile potansiyelin gerçekleşmesi olarak görür. Bu yaklaşım, hareketin doğasını anlamada madde ile olan etkileşimin önemini vurgular. Zaman ise, hareketin ölçüsü olarak kabul edilir ve değişim ile hareketin zamansal yönlerini

anlamak için bir çerçeve sağlar. Martha Nussbaum, Aristoteles'in felsefesini analiz ederken, hareket ve zaman arasındaki bu bağlantıyı vurgular. Aristoteles, hareketi potansiyelliğin gerçekleşmesi olarak ele alırken, zamanı da hareketin ölçüsü olarak tanımlar. Bu, Aristoteles'in madde anlayışının, varlığın doğasıyla iç içe geçmiş dinamik süreçler olarak hareket ve zaman anlayışını nasıl bilgilendirdiğini gösterir (Nussbaum, 2001). Böylece, Aristoteles'in fiziği, evrendeki değişim ve sürekliliği anlamak için gerekli bir temel sağlar.

Aristoteles'in dört neden teorisi, doğal olayların temel ilkelerini anlamak için kapsamlı bir çerçeve sunar ve bu teori, maddenin nedensellikteki rolünü de kapsar. Aristoteles, doğada meydana gelen olayları açıklamak için dört neden tanımlar: maddi neden, biçimsel neden, fiili neden ve nihai neden. Bu bağlamda, madde, Aristoteles'in tanımladığı dört nedenden biridir ve diğerleriyle birlikte, bir olayın nasıl meydana geldiğini açıklamada kritik bir unsur olarak öne çıkar. Alasdair MacIntyre, Aristoteles'in dört neden teorisini incelerken, maddenin doğal olayların açıklanmasında önemli bir unsur olduğunu belirtir. Bu, Aristoteles'in nedensel analizinde maddenin kritik rolünü vurgular; çünkü madde, fiziksel dünyada değişim ve gerçekleşmenin gerçekleşmesi için diğer nedenlerin üzerinde etkili olduğu temel bir katmanı temsil eder (MacIntyre, 2003). Böylece, Aristoteles'in nedensellik anlayışı, madde ile formun dinamik etkileşimlerini daha derin bir şekilde anlamaya olanak tanır.

Bu çerçevede, Aristoteles'in madde ve form arasındaki ilişkiyi, hareket ve zaman ile olan bağlantılarıyla bir arada düşünmek, onun felsefesinde bütünsel bir yaklaşımı ortaya koyar. Madde, formun potansiyelini gerçekleştirmek için bir araç görevi görürken, hareket ve zaman bu sürecin dinamiklerini şekillendirir. Aristoteles'in felsefesi, maddenin sadece bir pasif varlık değil, aksine potansiyeli gerçekleştiren aktif bir unsur olduğunu ortaya koyarak, varlıkların doğası üzerinde derin bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda, Aristoteles'in felsefi düşüncesi, sadece Antik Yunan felsefesi ile sınırlı kalmayıp, zamanla gelişen birçok felsefi akım üzerinde de etkili olmuştur.

Sonuç olarak, Aristoteles'in madde anlayışı, doğanın işleyişini ve varlıkların değişim süreçlerini anlamak için kritik bir çerçeve sunar. Onun dört neden teorisi, maddenin doğal olayların açıklanmasındaki rolünü ve potansiyel ile fiil arasındaki dinamik etkileşimi derinlemesine analiz etme fırsatı tanır. Bu nedenle, Aristoteles'in felsefesi, hem tarihsel hem de çağdaş düşüncede kalıcı bir etki bırakarak, varlık felsefesi üzerine süregelen tartışmalara zemin hazırlamaktadır.

D. Aristoteles'te Maddenin Önergeler ve Zamansızlık Bağlamında Anlaşılması

Aristoteles'te madde, zamansızlık kavramıyla birlikte ele alındığında, potansiyel bir varlık olarak zamanın ötesinde bir nitelik kazanır. Aristoteles'e göre madde, zaman içinde değişime açık olsa da, kendisi doğrudan zamana bağlı değildir; form kazanmasıyla zaman içinde varlık bulur. Bu bağlamda, madde, zamansız bir öz olarak varlığın sürekliliğini ve değişim kapasitesini taşıırken, ancak form kazandığında zamanla ilişki kurar ve bu süreç içinde varlık kazanır. Madde, varlığın başlangıcındaki saf potansiyeli temsil ederken, bu potansiyelin zaman içinde somutlaşması, formun devreye girmesiyle mümkün hale gelir. Dolayısıyla, Aristoteles'in madde anlayışı, zamansız bir gerçeklik ile zamanın geçişi arasındaki karmaşık ilişkiyi sorgular ve bu ilişki, onun felsefi sisteminin merkezinde yer alır.

Aristoteles'in felsefi sistemi, özellikle varsayımsal önermeleri ele alırken zaman üstü bir boyut içerir. Aristoteles, mantıksal eserlerinde varsayımsal önermeleri, önermeler arasındaki koşullu ilişkileri ifade eden ifadeler olarak tartışır. Bu önermeler, zamana ya da belirli koşullara bağlı olmadan mantıksal ilişkilerle ilgili evrensel gerçekleri ifade eder. Örneğin, "Eğer A ise B" şeklindeki bir önerme, A'nın varlığına bağlı olarak B'nin varlığını ifade ederken, bu ilişki zamansal bir bağlamdan bağımsızdır. Bertrand Russell, Aristoteles'in mantığını analiz ederken, varsayımsal önermelerin zaman dışı doğasını vurgular. Russell'a göre, Aristoteles'in varsayımsal önermeleri ele alışı, mantıksal ilişkilerin zamansal kısıtlamalardan bağımsız olarak anlaşılmasını sağlar. Bu durum, Aristoteles'in mantıksal çerçevesinin

zamansal sınırlamaları nasıl aştığını ve mantıksal akıl yürütmenin doğasına dair zamandan bağımsız içgörüler sunduğunu gösterir (Russell, 2009).

Aristotelesçi önermeler, varsayımsal önermeler gibi, zamansal sınırları aşan ebedi bir niteliğe sahiptir. Aristoteles'in felsefi yazıları, farklı zaman ve bağlamlarda geçerli olan evrensel gerçekleri ve ilkeleri ifade eden önermeler içerir. Bu önermeler, Aristoteles'in zaman içinde sabit ve değişmez kalan hakikatin ebedi doğasına olan inancını yansıtır. Dolayısıyla, Aristoteles'in felsefesi, zamanın geçişine tabi olmayan ve her zaman geçerli olan kavramları içermektedir. Mortimer Adler, Aristoteles'in felsefesine ilişkin yorumunda, Aristoteles'in önermelerinin ebedi doğasını tartışır. Adler'e göre, Aristoteles'in önermeleri, değişen koşullar ne olursa olsun geçerliliğini koruyan gerçekliğin doğası hakkındaki ebedi gerçekleri ifade eder. Bu, Aristoteles'in felsefi sisteminin, önermeleri ele alışı da dahil olmak üzere, gerçekliğin ve bilginin doğasına dair kalıcı içgörüler sunduğunu gösterir (Adler, 1997).

Bu açıklamalar, Aristoteles'in düşüncesinin, özellikle varsayımsal önermeleri ve Aristotelesçi önermelerin ebedi doğasını ele alırken, zamansızlığı nasıl kapsadığına dair daha derin bir anlayış sağlar. Aristoteles'in zamansızlık ve madde anlayışı, onun felsefi sisteminin mantık, varlık ve bilgi kavramlarını nasıl şekillendirdiğini göstermektedir. Madde, zamanla ilişkili bir varlık olarak değil, zamandan bağımsız bir potansiyel olarak düşünüldüğünde, varlığın doğasına dair kalıcı sorular ortaya çıkar. Bu bağlamda, Aristoteles'in felsefesi, hem evrensel ilkeleri hem de zamana bağlı değişimleri anlamada derin bir kavrayış sunar.

Sonuç olarak, Aristoteles'in madde anlayışı ve zamansızlık kavramı, onun felsefi düşüncesinin temel taşlarını oluşturur. Madde, zamansız bir gerçeklik olarak, varlığın sürekliliği ve değişim kapasitesini taşıırken, form kazanarak zamanla ilişki kurar. Aristoteles'in varsayımsal önermeleri ise mantıksal ilişkilerin zamansal kısıtlamalardan bağımsız olarak anlaşılmasını sağlarken, bu önermelerin evrenselliği onun düşüncesinin kalıcı doğasını pekiştirir. Bu anlamda, Aristoteles'in felsefi sisteminin derinlikleri, hem mantıksal

yapıların hem de varlık anlayışının zamansız bir boyutta incelenmesine
olanak tanır.

III. İBN-İ SİNA'NIN MADDE ANLAYIŞI

İbn-i Sina (Avicenna), eserleri İslam felsefesi ve ötesi üzerinde derin bir etkiye sahip olan üretken bir filozof ve bilgindir. İbn-i Sina'nın madde kavramı, Aristotelesçi ve Neo-Platoncu fikirlerin İslam düşüncesiyle sentezi olarak anlaşılabilir.

İbn-i Sina, Aristoteles'e benzer bir şekilde, ilk maddenin tüm maddi varlıkların altında yatan nihai dayanak olduğunu savunur. Ona göre asal madde, herhangi bir özel form veya belirlenimden yoksun, saf bir potansiyeldir. Seyyed Hossein Nasr, İslami Kozmolojik Doktrinler adlı kitabında, İbn-i Sina'nın asal madde kavramını tartışır ve asal maddenin saf potansiyelliği ve belirli niteliklerin olmayışı ile karakterize edilen varlığın nihai temeli olduğunu belirtir. Bu, İbn-i Sina'nın madde kavramının, Aristoteles'in tüm maddi varlıkların varlıklarını türettiği temel unsur olarak ilk madde kavramıyla nasıl paralellik gösterdiğini vurgular (Nasr, 1993).

İbn-i Sina'nın metafizik hiyerarşisinde madde, şekle göre ikinci planda yer alır ve filozofun düşüncesi üzerindeki Neo-Platoncu etkileri yansıtır. Ona göre madde pasif ve alıcıdır; formların dayatıldığı alt katman olarak hizmet eder. Majid Fakhry, *İslam Felsefesi Tarihi* adlı kitabında İbn-i Sina'nın madde ve suret hakkındaki hiyerarşik görüşünü şöyle açıklar: İbn-i Sina'nın metafiziğinde madde, varlığın en alt seviyesidir, form ise gerçekliğin ve mükemmelliğin daha yüksek derecelerini temsil eder. Bu, İbn-i Sina'nın madde anlayışının, maddenin formlar veya anlaşılır gerçeklikler alanına göre daha düşük bir ontolojik statüye sahip olduğu Neo-Platoncu ilkelerle nasıl uyumlu olduğunu vurgular (Fakhry, 2004).

A. İbn-i Sina'nın Ontoloji ve Metafizik Anlayışı

İbn-i Sina'nın felsefi çerçevesi, Aristoteles ve Neoplatonizm'in etkilerini sentezleyen, varlık, bilgi ve metafizik üzerine derinlemesine düşünceleri içeren bir yapıyı kapsar. İbn-i Sina, özellikle varlık ve zorunluluk

kavramlarını irdeleyerek, varlıkların zorunlu, mümkün ve imkânsız olarak sınıflandırılmasını yapmış ve metafizik bağlamda Tanrı'yı "zorunlu varlık" olarak tanımlamıştır. Bu tanım, varlığın doğasına dair önemli sorular sormamıza yol açarken, İbn-i Sina'nın felsefesi, İslam dünyasında büyük yankı uyandırmış ve Batı'da da skolastik felsefeyi derinden etkilemiştir. İbn-i Sina'nın düşünceleri, varlık anlayışını, zorunluluk ve nedensellik ile birleştirerek, hem felsefi hem de teolojik tartışmalara zemin hazırlamıştır.

İbn-i Sina'nın ontolojik görüşleri, onun varlık ve kuvve anlayışında derin köklere sahiptir. İbn-i Sina'nın ontolojisinin merkezinde zorunlu varlık (vacib el-vücud) ile mümkün varlık (mümkün el-vücud) arasındaki ayrım yer alır. Zorunlu varlık, kendi kendine var olan ve varlığı için başka hiçbir şeye bağlı olmayan bir varlık olarak tanımlanırken, mümkün varlık, varlığını zorunlu varlığa borçlu olan varlıklardır. İbn-i Sina, kendi kendine var olan bu zorunlu varlığın mevcudiyetini varsayar; bu zorunlu varlık, tüm mümkün varlıkların kaynağıdır ve Tanrı kavramıyla özdeşleştirilir. Böylece, İbn-i Sina'nın felsefi yapısı, varlıkların kökeni üzerine derin bir inceleme sunar ve ontolojik tartışmaları zenginleştirir.

Aristoteles'e göre madde, değişimin temelinde yatan potansiyeldir. Madde, form ile birleşerek varlıkları oluşturur ve değişimin meydana gelmesini sağlar. Zaman, bu hareketin ölçüsüdür ve değişimin zamansal yönlerini anlamamıza yardımcı olur. Aristoteles, madde ve form ilişkisini fiziksel dünyanın temeli olarak görür ve bu ilişkilerle doğal dünyadaki değişimi ve sürekliliği açıklar. İbn-i Sina ise Aristoteles'in madde kavramını İslam felsefesi bağlamında genişleterek kabul eder. Ona göre madde, saf potansiyel olarak var olan ve form alarak belirli varlıklara dönüşen bir temeldir. İbn-i Sina, maddeyi varlıkların oluşumu ve dönüşümünde önemli bir unsur olarak görür ve bu kavramı nedensellik teorisiyle birleştirir. Zorunlu varlık (Tanrı) ile mümkün varlık (maddi dünya) arasındaki etkileşimi madde ve form ilişkisi üzerinden açıklar. Bu şekilde, Aristoteles ve İbn-i Sina'nın madde anlayışları, hem benzerlikler hem de farklılıklar göstererek Batı ve İslam felsefesindeki düşünce sistemlerini zenginleştirir.

İbn-i Sina, "Şifâ" adlı eserinin Metafizik bölümünde, zorunlu varlığı özü itibarıyla var olan ve onun aracılığıyla diğer varlıkların özlerinin bilindiği şey olarak tanımlar. Bu, İbn-i Sina'nın tüm gerçekliğin ve bilginin temeli olarak zorunlu bir varlığı kabul ettiğini gösterir. Zorunlu varlık, varlığını kendi özünden alır ve bu nedenle başka bir şeye bağımlı değildir. Bu kavram, Aristoteles'in "ilk neden" fikrine benzer bir şekilde, tüm varlıkların kaynağı ve nedeni olarak Tanrı'yı işaret eder. Dolayısıyla, İbn-i Sina'nın ontolojik çerçevesi, tüm mümkün varlıkların varlıklarını türettiği nihai hakikat olarak zorunlu varlığın önceliğini vurgular (De Haan, 2018). Bu noktada, İbn-i Sina'nın felsefesi, hem varlığın hem de bilginin doğasını anlamada önemli bir araç sunar.

İbn-i Sina'nın metafizik anlayışı, varlığın, nedenselliğin ve gerçekliğin doğasının geniş kapsamlı bir kavranışını çerçeveler. Onun metafizik sistemindeki esas yaklaşımlardan biri, öz (zât) ile varlık (vücut) arasındaki ayrımdır. İbn-i Sina, Kitab el-Şifâ'da, özü başka herhangi bir şeyden bağımsız olarak kendi başına var olan, varlığı ise özü gerçekleştiren ve onu varlığa getiren şey olarak tanımlar. Bu ayrım, İbn-i Sina'nın varlığın ontolojik önceliğini kabul etmesini yansıtır; burada varlık, özün gerçekleşmesi ve varlıkların nihai aşamadaki gerçekliğidir (Di Vincenzo, 2021). Bu yaklaşım, Aristoteles'in madde-form ayrımına benzer, ancak onu daha da geliştirir ve öz ile varlık arasındaki ilişkiyi daha derinlemesine ele alır. Varlık, İbn-i Sina'ya göre, özün bir dışavurumudur ve bu dışavurum süreci, metafiziksel bir hiyerarşi içinde gerçekleşir. Bu hiyerarşi, zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki ilişkileri derinlemesine anlamamıza yardımcı olur.

Ayrıca, İbn-i Sina'nın metafizik anlayışı, kendi eşsiz varlığına sahip, maddi olmayan bir varlık olarak tasavvur ettiği ruh teorisini de kapsar. "Kitab el-Şifâ"da, ruhun doğasını tartışır ve ruhun, bedenden bağımsız olarak var olan ve kendine özgü bir varlığa sahip olduğunu belirtir. Bu, İbn-i Sina'nın ruhun maddi bedenden farklı ve kendi varlığına sahip olduğu yönündeki ikili görüşünü yansıtır (Alpina, 2021). İbn-i Sina'ya göre, ruh, maddi olmayan bir cevherdir ve bu nedenle bedenin ölümünden sonra da varlığını sürdürür. Bu

görüş, onun metafizik ve ontolojik çerçevesinde ruhun merkezi bir yer tutmasını sağlar. İbn-i Sina'nın ruh anlayışı, hem felsefi hem de teolojik tartışmalara önemli katkılarda bulunur ve ruhun varlığının doğasını sorgulayan birçok düşünceye ilham verir.

İbn-i Sina'nın metafizik anlayışı, aynı zamanda onun nedensellik teorisiyle de yakından bağlantılıdır. Ona göre, her şeyin bir nedeni vardır ve bu nedenler zinciri, nihai olarak zorunlu varlık olan Tanrı'ya kadar uzanır. İbn-i Sina, nedensellik ilkesi ile madde, form, etkin neden ve nihai neden arasındaki ilişkiyi açıklar. Bu bağlamda, madde, varlıkların oluşumuna ve dönüşümüne katkıda bulunan faktörlerden biri olarak anlam kazanır. Varlığın temeli olan madde, form ve etkin sebep gibi diğer nedensel faktörlerle etkileşime girerek dünyada değişim ve gerçekleşme meydana getirir. Oliver Leaman, İbn-i Sina'nın nedensellik teorisini tartışırken, İbn-i Sina'nın metafiziğinde maddenin, değişim ve gerçekleşmeyi meydana getirmek için etkin nedenin hareket ettiği substrat olarak çok önemli bir rol oynadığını belirtir (Leaman, 2000). Bu, İbn-i Sina'nın madde kavramının, onun daha geniş felsefi çerçevesiyle, özellikle de nedensellik ve varlığın doğası anlayışıyla nasıl karmaşık bir şekilde bağlantılı olduğunun altını çizer (Peters, 1988).

Öyleyse genel hatlarıyla denilebilir ki, İbn-i Sina'nın Aristotelesçi, Neo-Platoncu ve İslami fikirlerin sentezi, Orta Çağ felsefesinin entelektüel manzarasını zenginleştirmiş ve bugüne kadarki felsefi araştırmalara ilham vermeye devam etmiştir. İbn-i Sina'nın metafizik ve ontolojik görüşleri, onun zamanında ve sonrasında, Batı ve İslam felsefesi üzerinde derin etkiler bırakmış ve birçok filozofun düşüncelerini şekillendirmiştir. İbn-i Sina'nın düşünceleri, bilginin doğasını, varlığın hiyerarşisini ve ruhun ontolojik durumunu inceleyen felsefi geleneklerde önemli bir referans noktası haline gelmiştir. Bu, onun felsefesinin zaman içinde ve farklı kültürel bağlamlarda nasıl yeniden değerlendirildiğini gösterir.

B. İbn-i Sina Perspektifinde Hule/Heyula Kavramı

İbn-i Sina'nın felsefesi, özellikle hyle (hule) kavramı üzerinden maddenin potansiyel varlık olarak anlaşılmasına dair derin bir perspektif sunar. Bu kavram, Aristoteles'in madde ve form anlayışını geliştirerek İslam felsefesi bağlamında yeniden yorumlamaktadır. Hyle, İbn-i Sina'nın metafizik ve doğa felsefesi içinde, varlığın değişim ve oluş süreçlerinde maddi unsurun, form (suret) ile birleşerek tam bir varlık kazandığı temel bir ilkedir. Bu bağlamda hyle, henüz biçim kazanmamış saf madde olup, form ile birleştiğinde varlık haline gelir. İbn-i Sina, bu süreçte maddenin ve onun potansiyelinin temel işlevini vurgularken, varlık anlayışını da bu kavram üzerinden şekillendirir.

Modern Batı dillerinde "hule," Grekçe "hylé" olarak bilinen ve Arapça'ya "heyûlâ" olarak geçmiş bir terimdir. Aristoteles felsefesinin İslam dünyasına geçişiyle bu terim, İslam düşüncesinde de kullanılmaya başlanmıştır. Hyle, Grekçe'de öncelikle “orman, ağaç” veya “bunlardan çıkarılan ham madde” anlamına gelirken, daha sonra “canlı cisimlerin maddi yapısı” anlamında kullanılmaya başlamıştır. Bu terim, Aristoteles'in “madde-suret” (hylomorphism) teorisine dayanan felsefi bir kavram olarak gelişim göstermiştir. Bu bağlamda, hyle'nin felsefede kazandığı anlam, onun ontolojik ve epistemolojik rollerinin anlaşılmasında kritik bir öneme sahiptir (Karadeniz, 1998: 294).

İbn-i Sina'nın felsefesinde "hule" kavramı, maddenin temel mahiyetini ve potansiyelini ifade eder. O, hule'yi, tüm olası formların temelini oluşturan bir alt katman olarak tanımlar. Hule, özel bir biçim ve nitelikten yoksun olan maddi varlığın en temel hali olarak kabul edilir. İbn-i Sina, "Kitab el-Şifâ" adlı eserinde hule'nin varlığını ve işlevini açıklar: Hule, maddenin en temel ve potansiyel halidir, herhangi bir özel form veya nitelikten bağımsız olarak mevcuttur. Bu tanım, İbn-i Sina'nın maddenin esas özü ve onun potansiyelinin ifadesi olarak hule'ye bakışını vurgular ve felsefesinde maddenin nasıl bir temel oluşturduğunu göstermektedir (Zamaniha, 2019).

İbn-i Sina'nın hule kavramı, Aristoteles'in madde ve form teorisinin bir uzantısı olarak İslam düşüncesinde merkezi bir kavram haline gelir. Hule, maddi varlıkların oluşumunda temel bir yapı sunarken, potansiyel doğasını anlamamıza yardımcı olur. İbn-i Sina'ya göre, hule, maddi varlıkların temelini oluşturan ve onları biçimlendiren potansiyel bir yapıdır. Bu durum, Aristoteles'in varlık anlayışına ve onun madde-form ayırımına dayanan sistemin İbn-i Sina tarafından nasıl geliştirildiğini gösterir.

İbn-i Sina'nın felsefi sisteminde "heyûla" kavramı, hem madde hem de zihinsel imgelerle ilişkilidir. Heyûla, duysal algılar veya hayal gücü yoluyla zihinde oluşan zihinsel temsilleri ifade eder. Bu imgeler, dış dünyadan alınan duysal verilerin zihinde işlenmesi sonucu ortaya çıkar ve zihnin dış dünyayı anlamlandırma sürecinin bir parçasıdır. İbn-i Sina'ya göre, heyûla, duysal algıların zihinde işlenerek zihinsel temsillere dönüştüğü bir süreçtir. Bu süreçte dış dünyadan gelen duysal veriler, zihinsel imgeler halinde yeniden şekillendirilir ve anlamlandırılır. Böylece heyûla, duysal algıların zihinsel temsillere dönüşümünde kritik bir rol oynar ve zihinsel süreçlerde önemli bir yere sahiptir (Ayık, 2009).

İbn-i Sina'nın epistemolojik sisteminde heyûla, zihnin bilişsel işlevleri arasında merkezi bir konumda bulunur. Bu bağlamda, heyûla, duysal verilerin zihinsel imgeler ve temsillere dönüştürülmesi sürecinde aktif bir rol oynar. Duysal algılar, zihinde işlenerek anlamlandırılacak hale gelir. Bu, insanın dış dünyayı algılaması ve anlamlandırması için gereklidir. İbn-i Sina'nın heyûla kavramı, zihnin dış dünyayı anlama ve yorumlama sürecinde potansiyel bir yapı olarak işlev görür (Ayık, 2009; Ahmed, 2016).

İbn-i Sina'nın felsefesi, yalnızca zihinsel imgelerle sınırlı kalmaz; heyûla kavramı, aynı zamanda madde ile de ilişkilidir. Heyûla, madde ile formun birleştiği ve tüm varlıkların temelini oluşturan potansiyel bir yapı olarak değerlendirilir. Bu kavram, maddi varlıkların değişim ve dönüşüm süreçlerini anlamamıza yardımcı olur. Heyûla, maddenin potansiyel doğasını temsil eder ve tüm maddi varlıkların temelini oluşturur. İbn-i Sina'nın bu perspektifi, Aristoteles'in madde ve form teorisinin onun

felsefesi tarafından nasıl yorumlandığını ve geliştirilerek daha derin bir anlayışa dönüştüğünü göstermektedir (Karadeniz, 1998).

Sonuç olarak, İbn-i Sina'nın felsefi sistemindeki hyle ve heyûla kavramları, maddenin potansiyel doğasının ve zihinsel temsillerin anlaşılmasında kritik bir rol oynar. Bu kavramlar, İbn-i Sina'nın doğa felsefesi içindeki merkezi rollerini ve maddenin potansiyel doğasını anlamak için kritik bileşenler olduğunu ortaya koyar. İbn-i Sina'nın felsefesi, bu kavramlar aracılığıyla hem İslam felsefesinde hem de Batı felsefesindeki düşünceleri derinlemesine etkileyen bir miras bırakmıştır. Bu bağlamda, İbn-i Sina'nın felsefesi, varlık, bilgi ve metafizik alanlarındaki düşüncelerini zenginleştirerek, Orta Çağ felsefesinin entelektüel manzarasını şekillendirmiştir.

1. İbn-i Sina'nın Hule ve Doğa Felsefesindeki Rolü

İbn-i Sina'nın doğa felsefesinde hule, maddi dünyadaki değişim ve dönüşüm süreçlerinde merkezi bir role sahiptir. Hule, belirli formların veya konfigürasyonların ortaya çıkabileceği potansiyel bir alan olarak işlev görür ve bu sayede maddi olayların çeşitliliğine katkıda bulunur. İbn-i Sina, hule'nin rolünü vurgularken, onu maddi varlıkların değişiminde ve dönüşümünde potansiyel bir alan olarak tanımlar. Hule, maddi dünyadaki farklı formların gerçekleşmesine izin veren bir yapı sunar; dolayısıyla, maddi değişim ve oluşum dinamikleri içinde hule'nin önemi büyük bir etkiye sahiptir (Hosseinzadeh ve Nassiri-Asl, 2013).

İbn-i Sina'nın doğa felsefesindeki hule kavramı, maddi dünyanın temelini oluşturur ve maddi varlıkların değişim süreçlerinde aktif bir rol oynar. Hule, belirli formların ortaya çıkması için gerekli olan potansiyeli barındırır; bu potansiyel, maddi dünyada gözlemlenen değişim ve dönüşüm süreçlerinde belirgin hale gelir. İbn-i Sina, hule'nin bu potansiyel rolünü açıklarken, maddenin sürekli bir değişim ve dönüşüm süreci içinde olduğunu belirtir. Bu bağlamda, hule, belirli bir biçime dönüşmeden önceki saf maddenin hali olarak düşünülür; dolayısıyla, maddenin dinamik doğasının bir yansımasıdır. İbn-i Sina'nın bu yaklaşımı, hule'nin varlıkların gelişimindeki

önemini açıkça ortaya koyar ve onun doğa felsefesinde nasıl bir temel oluşturduğunu gösterir.

Hule, İbn-i Sina'nın felsefî sisteminde yalnızca maddi varlıkların oluşumu için bir potansiyel alan sunmakla kalmaz; aynı zamanda bu süreçte meydana gelen değişimlerin dinamiklerini de anlamamıza yardımcı olur. İbn-i Sina, hule'nin maddi varlıkların dönüşümündeki rolünü açıklarken, bu süreçlerin sürekli bir etkileşim ve dönüşüm halinde olduğunu vurgular. Maddi varlıkların, hule aracılığıyla form kazandığına ve bu dönüşüm süreçlerinin potansiyel bir alan içinde gerçekleştiğine işaret eder. Bu, hule kavramının İbn-i Sina'nın felsefî çerçevesindeki kritik konumunu pekiştirir ve maddi dünyadaki çeşitliliğin nedenlerini anlamamıza yardımcı olur.

İbn-i Sina'nın hule kavramı, onun daha geniş felsefî çerçevesinde de önemli bir yere sahiptir. Hule, maddi varlıkların sürekli değişim ve dönüşüm süreçlerini açıklar. İbn-i Sina, hule'nin maddi varlıkların doğasında barındırdığı potansiyeli ifade ederken, maddenin sürekli bir gelişim içinde olduğunu belirtir. Bu bağlamda, hule, maddi varlıkların değişim süreçlerinde aktif bir rol oynayan ve bu süreçlerde ortaya çıkan çeşitliliği destekleyen bir kavram olarak değerlendirilebilir. Hule, belirli bir form ve yapı kazanmadığı sürece potansiyel varlık olarak kalır, bu da onun sürekli bir dönüşüm sürecinde bulunduğunu gösterir.

İbn-i Sina'nın felsefesinde hule'nin merkezi rolü, onun doğa felsefesinin temellerinden biri olarak kabul edilmesini sağlar. Hule, maddi varlıkların değişim süreçlerinde aktif bir katılımcı olarak, maddenin potansiyel doğasını ve bunun sonucunda ortaya çıkan çeşitliliği anlamamıza yardımcı olur. Bu süreç, yalnızca maddi varlıkların şekillenmesi ile ilgili değil, aynı zamanda varlığın temel doğasını anlamamız açısından da kritik bir öneme sahiptir. Hule'nin varlığı, maddenin dinamik ve sürekli bir değişim içinde olduğunu ve bu değişimin bir potansiyel alan aracılığıyla gerçekleştiğini gösterir.

Sonuç olarak, İbn-i Sina'nın doğa felsefesinde hule, maddi varlıkların değişim ve dönüşüm süreçlerinde kritik bir role sahiptir. Hule, belirli formların ve yapıların ortaya çıkabileceği potansiyel bir alan olarak işlev görürken, aynı zamanda maddi dünyanın dinamik doğasının bir yansımasıdır. Bu bağlamda, hule'nin varlığı ve rolü, İbn-i Sina'nın felsefi sisteminin merkezine yerleşir ve maddi değişim süreçlerinin derinlemesine anlaşılmasına katkı sağlar. İbn-i Sina'nın bu bakış açısı, hem felsefi düşüncelerini hem de bilimsel anlayışını şekillendiren önemli bir unsurdur ve hule kavramı, İslam felsefesi ve doğa felsefesi alanında önemli bir yer edinmiştir.

2. İbn-i Sina'da Zihinsel Temsiliyet Bağlamında Zaman-Madde İlgisi

İbn-i Sina'nın epistemolojik yaklaşımlarında "zihinsel temsil" ve "hayal gücü" kavramları, bilme ve anlama süreçlerinde merkezi bir rol oynamaktadır. İbn-i Sina, hayal gücünün farklı zihinsel temsil düzeylerindeki kritik konumunu vurgulayarak, bu düzeyler arasında önemli bir ayrım yapar. Şifâ Kitabı'nın metafizik bölümünde, zihinsel temsil ve hayal gücünün mahiyeti üzerine derinlemesine bir inceleme sunar. Ona göre, hayal gücü, ruhun duyuşal algılardan yola çıkarak zihinsel temsiller oluşturmaya ve zihinsel imgeler ile kavramlar yaratmasına olanak tanıyan bir yetidir. Bu bakış açısı, İbn-i Sina'nın hayal gücünü, zihinsel temsillerin üretilmesinde ve anlama sürecinin kolaylaştırılmasında kilit bir bilişsel yeti olarak değerlendirdiğini ortaya koyar (Kemp, 1998; Lizzini, 2018).

Hayal gücünün İbn-i Sina'nın epistemolojisindeki önemi, duyuşal algıların zihinsel temsillere dönüştürülmesi sürecinde ortaya çıkar. Bu süreç, insanın dış dünyayı algılamasını ve anlamlandırmasını sağlar. Hayal gücü, duyuşal algıların zihinsel imgeler ve temsillere dönüşmesinde, zihnin bu imgeleri işleyip anlamlı bilgiye dönüştürmesinde merkezi bir rol oynar. İbn-i Sina, hayal gücünün bu bilişsel işlevini vurgulayarak, zihnin duyuşal verileri işleme ve anlamlandırma yetisini açıklar. Bu bağlamda, hayal gücü, zihinsel temsillerin oluşumunda ve bilgi edinme sürecinde vazgeçilmez bir bileşen olarak değerlendirilmektedir (Ayık, 2009).

Hayal gücünün işlevi, yalnızca duyuşal verilerin işlenmesiyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda zihinsel imgelerin ve kavramların oluşturulmasına da katkıda bulunur. İbn-i Sina, hayal gücünün bu kritik rolünü belirterek, zihnin dış dünyayı anlamlandırma ve bilme sürecinde nasıl bir işlev üstlendiğini pekiştirir. Hayal gücü, zihinsel temsillerin oluşturulması ve bu temsillerin anlama sürecine katkıda bulunması açısından merkezi bir öneme sahiptir (Lizzini, 2018). Dolayısıyla, hayal gücünün işlevi, bilginin edinilmesi ve derinlemesine anlaşılması için gerekli olan bir zemin sağlar.

İbn-i Sina'nın epistemolojik yaklaşımlarında hayal gücünün bu önemi, aynı zamanda onun metafizik görüşleriyle de bağlantılıdır. İbn-i Sina'nın metafiziğe dair görüşlerinde zaman ve madde arasındaki ilişki karmaşık ve birbirine bağlıdır. Filozof, zamanı, maddi olayların varlığı ve dinamikleriyle yakından ilişkili olan kozmosun temel bir yönü olarak görür. Tıbbın Kanunu adlı eserinde, zaman ve madde arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: Zaman, maddi dünyadaki hareket ve değişimin ölçüsüdür ve maddi varlıkların tezahürü ve dönüşümünde çok önemli bir rol oynar. Bu görüş, İbn-i Sina'nın doğal düzenin temel bileşenleri olarak zaman ve madde arasındaki ilişkiye dair bakışının, zamanın maddi olguların ortaya çıktığı ve geliştiği bir çerçeve hüviyeti taşıdığını gösterir (Şimşek, 2007; Hosseinzadeh ve Nassiri-Asl, 2013).

İbn-i Sina'ya göre, zaman, maddi dünyanın dinamiklerini anlamak için temel bir kavramdır. Zaman, maddi varlıkların hareket ve değişim süreçlerinde kritik bir rol oynar ve bu süreçlerin ölçülmesini sağlar. Zaman ve madde arasındaki bu ilişki, İbn-i Sina'nın metafizik ve ontolojik çerçevesinde merkezi bir yer tutar. Bu bağlamda, zaman, maddi dünyadaki olayların düzenlenmesi ve anlaşılması için vazgeçilmez bir bileşen haline gelir. Zaman, maddi varlıkların hareket ve değişim süreçlerinde bir ölçü birimi olarak işlev görür ve bu süreçlerin düzenlenmesine katkıda bulunur (Hosseinzadeh ve Nassiri-Asl, 2013).

Zaman ve madde arasındaki ilişki, İbn-i Sina'nın felsefi sisteminde, maddi dünyadaki olayların dinamiklerinin anlaşılması için merkezi bir konuma

sahiptir. Zaman, maddi varlıkların değişim ve dönüşüm süreçlerinde kritik bir rol oynar; bu süreçlerin düzenlenmesi ve anlaşılması için temel bir çerçeve sağlar. Bu, İbn-i Sina'nın zaman ve madde arasındaki ilişkinin önemine dair görüşlerini ve bu görüşlerin onun metafizik ve ontolojik çerçevesindeki yerini vurgular (Şimşek, 2007).

İbn-i Sina'nın epistemolojik ve metafizik düşünceleri, hayal gücü ve zihinsel temsil kavramlarının ötesinde, bilginin doğası ve insanın dünyayı anlama süreciyle ilgili derin bir anlayış sunar. Zihinsel temsillerin ve hayal gücünün bilgi edinme süreçlerindeki rolü, insanın deneyimlediği gerçekliği anlamlandırmasına olanak tanırken; zamanın, maddi olayların dinamiklerini anlamamızda sağladığı çerçeve, bu bilginin nasıl şekillendiğini gösterir. İbn-i Sina'nın bu iki kavram arasındaki bağlantıyı kurması, onun felsefi sisteminin kapsamını genişletir ve insan bilincinin doğasını derinlemesine inceleme fırsatı sunar. Sonuç olarak, İbn-i Sina'nın epistemolojik ve metafizik görüşleri, hayal gücü ve zihinsel temsilin bilgi edinme süreçlerindeki önemli rolünü bir bütün olarak ortaya koyarak, felsefi düşüncenin derinliklerine inmemizi sağlar.

IV. ARİSTOTELES VE İBN-İ SİNA’NIN MADDE ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

A. Temel Kavramların Karşılaştırılması

Aristoteles ve İbn-i Sina, felsefî sistemlerinde temel kavramlar bakımından birçok ortak noktaya sahip olmakla birlikte, bu kavramları ele alış biçimleri açısından önemli farklılıklar sergilerler. Her iki düşünür de madde, form, varlık ve hareket gibi kavramları ele almış, ancak bu kavramları kendi kültürel ve düşünsel bağlamlarında yeniden yorumlamışlardır. Aristoteles'in madde ve form ilişkisi üzerine geliştirdiği metafizik anlayış, İbn-i Sina tarafından İslam felsefesi çerçevesinde yeniden inşa edilerek, varlık ve bilgi felsefesi üzerinde derinlemesine etkiler yaratmıştır. Bu karşılaştırma, her iki filozofun ontolojik ve epistemolojik yaklaşımlarını anlamak açısından önemli bir zemin sunar.

1. Aristoteles’in Varlık Felsefesinde Madde

Aristoteles'in varlık felsefesi, madde ve form arasındaki ilişkiyi temel alır. "Hule" (ύλη) adını verdiği madde, tüm fiziksel nesnelerin altında yatan pasif prensibi temsil eder. Madde, biçimsiz, belirsiz ve ebediyen mevcut olan potansiyel bir yapıdır. Aristoteles'e göre, madde kendi başına gerçek bir varlık veya belirli bir kimlik taşımaz; ancak bir formun ("morphē," μορφή) dayatılmasıyla belirli bir varlık haline gelir. Örneğin, bronz bir heykel belirli bir nesnenin formuna sahiptir, ancak alttaki bronz malzeme bu formu alan ana maddedir. Aristoteles, Metafizik adlı eserinde, doğal dünyada temel bir değişim ilkesinin olması gerektiğini savunur. Nesneler sürekli dönüşüme uğrar ve bu değişim hiçlikten ya da yokluktan meydana gelemez. İlk madde, bu değişimin temelini, formun gerçekliğine izin veren her zaman mevcut olan potansiyeli sağlar (Aristoteles, 1998).

Aristoteles'e göre madde, değişim ve dönüşüm süreçlerinde potansiyel bir unsur olarak işlev görür. Madde, form tarafından şekillendirilerek belirli bir

varlık haline gelir. Bu süreçte, madde pasif bir unsur iken, form aktif bir ilke olarak maddenin potansiyelini gerçekleştiren bir yapıdır. Bu nedenle, Aristoteles'in madde anlayışı, madde ve formun birbirini tamamlayan unsurlar olarak görüldüğü bir hylomorfik yaklaşımı yansıtır (Shields, 2012).

Aristoteles'ten asırlar sonra yazan İbn-i Sina, madde kavramını temel alır ancak bazı temel ayrımları da ortaya koyar. Aristoteles'in ebedi asli maddesinden farklı olarak, madde için mümkün (mümkün el-vücud) bir varlık öne sürer. Bu, maddenin tek başına zorunlu bir varlığa sahip olmadığı anlamına gelir; maddenin gerçekliği ve varlığı kendisi için olumsuzdur ve biçime bağımlıdır. İbn-i Sina, Şifa Kitabı adlı eserinde, maddenin bir bireyleşme ilkesi değil, bir sınırlama ilkesi olduğunu savunur. Maddi dünyanın çeşitliliğine izin vererek formun saf mükemmelliğini sınırlar (Avicenna, 2005).

İbn-i Sina'nın felsefi sisteminde, madde ve form arasındaki ilişki, Aristoteles'in görüşlerine dayansa da, belirli farklılıklar gösterir. İbn-i Sina, mahiyet (mâhiyye) ile varlık (vücûd) arasında ayrım yapar. Maddenin özü vardır ama var olabilmesi için biçime ihtiyacı vardır. Bu ayrım, İbn-i Sina'nın daha geniş felsefesinde, özellikle de Tanrı ve yaratılış anlayışında hayati önem taşır. Ona göre, madde, form tarafından varlık kazandığında gerçek bir varlık haline gelir. Bu süreçte, madde pasif bir unsur olarak kalırken, form aktif bir ilke olarak maddenin potansiyelini gerçekleştirir (Rustom, 2010; Goodman, 2013).

Aristoteles ve İbn-i Sina'nın varlık felsefesinde maddeye ilişkin farklı görüşleri, onların daha geniş felsefi çerçevelerini yansıtır. Aristoteles'in ebediyen var olan ve biçimden bağımsız olan ana maddesi, daha bağımsız ve kendi kendine yeterli bir maddi dünyaya izin verir. İbn-i Sina'nın varlık için şarta bağlı ve biçime bağlı olan madde kavramı, biçimin ve nihai olarak Tanrı'nın tüm varlıkların kaynağı olduğu daha hiyerarşik bir kuvve görüşünü yansıtır. Maddeye ilişkin bu zıt bakış açılarını anlamak, yüzyıllardır filozofları meşgul eden gerçekliğin, potansiyelliğin ve varlığın doğasına ilişkin temel sorulara ışık tutar (Morewedge, 2015).

Aristoteles, maddeyi değişim ve dönüşüm süreçlerinin temel unsuru olarak görürken, İbn-i Sina, maddeyi formun varlık kazandığı bir potansiyel olarak değerlendirir. Aristoteles'e göre, madde kendi başına var olabilen bir unsur iken, İbn-i Sina'ya göre madde, varlığını formun dayatılmasıyla kazanır. Bu nedenle, Aristoteles'in madde anlayışı, madde ve formun birbirini tamamlayan unsurlar olarak görüldüğü bir hylomorfik yaklaşımı yansıtırken, İbn-i Sina'nın madde anlayışı, madde ve form arasındaki hiyerarşik ilişkiyi vurgular (Davidson, 1992).

2. Tabiat Felsefesinde Madde

Aristoteles'in doğa felsefesinde madde (hule), değişim ve dönüşüm süreçlerinin temelini oluşturan birincil unsur olarak kabul edilir. Aristoteles'e göre madde, biçimsiz ve belirsiz bir yapıdadır; potansiyel olarak var olan her şeyin altında yatan temel prensiptir. Bu anlamda madde, formun (morphē) gerçekliğe dönüşmesine izin veren bir potansiyel yapı sunar. Aristoteles, değişimi, bir şeyin yaratılması veya yok edilmesi değil, potansiyelin gerçekliğe dönüşmesi olarak tanımlar. Örneğin, meşe palamudu, meşe ağacı olma potansiyeline sahiptir ve bu potansiyelin gerçekleşmesiyle doğal bir değişime uğrar (Aristoteles, 1998). Bu durum, maddenin içindeki potansiyelin, belirli koşullar altında belirli bir forma dönüşme yeteneği olduğunu gösterir.

Aristoteles, değişimi dört neden üzerinden açıklar: maddi neden (hule), biçimsel neden (morphē), etkin neden (hareketin nedeni) ve nihai neden (telos, değişimin amacı). Maddi neden, değişimin temelini oluşturan malzemeyi sağlar ve formun bu malzeme üzerindeki etkisini yansıtır. Biçimsel neden, değişimin özgül doğasını belirlerken, etkin neden değişimi başlatan unsuru ifade eder. Nihai neden ise değişimin son durumunu veya amacını temsil eder (Shields, 2012). Bu çerçeve, madde ve form arasındaki dinamik ilişkiyi vurgularken, doğal dünyadaki tüm varlıkların oluşumunu ve değişimini açıklamaktadır. Bu sistemde, madde pasif bir potansiyel olarak kalırken, form ise aktif bir ilke olarak işlev görür. Bu ayrım, Aristoteles'in

doğa felsefesindeki maddenin rolünü anlamak açısından kritik bir öneme sahiptir.

İbn-i Sina, Aristoteles'in madde anlayışını benimsemekle birlikte, kendi felsefi sisteminde bazı önemli farklılıklar ve eklemeler yapar. İbn-i Sina, maddenin potansiyelini şekillendiren göksel kürelerin etkisini doğa felsefesine dahil eder. Gök kürelerinin sürekli hareketleriyle ay altı dünyası (ayın altındaki dünya) üzerinde belirli bir etki yarattığını öne sürer. Bu etki, "feyz" (taşma) olarak adlandırılır ve maddenin potansiyeline etki ederek onun şekil alma kabiliyetini belirler (Avicenna, 2005). İbn-i Sina'nın bu yaklaşımı, Aristoteles'in doğa felsefesine yeni bir boyut ekleyerek maddenin yalnızca pasif bir unsur olmadığını, aynı zamanda dışsal kuvvetlerden etkilenen dinamik bir yapı olduğunu öne sürer.

İbn-i Sina, belirli bir gök küresinin etkisinin, belirli bir madde türünü veya belirli bir bitki ya da hayvanın biçimini daha açık hale getirebileceğini iddia eder. Bu kavram, doğal dünyadaki değişim anlayışına yeni bir katman ekler ve maddenin tamamen pasif olmadığını, dış kuvvetlerden aktif olarak etkilenebileceğini öne sürer (Goodman, 1992). İbn-i Sina'ya göre, göksel kürelerin hareketleri, dünyadaki maddenin potansiyelini şekillendirir ve bu süreç, maddenin form kazanma kapasitesini belirler. Bu anlayış, İbn-i Sina'nın doğa felsefesinde maddenin rolüne dinamik bir boyut kazandırır. Örneğin, bir bitkinin büyümesi ve gelişmesi, hem maddenin içindeki potansiyelin açığa çıkmasıyla hem de gök cisimlerinin etkisiyle şekillenir.

Bu perspektif, Aristoteles'in doğa felsefesini genişleten ve maddenin doğasına ilişkin daha karmaşık bir anlayış sunan bir yaklaşımı yansıtır. İbn-i Sina'nın madde anlayışı, sadece bir potansiyel alan değil, aynı zamanda etkileşim içinde olduğu dışsal koşullarla dinamik bir ilişki içinde olan bir varlık olarak ele alınır. Böylece, doğa felsefesi bağlamında, madde ile form arasındaki ilişki daha karmaşık bir yapıya kavuşur. İbn-i Sina'nın bu görüşleri, sadece fiziksel dünyanın dinamiklerini anlamakla kalmaz, aynı zamanda felsefi düşüncenin genişlemesine ve derinleşmesine de katkı sağlar.

Sonuç olarak, Aristoteles ve İbn-i Sina'nın doğa felsefesi, maddenin doğası, potansiyeli ve form kazanma süreci üzerine derinlemesine düşünmeyi teşvik eder. Bu düşünce yapıları, maddenin sadece pasif bir malzeme değil, aynı zamanda etkileşimde bulunduğu koşullara bağlı olarak şekillenebilen dinamik bir varlık olduğunu anlamamıza olanak tanır. İbn-i Sina'nın göksel etkiler ve feyz kavramı, doğa felsefesi alanında yeni bir perspektif sunarak, değişim ve dönüşüm süreçlerini daha karmaşık ve çok boyutlu bir şekilde incelememizi sağlar. Bu bağlamda, Aristoteles'in temel kavramları üzerine inşa edilen İbn-i Sina'nın felsefesi, hem tarihi hem de felsefi bir derinlik taşır ve doğa felsefesinin anlaşılmasına önemli katkılarda bulunur.

3. Madde ve Hareket

Aristoteles, zaman kavramını hareket ve değişimi temel alarak açıklamaktadır. Dolayısıyla Aristoteles'te zaman düşüncesinin onun hareket ve değişime getirdiği yaklaşıma genel hatlarıyla bağlı kaldığı söylenebilir.

Doğa bir hareket ilkesidir, hareket bilinmediğinde doğa da bilinmez. Aristoteles'e göre hareket sürekli olan şeylerden olup sonsuzluk kavramıyla ilişkilidir. Böylece sürekli olan şey sonsuzca ayrılan şey olmaktadır. Aristoteles'e göre yerden, zamandan ve boşluktan bir hareketin olması mümkün değildir. Çünkü bir nesne ya sadece kuvve halinde ya da hem olanak hem de kuvve halinde var olur. Öte yandan Aristoteles Metafizik eserinin on birinci Kitabında da bazı şeylerin sadece bilfiil (kuvve), bazı şeylerin sadece bilkuvve (olanak), bazı şeylerin ise hem bilfiil hem bilkuvve olarak var olmalarından bahsetmektedir (Aristoteles, 2019). Öte yandan bir hareketin nesnelerin dışında olamayacağını belirten Aristoteles, bu hareketin varlık, nicelik, nitelik ve yer kategorilerinde söz konusu olabileceğini bu kategorilerin dışında bir nesne olması mümkün olmadığından, bir hareketin de mümkün olamayacağını düşünür (Aristoteles, 2017).

Aristoteles, hareketi bir karşıttan diğerine geçiş olarak da kabul etmektedir. Ancak ona göre töz için bir karşıttan diğerine geçiş yoktur. Dolayısıyla töz açısından bir hareket söz konusu olamaz. Töz dışında görelilik, etkinlik ve edilgenlik bakımından da hareket yoktur. Sonuç olarak hareket imkânı için

geriye nitelik, nicelik ve yer kalır. Bu kategoriler içinde ne kadar varlık türü varsa o kadar hareket ve değişim türü vardır. Aristoteles her varlık cinsinde bilkuvve olanla bilfiil arasında olan bir ayrım olduğu için bilkuvve olanın bilkuvve olmak bakımından fiiline hareket adını verdiğini söyler (Aristoteles, 2019). Aristoteles'in hareket hakkındaki bu açıklamasını Ahmet Arslan şöyle yorumlamaktadır:

“Hareket, bilkuvve olanın, bilkuvve olmak bakımından fiilidir ve şeyin spesifik özelliklerinde değil (tunç olmak bakımından tunç) fakat kendisinde tam mükemmelliğini bulacağı formu gerçekleştirmeye kabiliyeti olması bakımından (örneğin bu, hareketli olması bakımından tunç, yani heykel olabilmesi bakımından, heykelin maddesi olabilmesi tunç olacaktır) göz önüne alınması gerekir. Çünkü fiil bildiğimiz gibi ya oluş halinde bulunan şey tarafından ulaşılmış olan mükemmelliktir ve bu şey oluşu esnasında, meydana gelişi esnasında kuvvesini (dynamis) teşkil eden her şeyini terk etmiştir (entellekheia'nın dar anlamı budur) veya - ki bu asıl anlamında fiildir (energeia) - şeyin fiil haline geçişi, forma doğru gidişidir, gelişmesidir ve bu ikinci durumda o mükemmelleşmesini oluşturacağı kuvveden hala unsurlar taşır. İşte o ancak bu son anlamda hareketin kendisidir. Ve hareketin, kuvve olarak gelişmek dışında bir fiili olamaz.” (Aristoteles, 2019).

Aristoteles, bilkuvve olanın fiil haline geçişine ev örneğini vermektedir. Buna göre evin inşa edilebilir olması bilkuvvedir, evin inşa süreci başladığında ev artık bilfiil halindedir. İşte bu süreç, harekettir. Dolayısıyla hareket, fiil olduğu sırada vardır, ne fiilden önce ne de fiilden sonra vardır. Yani ev inşa edilmeden önce ve inşası bittikten sonra bir fiil olmadığı için hareket de yoktur. Yani özetle Aristoteles'e göre bilkuvve var olan bir nesne kendisi, bilfiil sahip olduğu fiili içinde, bizzat kendisi olmak bakımından değil, ama hareket halinde olması bakımından ele alındığı zaman bu varlığın fiili harekettir. Kendisi olmak bakımından deyimini şu anlama gelir: Tunç bilkuvve olarak heykeldir. Hareket halinde olan şey tuncun, tunç olması bakımından veya tunçken fiili değildir. Çünkü tunç olmakla belli bir kuvve

olmak aynı şey değildir. Eğer tunç olmakla belli bir kuvve olmak aynı anlama gelse tuncun fiili hareket olurdu. Bu böyle olsa der Aristoteles: Bir insan hem sağlıklı hem de hasta olurdu, ama gerçekte böyle bir durum yoktur. Dolayısıyla Aristoteles'e göre hareket bilkuvve varlığın bilkuvve olmak bakımından fiil haline gelmesidir (entellekheia) (Aristoteles, 2019). Aristoteles'e göre hareketin gerçekte belirsiz görünmesinin nedeni onu ne bilkuvve varlıkların ne de bilfiil varlıkların içine koymanın mümkün olmamasıdır. Çünkü ne bilkuvve nicelik ne de bilfiil nicelik zorunlu olarak hareket eder. Hareket bir tür fiil olarak görünmektedir ama eksik ve tamamlanmamış bir fiildir. Bunun nedeni hareketin fiili olan bilkuvve olan şeyin eksik ve tamamlanmamış olmasıdır. Bundan dolayı hareketin mahiyetini kavramak zordur. Durum böyle olsa da bu şekildeki hareket mümkün olan bir şeydir.

Hareket, hareket halinde olandadır. Çünkü hareket, hareket ettiricinin fiili sonucunda hareket edenin fiili haline gelmesidir. Ancak hareket ettiricinin fiili, hareket edenin fiilidir. Hareket ettirici hem hareket ettiricinin (kendisinin) hem de hareket edenin fiili olmak zorundadır. Çünkü der Aristoteles: Hareket ettirici bilkuvve olarak göz önüne alındığında hareket ettiren, bilfiil olarak göz önüne alındığında hareket edendir. Hareket ettiricinin fiil haline getirdiği şey hareket edendir. Yani Hareket edeni fiil olma durumuna koyan hareket ettiricidir. Sonuç olarak hem hareket ettiricinin hem de hareket edenin fiili tektir. Hareket ettiricinin ve hareket edenin ilişkileri, bir ile iki sayıları arasındaki aralık gibidir. Bir ile ikinin varlıkları farklı olsa da bunlar arasındaki çıkış ile iniş ölçüsü aynıdır (Aristoteles, 2019).

Aristoteles'e göre değişen şey; ya ilineksel anlamda ya da asıl (mutlak) anlamda değişir. Öte yanından ne ilineksel olarak ne de asıl olarak değiştiği için değişen bir şey vardır. Bu, özü gereği hareket halinde olan şeydir. Hareket ettirici için de aynı anlam söz konusudur. Her harekette yakın hareket ettirici, hareket eden şey ve hareketin kendisinde gerçekleştiği şey yani zaman vardır. Hareketin bir başlangıç noktası ve varış noktası vardır. "Ama formlar, etkilenimler (affections) ve devinen şeylerin kendisine

yöneldikleri yer, hareketsizdirler. Aristoteles dört farklı değişim türü ortaya koymaktadır. Bunlar şöyle sıralanabilir: Değişen şey; bir öznenen başka bir özneye (ya da olumludan olumluya) doğru, bir özne-olmayandan bir özne-olmayana (ya da olumsuzdan olumsuza) doğru, bir öznenen özne-olmayana (ya da olumludan olumsuza) doğru ve bir özne-olmayandan özneye (ya da olumsuzdan olumluya) doğru olan değişimdir (Aristoteles, 2019).

Özne-olmayandan özne-olmayana doğru olan, değişim olmadığından burada zorunlu olarak üç tür değişim vardır. Çünkü burada karşıtlar ve çelişkiler olmadığı için zıtlık da yoktur. Özne-olmayandan özneye olan değişim bir ‘oluş’tur. Oluş; mutlak ve görelî olabilir. Öznenen özne-olmayana doğru olan değişim bir ‘yokoluş’tur (corruption). Buradaki yok oluşta da; mutlak ve görelî olabilir. Oluş ve yok oluş, çelişkiler arasındaki değişimlerdir. Öznenen başka özneye doğru olan değişim ‘karşıtlar’ ve ‘aracı varlıklar’dır. Bu tür değişimler arasında sadece öznenen özneye doğru olan değişim, Hareket’tir. Aristoteles’e göre her hareket bir değişimdir ama her değişim bir hareket değildir. Muttalip Özcan’a göre buradan hareketle Aristoteles felsefesi açısından hareket ile değişim arasındaki esas farkın bir şeyin, bir oluşanın(töz) meydana gelmesiyle bu oluşanın getirdiği değişimler arasındaki fark olduğu söylenebilir (Özcan, 2016).

Aristoteles değişimi ve hareketi bu çerçevede kabul eder. Öte yandan değişimi kabul etmeyen filozoflarla da değişimin kabulü konusunda tartışmaya girer. Bu konuda Elea okuluna mensup iki filozof Parmenides ve Zenon’un yaklaşımları, Aristoteles’in incelemelerine konu olur.

Parmenides, varlığın genel olarak tek, birlik ve sadece şimdiki zamanda olduğunu kabul eder. O varlığın olmadığı, oluşun olduğu ve her şeyin oluş içinde olduğu görüşüne karşı çıkar. Ancak varlığın var olduğu buna karşılık oluşun var olmadığını savunur. Çünkü ona göre oluş mümkün değildir. Parmenides bu görüşü kesin ve bilinçli bir biçimde ortaya atan ilk filozoftur (Arslan, 2020). Varlıkta oluş olmadığı için Parmenis’e göre değişim de yoktur, değişim algısı bir yanılsamadır. Değişim beraberinde çelişkiyi getirir. Çünkü değişim demek; bir şeyin hem olması hem de olmaması

anlamına gelir. Değişen şey sürekli farklı bir şey olacağından onun; bir an önce, şimdi ve sonraki durumunun da farklı olacağı anlamına gelir. Dolayısıyla herhangi bir şey; değiştiğinden zamansal olarak gelecekte şimdiye doğru, şimdiden de geçmiş olmaya doğru geçişi ifade eder. Bir şey zamansal olarak bu şekilde değiştiğinde ve tasarlandığında, ortaya kuvve ve var olma sorunu çıkmaktadır. Şimdi var olan bir şey ‘geçmiş’ olduğunda nereye gitmektedir? Var olmayan bir şey nasıl şimdi var olabilir, nereden gelmektedir? Parmenides’e göre insan dünyayı zamansal bir biçimde açıkladığında kendisiyle çelişir. Şöyle ki değişime dair her konuşma, geçmiş ya da geleceğin hem gerçek hem de gerçek olmayan bir şey olarak düşünüldüğü konuşmalar içerir (Bordon, 2018). Parmenides’e göre var olandan farklı olan, var olmayandır. Var olmayanın ise zaten herhangi bir varlığı yoktur. Dolayısıyla sadece var olan vardır. Sonuç olarak bu yaklaşım da varlığın tek veya bir olduğuna götürür (Arslan, 2020). Varlık ezeli-ebedi ve zaman dışıdır. Aristoteles’e göre ise varlık bir veya tek değildir.

Her şeyin (varlık) ‘bir’ olduğunu söyleyenler (Parmenides) acaba ne kastediyor? Acaba olanlar bir töz mü, nicelikleri mi, nitelikleri mi, ‘her şey’ diye alıyor? Yine acaba ‘her şey’ bir insan, bir tek at, bir tek ruh gibi tek töz olarak mı, yoksa ak, sıcak ya da benzeri bir şey gibi bir tek nitelik olarak mı düşünülüyor? Bunları hepsi birbirinden son derece farklı şeyler, hepsini birlikte savunmak da olanaksız. Hem bir töz hem bir nitelik hem de bir nicelik olacaksa çok sayıda var olan olacak (Aristoteles, 2017).

Nitelik ve niceliklerin yüklendikleri töz ile bunların varlığı farklıdır. Ancak Aristoteles’e göre Parmenides bu gerçeği henüz göremiyordu. Aristoteles, varlıkların nitelik ve nicelik değiştirmelerinin varlığın veya töz’ün değiştiğinin anlamına gelmediğini söylemektedir. Bu türden değişimler töze yüklenirler. Bir nesnenin bu türden değişimleri yeni bir varlığın hiçten meydana geldiği anlamına gelmez. Bu açıdan bakıldığında Immanuel Kant’ın töz düşüncesi Aristoteles’inkine benzemektedir. Ona göre töz değişmez, değişen şey töze yüklenen ilinekler ve özelliklerdir ve doğada tözün nicesi ne artar ne de azalır. Tekrar asıl konuya dönülecek olunursa bunlar tek başına bir varlık veya töz değildirler.

Aristoteles'in Parmedines'e verdiği cevapta dikkat çektiği şey varlığın özü ve varlık derecesiyle ilgilidir. Yani ona göre her şey aynı varlık derecesine sahip değildir. Varlığın en sağlam derecesi ve varlığın kendisi olan şey, tözdür. Örneğın bu töz, bir insan olabilir. Ancak renk gibi bir şeyin varlığı insan varlığı kadar varlıkça sağlam değildir, yani aynı dereceye sahip değildir. Dolayısıyla renk ancak töze yüklenen bir ilinek olabilir. Bu çerçevede Aristoteles, Parmenides'in her şeyin bir veya tek olduğu düşüncesine karşı çıkar. Ancak Parmenides'in düşüncelerinde başka bir konu daha var. Bu da varlığın farklı zamanlardaki kuvve sorunudur. Adrian Bardon bu sorunu şöyle dile getirir:

Ne yazık ki, bu cevabıyla Aristoteles ana noktayı ele almamıştır. Ana sorun, (Aristoteles'in özelliklerdeki değişimi dahil) herhangi türden bir değişimi tanımlarken yeni durumun ortaya çıktığı geleceğın ve/veya geride bıraktığı geçmişin gerçekliğini kabul edip etmediğımızdir. Ancak, gelecek ve geçmiş gerçek olamaz. Diyelim ki oldu, bu durumda onları şimdiden ne ayırt edecektir? Gelecek ve geçmiş gerçek değilse, hiçbir şey gelecek olmaktan şimdi, şimdi olmaktan da geçmiş olmaya geçemez. Geçiş yoksa değişim de yoktur. Değişim yoksa zaman da yoktur. İşte bu Parmenides'in değişim ve zamanın geçişiyle ilgili temel sorunudur ve Aristoteles bu endişeyi giderecek hiçbir şey söylememiştir.” (Bordon, 2018).

Bardon'un da ortaya koyduğu üzere geçmiş ve geleceğın gerçekliği konusunda Aristoteles bir şey söylemez. Ancak şöyle bir yorum yapılabilir: Varlık sürekli olduğuna göre geçmişte, şimdi ve gelecekte de olacaktır. Şimdi gerçek olan şey varlığın var oluşudur. Geçmiş ve gelecek kavramları açısından kuvve, varlığın değişimler ve dönüşümler geçirdiğı ve geçireceğidir. Yani geçmişin ve geleceğın ontolojik gerçeklikleri yoktur. Geçmişte değişen ve gelecekte değişecek olan varlık, mevcut olan varlıktan başka bir varlık değildir. Sürekliliğe sahip bir varlık (töz) kabul edilecekse böyle bir varlık için geçmiş, şimdi ve gelecek gibi zaman kavramlarının bir gerçekliği yoktur. Bu zaman kavramları için kuvve, varlığın değişim ve dönüşümleri açısından vardır.

Zenon’a gelince Aristoteles onu diyalektik diye adlandırdığı bir akıl yürütme usulünün kurucusu olarak takdim eder. Zenon hareketin varlığını kabul etmez. Ve o, bu düşüncesini mekân üzerinden kanıtlamaya çalışır. İlk olarak ona göre mesafeler sonsuzca bölünebilir bir niteliğe sahiptir. Hareket yoktur, eğer hareket olursa hareket eden bir şey, sona ulaşmadan önce gittiği yolun ortasına ulaşmak zorunda kalırdı (Dürüşken, 2016). Zenon’nun hareket ve çokluğun varlığına karşı geliştirdiği birçok ‘paradoks’u vardır. Bu paradoksların en önemlileri; “ikilikparadoksu”, “Aşıl ve Kaplumbağa” ile “ok paradoksu”dur.

İlk olarak ikilik paradoksu ele alınacak olunursa, Bir kişinin -Ahmet- okula doğru gideceği varsayılın. Ahmet’in okula ulaşabilmesi için okula kadar olan uzaklığın önce yarısını kat etmesi gerekir. Ahmet kalan yolun yarısını kat ettiğinde yine kalan yolun yarısını kat etmesi gerekir. Okula olan uzaklık bu şekilde kat edilmeye çalışıldığında ve sürekli kalan yolun yarısı da kat edilmesi gerekeceği için sonsuz sayıda sonlu uzaklığın kat edilmesi gerekir. Dolayısıyla bu uzaklık sonlu bir zamanda bitmeyecektir. Ve Ahmet hiçbir zaman okula ulaşamayacaktır. Ama günlük deneyimlerden Ahmet’in okula ulaşılacağı bilinir. Bu yüzden bu akıl yürütme bir paradokstur. Aristoteles’e göre Zenon’un sonsuz şeylere gitmenin ya da sonsuz şeylerin her birinin sınırlı zaman içinde bitişmesinin olası olmadığı yollu savı yanlışlık taşıyor. Aristoteles’e göre büyüklük ve zaman gibi sürekli şeyler iki anlamda yani bölme ve uçları açısından sonsuzdur. Nicelik olarak sonsuz olan nesnelerin sınırlı bir zaman içinde bitmesi mümkün değildir. Ama bölme açısından sonsuz olan nesneler için sınırlı bir zaman içinde bitmesi mümkündür. Zaman bu şekilde yani bölme açısından sonsuzdur. Dolayısıyla sınırlı olan içinde değil sonsuz olan içinde sonsuza gitmek mümkün olabilir. Ne sınırlı bir zamanda sonsuz olana gidilebilir ne de sonsuz olan bir zamanda sınırlı olana gidilebilir. Dolayısıyla Aristoteles’e göre eğer zaman sonsuzsa büyüklük de sonsuz olacaktır; büyüklük sonsuzsa zaman da sonsuz olacaktır (Aristoteles, 2017). Ahmet Arslan’a göre bu cevap şüphesiz doğrudur; ama bizi fazla ileri götürmez. Arslan’a göre çünkü buradaki güçlük sonsuz bir dizinin (progression) sonlu bir büyüklükle ilişkisinde yatmaktadır (Arslan,

2020). Demek istenen şey matematiksel olarak şöyle ifade edilebilir: $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + \dots$ dizisi 1' yakınsar ama hiçbir zaman 1'i aşamaz.

Aşil ve kaplumbağa örneğine gelince; ikisi bir koşu yarışına gireceklerdir. Aşil bu yarışta kaplumbağadan daha hızlı koşmaktadır. Kaplumbağa yarışa Aşil'den bir metre önden başladığını ve yarış yolunun da on metre olduğunu varsayalım. Burada da ikilik paradoksuna benzer olarak Aşil'in kaplumbağaya ulaşabilmesi için önce aradaki bir metreyi koşması gerekir. Aşil bir M koştuğunda kaplumbağa da 10 cm ilerlemiş olsun. Aşil bu 10 cm'yi de koştuğunda kaplumbağa yine 1 cm ilerde olacaktır. Aşil sürekli aradaki mesafeyi kapatmak için her biri sonlu zaman ama sonsuz küçük büyüklüklerden oluşan bir diziyi aşması gerekir. Dolayısıyla Aşil kaplumbağayı hiçbir zaman geçemeyecektir. Ama Arslan'ın belirttiği gibi gözleme dayanan tespitle mantıksal düşünce başka şeylerdir. Ona göre burada önemli olan şey hareketin mantıksal düşünce bakımından imkânsız olduğunu kabul etmektir. Eğer mantıksal olarak hareketin imkânı kabul edilirse aşil kaplumbağayı geçemez Ama günlük deneyimden dolayı Aşil'in kaplumbağayı geçeceği bilinir. Dolayısıyla bu da ikilik gibi, bir paradokstur. Aristoteles'e göre buradaki yanlışlık temelde ikilik paradoksuyla aynıdır, ama ikilik paradoksundaki kalan uzunluğun ikiye bölünmesi açısından ondan farklıdır. Buradaki sorun hızlı olanın yavaşla yetişememesidir. Aristoteles'e göre çözüm ikilik paradoksuyla aynıdır. Arkada koşanın önde koşana yetişilemeyeceği kabulü yanlıştır. Çünkü önde koşana önde koştuğu sürece yetişilmez. Ancak yine de sınırlı bir uzunluğun geçilmesi kabul ediliyorsa yetişilebilir (Aristoteles, 2017).

Soyut matematiksel dünyanın varsayımsal kuralları fiziksel gerçekliğin fiili kurallarıyla karıştırılmamalıdır. ...Aristoteles, Zenon'un paradokslarının zamanı (soyut bir birim sistemi olan), değişimle (zaman birimleriyle ölçülebilen gerçek bir fenomen olan) karıştırılmasından kaynaklandığı sonucuna varır. Aristoteles bu sahte paradoksların, sadece kendi zaman çözümlenmesinin doğru olduğuna işaret ettiğini ima eder. Dolayısıyla; zaman bir sayı doğrusu gibi potansiyel olarak sonsuz bir şekilde noktalara bölünebilirken maddi bir nesne ise bu şekilde sonsuz sayıda bölünemez.

Aristoteles, tartışmaya Zenon'un ok paradoksu üzerinden devam eder. Yaydan çıkan bir ok düşünelim. Bu okun zaman içinde her bir anda belli bir konumu olacaktır. Bu ok her bir anda bir zaman içinde olurken aynı zamanda kendi boyutuna eşit bir mekânı da işgal edecektir. Buradaki an'ın bir ölçüsü yoktur ve sıfır olarak kabul edilir. Ölçüsü sıfır olan bir zaman aralığında hareket yoktur. Ok bir an'da sadece kendi boyutunda bir mekânı işgal edebildiği için durur, yani hareketsiz kabul edilir. Ok'un hareketsiz olduğu bütün durumlar ve an'lar bir araya getirilse bile sonuç yine hareketsizlik olacaktır. Dolayısıyla hem an'ın ölçüsünün sıfır olması hem de ok'un sadece kendi boyutunda bir mekânı işgal edebildiği için hareket yoktur, dolayısıyla zaman da yoktur. Çünkü mekânda durgun olabilen bir cismin önce ve sonra hali olmadığı için (geçiş olmadığı için) değişim ve hareket sadece bir yanılsama olur. Aristoteles şu şekilde demektedir:

“Zenon yanlış akıl yürütüyor: diyor ki, bir nesne (kendine) eşit yerde olduğu sürece durmaktaysa, yer değiştiren nesne de her zaman ‘an’ içindeyse, uçmakta (yer değiştiren) olan ok devinimsizdir. Oysa bu yanlış, çünkü zaman bölünemeyen ‘an’lardan bir araya geliyor değil; nasıl ki, başka hiçbir büyüklük (bölünemeyen) parçalardan oluşmaz.” (Aristoteles, 2017).

Yani an sürekli bölünebildiği için ok, kendi boyuna eşit bir mekânı işgal etse bile durgun bir halde olmayacaktır. Bu konuda Arslan ise hareket eden bir cismin, tasarlanması mümkün olan en küçük zaman birimlerinde dahi tek bir mekân parçasını işgal etmediğini söylemektedir. Ona göre bir cisim daima mekânın bir parçasından başka bir parçasına geçiş halindedir.

Aristoteles, hareket ve değişimi temel olarak töze dayandırarak ve belli varlık kategorileri üzerinden ortaya koyar. Hareket ve değişim töze yüklenen nitelik, nicelik ve yer ilinekleri için vardır. Töz ise değişmezdir. Töz ve töze yüklenen bütün ilinekler bir zaman içindedir. Daha sonra ise Aristoteles oluşu ve hareketi kabul etmeyen Parmenides ve Zenon tezlerini çürütmeye çalışır. Buna göre varlığın olduğunu ancak hareket ve değişimin

var olmadığını, bunun var kabul edilmesi halinde varlık konusunda çelişkiye düşeceğini söyleyen Parmenides'e karşı Aristoteles şöyle der:

“Parmenides'in böyle düşünmesinin nedeni bütün var olanları aynı dereceye sahip olduğunu söylemesidir. Yani o, töz ve töze yüklenen ilinek ayrımını yapmaz. Bu yüzden de Parmenides bütün varlıkları bir veya tek olarak görür. Öte yandan Zenon farklı bir şekilde hareketi kabul etmez ve bunu mekânın aşılması üzerinden ürettiği çeşitli paradokslarla ortaya koyar. Buna göre mesafelerin tümünün aşılabilmesi için bu mesafelerin önce yarısının aşılması gerekir. Mesafeler sonsuzca bölünebilen bir şey olduğu için bir mesafenin tümünün sınırlı bir zamanda aşılması mümkün değildir. Aristoteles'in bu düşünceye cevabı ise Zenon'un soyut mantıksal süreçlerle somut değişimlerdeki süreçleri birbirine karıştırdığıdır.”
(Aristoteles, 1998; Avicenna, 2005).

Hem Aristoteles hem de İbn-i Sina, maddeyi doğası gereği harekete bağlı olarak görmüşlerdir. Aristoteles'e göre hareket, maddenin doğasında bulunan potansiyelin gerçekleşmesidir. Maddenin içinde form gerçekleştiğinde değişim meydana gelir ve bu gerçekleşme bir çeşit hareket gerektirir. İbn-i Sina bu bağlantıyı kabul ederken, maddenin potansiyelini ve onun değişime uğrama yeteneğini etkilemede göksel hareketin rolünü vurgular (Aristoteles, 1998; Avicenna, 2005).

Aristoteles ve İbn-i Sina'nın doğa felsefesinde madde hakkındaki görüşleri, onların doğal dünyaya dair daha geniş perspektiflerini yansıtır. Aristoteles, maddeyi formun gerçekleşmesiyle yönlendirilen değişimin temelini sağlayan pasif bir alt katman olarak görürken, İbn-i Sina, dış kuvvetler ile maddenin doğuştan gelen potansiyeli arasında daha dinamik bir etkileşim olduğunu öne süren göksel etki kavramını ekler. Bu yaklaşımlar, maddenin sadece pasif bir potansiyel değil, aynı zamanda dış etkilerle şekillenebilen aktif bir unsur olduğunu gösterir (AbuSehly, 2017; Ghaffari ve ark., 2022).

4. Ruh-Beden İlişkisinde Madde

İnsanlık tarihinde ruh konusunun etkisi ve önemi, onu felsefi ve fikir akımlarının konusu hâline getirmiştir. Aristoteles felsefesinde de ruh konusuna büyük önem verilir. Aristoteles, ruh üzerine düşüncelerini yansıtan ve üç bölümden oluşan *Ruh Üzerine* adlı özel bir kitap yazmıştır. Aynı konuyu başka bir kitabı olan *Parva Naturalia*'da da ele alır. *Nikomakhos*'a Etik adlı kitabında ve diğer eserlerinde de birçok paragrafta ruh konusuna odaklanır. Aristoteles, her kitabında olduğu gibi *Ruh Üzerine*'nin de ilk bölümünde antik çağ filozoflarının görüşlerini tartışmaktadır. Bu tartışmalarda özellikle Demokritos, Empedokles ve Pythagoras'ın görüşlerine yer vermektedir. Bununla birlikte Demokritos'un atomistik görüşünü, Empedokles'in materyalist çoğulcu görüşünü ve Pythagoras'ın ruhların reenkarnasyonu görüşünü reddetmektedir. Ayrıca, bu tartışmalarda Platon'un ruh ve beden birbiriinden ayrıldığı görüşüne de karşı çıkar. Ancak, Platon'un düalizmi ile eski materyalizm arasında üçüncü bir orta bir yol bulmaya çalışmaktadır.

Platon'un ruh konusundaki görüşlerinin evrenselliği ve çok boyutluluğu göz ardı edilemez. Bu nedenle Aristoteles de açıkça üstadının görüşlerinden yararlanmışır. Ancak bununla birlikte, Aristoteles'in ruh üzerine araştırmasının kökeni biyolojiye dayandığı için Platon'un düşüncesinden ayrılır ve onun düşünceleri Platon'un düşüncelerinin yaygın kabul gördüğü bir ortamda Aristoteles, ruh kavramını daha ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Ruhun yapısını, çeşitlerini ve yeteneklerini derinlemesine incelemiş ve bu görüşleri, iki bin yıldan fazla bir süredir yalnızca felsefeyi değil, bilim dünyasını da etkilemiştir. Aristoteles'e göre, ruh biyolojik bir perspektiften değerlendirildiğinde, bedenle ilişkili bir şekilde anlaşılabilir. Çünkü ruhun ilkeleri ve türleri, fiziksel organlar aracılığıyla tanımlanabilir. Başka bir deyişle, ruh maddeden tamamen bağımsız olmadığından, onun incelenmesi fiziksel bilginin alanına da girmektedir (Aristoteles, 2019).

Aristoteles, ruhu doğası ve ilkeleri üzerinden araştırmaya çalışır. Ancak ruhun karmaşık yapısı nedeniyle bu konunun diğer konulardan daha farklı

ve zorlayıcı olduğunu kabul eder. Bu farklılık, ruhun çok boyutlu doğasından kaynaklanmaktadır. Aristoteles, ruhun doğasını bitkiler, hayvanlar ve insanlarla ilişkilendirerek araştırmalarını derinleştirir. Bu bağlamda, ona göre, “zorunlu olarak ruh yaşama gücüne sahip doğal bir cismin biçimi anlamında bir varlıktır. Varlık ise bir yetkinliktir [entelekheia]. O hâlde ruh böyle bir cismin yetkinliğidir.” (Aristoteles, 2019) Ayrıca, “Ruh canlı bedeninin nedeni ve ilkesidir. Bu “neden” ve “ilke” terimleri pek çok şeyi kabul eder fakat ruh belirlediğimiz üç kipe göre aynı biçimde nedendir. Ruh, gerçekte hareketin kaynağıdır, aynı zamanda amaçtır ve canlı cisimlerin biçimsel tözü olarak da nedendir.” şeklinde de eklemektedir.

Aristoteles, ruh ve bedenin birbirini tamamlayan unsurlar olduğunu düşünür. Ona göre ruh ve beden bir bütündür; bu birlik sürdükçe varoluş tamdır. Tıpkı formun maddeyle birleşmesi gibi, ruh da bedenle birleşir ve bu birleşme canlı bir varlık oluşturur. Aristoteles, herhangi bir varlığı tam anlamıyla incelemek için üç temel ilkeyi dikkate alır: ilki, kendi başına anlamı olmayan madde; ikincisi, varlığın belirgin formu; ve üçüncüsü, madde ve formun birleşiminden oluşan tam varlıktır. Bu bağlamda madde potansiyel olarak bir varoluş taşıırken, form ise bu potansiyelin gerçekliğe dönüşmesini sağlar. Canlılarda da ruh ve beden, madde ve form yerine geçer ve birbirlerini tamamlar. Beden, ruh olmadan bir anlam ifade etmez, tıpkı ruhun bedensiz var olamayacağı gibi.

Ruh, şevk, sevgi, korku, öfke gibi birçok duygusal durumu içinde barındırır, ancak bu duyguların bedensel ifadeleri olmadan var olmaları mümkün değildir. Duyguların bedende ortaya çıkması gerektiği için ruh ve beden ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıdır. Bu nedenle, ruh ve bedenin birliği canlı varlıkların temelini oluşturur. Aristoteles’e göre bu iki varlık birbirinden ayrı değil, birbiriyle sıkı bir ilişki içerisinde. Tıpkı balmumu ile üzerine kazınan şeklin ayrılmaz olduğu gibi, ruh ve beden de aynı şekilde birbirinden koparılamaz.

Aristoteles, ruhun ve bedeninin ilişkisini açıklamak için örnekler verir; mesela balta ve kesme eylemi, göz ve görme yetisi gibi. Ruh, kesme eylemiyle, beden ise balta gibi düşünülür. Bir balta sadece bir nesne olarak durduğunda kesme işlevini yerine getiremez, tıpkı bir bedeninin ruh olmadan işlevsiz olacağı gibi. Uykudayken beden hareketsiz görünse de bu, ruh ve bedeninin bütünlüğünü bozmaz. Aynı şekilde, gözler kapalıyken görme yetisi kaybolmaz, yalnızca faaliyette değildir.

Ruhun bedeni etkileme biçimi karmaşıktır ve bu ilişki, ruhun çeşitliliği ile daha da derinleşir. Aristoteles'in ruh ile ilgili en dikkat çekici fikirlerinden biri, aklın bedenden bağımsız olduğudur. Ancak ruhun diğer yönleri bedenden ayrılmaz; ruh, bedeni canlandıran ve ona gerçek bir varoluş sağlayan bir güçtür. Beden, doğal olarak bir ruh taşımaz, fakat ruh bedene hayat vererek onu işlevsel hale getirir. Ruh, bedeninin enerji kaynağı gibi düşünülebilir; ruh ortadan kalktığında beden de işlevsiz hale gelir.

Aristoteles'e göre ruh, tıpkı bir form gibi, bedeni bir potansiyelden gerçek bir varlığa dönüştürür. Bedeni bir makine olarak değil, ruhun canlandığı bir varlık olarak görür. Aristoteles, ruhun bedene üstün olduğunu söylese de onu soyut bir idealden ziyade, bedenle sıkı sıkıya bağlı bir gerçeklik olarak kabul eder.

Aristoteles, ruhu bireysel canlılarla ilişkilendirir ve bu canlıların özelliklerini inceler. Ona göre her canlı, ruhu sayesinde hayattadır, ancak bu ruh, o canlının bedeniyle birleştiğinde tam anlamını bulur. Platon'un ruh anlayışından farklı olarak, Aristoteles ruhu ideal bir dünyaya ait bir varlık olarak görmez, bilakis doğrudan maddi dünyaya bağlı bir şey olarak değerlendirir.

Aristoteles'in ruh anlayışı, çağdaş psikolojiden önemli ölçüde farklıdır. Aristoteles'e göre, ruh sahibi olan her varlık canlıdır ve bu canlılık, ruhun bedenle olan ilişkisi üzerinden anlaşılır. Ancak modern psikoloji daha çok zihinsel süreçler ve insanın psikolojik durumlarıyla ilgilenir. Bu yüzden

Aristoteles'in “psuche” kavramı, modern psikolojinin zihinle ilgili dar bakış açısından çok daha geniş bir anlama sahiptir.

Aristoteles'e göre insan ruhu, yaşam boyunca ondan ayrılamayan bedenin biçimidir. Ruh, bedende yaşayan bağımsız bir varlık değildir; daha ziyade bedene kendine özgü işlevlerini ve yaşamını veren gerçekliktir. Ruh, yaşam potansiyeline sahip doğal bir bedenin tam gerçekliği olan entelekeia'dır. Bu bağlamda madde, ruhun gerçekleşmesini sağlayan temel fiziksel alt katmandır. Beden olmadan ruh var olamaz. Örneğin, insan gözü, ancak görme için gerekli olan özel fiziksel yapıya sahip olduğu için görebilir ve bu yapı, ruhun formuyla şekillenir. Aristoteles'e göre beden ve ruh, hiyerarşik bir ilişkiyle birleşik bir madde oluşturur. Ruh, maddi unsur olan bedene hayat ve fonksiyon veren üstün prensiptir (Chase, 2011).

İbn-i Sina, ruhun işlevleri için bedenin önemini kabul ederken, “heyula” kavramını ortaya atar. Heyula, ruh ile fiziksel beden arasında aracılık eden ince, maddi olmayan bir bedendir. Ruhun kendisi değil, maddi olmayan ile maddi olan arasında bir köprüdür. Bu kavram İbn-i Sina'nın, ruhun fiziksel bedenden bağımsız olarak var olma ihtimalini öne sürmesine olanak sağlar. Heyula, fiziksel bedenin yokluğunda bile ruh için bir form sağlar ve potansiyel olarak ölümden sonra bir tür bedensiz varlığa izin verir. Bu fikir, fiziksel bedenin kısıtlamaları olmadan bir ölümden sonraki yaşam olasılığına izin verdiği için önemli teolojik çıkarımlara sahiptir (Goodman, 1992).

Hem Aristoteles hem de İbn-i Sina, ruh-beden ilişkisinin doğasını tam olarak anlamada insan bilgisinin sınırlarını kabul eder. Aristoteles'e göre ruhun cisimleşmiş doğası, ruha doğrudan ulaşmayı zorlaştırır. Ruhu ancak işlevleri ve beden üzerindeki etkileriyle anlayabiliriz. İbn-i Sina, heyula'yı tanıtırken onun mahiyetinin duyularımızın ötesinde olduğunu kabul eder. Onun varlığı ancak akıl ve felsefi düşünce yoluyla çıkarılabilir (Shameli, 1996).

Aristoteles ve İbn-i Sina'nın ruh-beden ilişkisinde maddeye ilişkin birbirine zıt görüşleri, insanın doğasına dair farklı bakış açılarını ortaya koymaktadır. Aristoteles, maddenin ruhun temellenmesinde çok önemli bir rol oynadığını belirterek, beden ve ruhun birliğini vurgular. İbn-i Sina, heyula'nın maddi ve maddi olmayan alemler arasında bir köprü görevi görmesi ile ruhun fiziksel bedenden bağımsız varlık potansiyelini öne süren bir derece ikilik ortaya koyar (McKirahan, 2017).

5. Bilgi Teorisinde Madde

Claude Shannon tarafından 1948'de kurulan bilgi teorisi, bilginin nicelenmesi, iletilmesi ve manipülasyonu ile ilgilidir (Shannon, 1948). Bu kavram, Aristoteles ve İbn-i Sina'nın varlık ve madde anlayışlarından tarihsel olarak oldukça farklıdır. Ancak onların potansiyel ve fiil kavramlarıyla bilgi teorisinin temel prensipleri arasındaki paralellikleri incelemek, felsefi düşünce tarihinde düşündürücü bağlantılar kurmamızı sağlar.

Aristoteles ve İbn-i Sina'nın bilgi teorisine doğrudan bir katkı yapmamış olmaları, onların madde ve form kavramlarının modern bilgi teorisine nasıl yansıtılabileceği konusunda bazı çıkarımlar yapmamızı engellemez. Aristoteles, maddeyi biçimsiz bir potansiyel olarak tanımlarken, bu kavram bilgi teorisinde fiziksel ortam olarak düşünülebilir. Nasıl ki madde, gerçekleşmiş bir nesneye dönüşmek için formun dayatılmasını bekliyorsa, fiziksel bir ortam da şifrelenmiş bilgiyi taşıma potansiyeline sahiptir (Shannon, 2001).

Aristoteles'e göre madde, form tarafından belirlenir ve bu belirleme, varlığın gerçekliğini oluşturur. Benzer şekilde, bilgi teorisinde "form", bilgiyi kodlayan sinyallerin spesifik düzenlemesi veya modeli olarak anlaşılabilir. Dijital bir sistemde bitlerin (0'lar ve 1'ler) belirli bir düzenlemesi, belirli bir bilgiyi temsil eder. Örneğin, belirli bir bit dizisi bir görüntüyü, bir sesi veya karmaşık bir metin parçasını kodlayabilir. Bu benzerlikler, Aristoteles'in madde ve form arasındaki ilişkisinin bilgi teorisindeki bilgi ve fiziksel

ortam arasındaki ilişkiyle nasıl paralellikler taşıdığını gösterir (McKirahan, 2017).

İbn-i Sina'nın felsefesinde, maddenin potansiyelini etkileyen gök küreleri kavramı, bilgi teorisindeki kanalların bilgi iletim kapasitesine olan etkisini andırır. İbn-i Sina'ya göre, gök küreleri maddenin form potansiyelini etkilerken, bilgi teorisinde kanallar, bilgiyi iletmeye kapasitesiyle ilgili fiziksel özelliklere sahiptir. Ancak bu bağlantı spekülatif olup, göksel kürelerin fiziksel bir süreçle maddeyi etkilemesi, bilgi kanallarının fiziksel özelliklerin manipülasyonu yoluyla soyut bilgiyi iletmesiyle tam olarak örtüşmez (Goodman, 1992; Zahabi, 2019).

Aristoteles ve İbn-i Sina'nın maddeye dair yaklaşımları, bilgi teorisinde doğrudan uygulanamaz. Ancak, biçim ve potansiyel kavramlarının bilgi teorisindeki bazı temel fikirlerle paralellik göstermesi, felsefi düşüncenin evrimi hakkında derinlemesine bir anlayış sağlar. Bilgi teorisi, maddenin fiziksel özelliklerinden çok, bilginin soyut manipülasyonu ve iletimi ile ilgilenir. Bu nedenle, madde ve bilgi hakkındaki fikirlerin tarihsel gelişimini anlamak, gerçekliğin doğasını, biçimi ve fiziksel dünyayı anlamaya yönelik devam eden arayışımıza ışık tutar (Ross ve Ross, 1957; Marmura, 2005).

6. Allah-Âlem İlişkisinde Madde

Aristoteles'e göre evrenin varlığı Tanrı'dan bağımsızdır. Evren sonsuzdur ve göksel kürelerin sürekli hareketi ana hareket ettirici görevi görmektedir. Aristoteles'in görüşüne göre Tanrı, hareketsiz hareket ettirendir; hareketin nihai nedenidir, ancak evrenin kendisinin yaratıcısı değildir. Tanrı, maddi âlemin dışında var olur ve evrenin nihai nedeni (telos) olarak, onun düzeninin ve amacının kaynağı olarak hareket eder. Madde, asal madde olarak bu ilişkide pasif bir rol oynar; evrendeki formun gerçekleşmesine izin veren ebedi bir alt katmandır. Maddenin yaratılışında ilahi bir müdahale yoktur; o her zaman mevcut olan bir potansiyeldir (Aristoteles, 1998).

İbn-i Sina, tüm varlığın kendisinden kaynaklandığı, kendi kendine yeten varlık olan Tanrı için gerekli bir varlık kavramını öne sürer (De Haan,

2018). Ancak İbn-i Sina, Tanrı ile maddi dünya arasında aracı akılları (akl) tanıtır. Bu akıllar ilahi olanın yayılımları olarak hareket eder, varlığı Tanrı'dan alır ve onu maddi dünyaya aktarır. İbn-i Sina'ya göre maddenin varlığı forma bağlıdır. Bu, bağımsız bir ilke değil, daha ziyade ilahi olanın mükemmelliğine yönelik bir sınırlamadır. Ara akıllar, maddeyi şekillendirmedi, onun potansiyelini etkilemedi ve evrende gözlenen çeşitli formların oluşmasına olanak sağlamada çok önemli bir rol oynamaktadır (Marmura, 2005).

Aristoteles ve İbn-i Sina, Tanrı'nın kusurlu ve sürekli değişen maddi dünyayla nasıl etkileşime girdiği sorusuyla uğraşmaktadır. Aristoteles'e göre Tanrı'nın eylemi, hareket etmeyen hareket ettiricinin göksel kürelerin hareketi üzerindeki etkisi yoluyla dolaylıdır. Maddenin kendisine ilahi olan tarafından doğrudan dokunulmaz (Ross ve Ross, 1957). İbn-i Sina ise aracı akıllar kavramıyla daha incelikli bir bakış açısına olanak tanır. Tanrı, maddi dünyayla doğrudan değil, bu akıllar aracılığıyla etkileşime girer. Ancak maddenin varlığı ve gelişimi, forma ve akılların etkisine bağlı kalır (Goodman, 1992).

Aristoteles ve İbn-i Sina'nın Allah-âlem ilişkisinde maddeye ilişkin zıt görüşleri, onların farklı teolojik bakış açılarını vurgulamaktadır. Aristoteles, Tanrı'nın nihai neden olduğu ancak yaratıcı olmadığı bağımsız bir evreni vurgular. Madde pasif bir rol oynar ve formun ebedi yapısına zemin sağlar. Öte yandan İbn-i Sina, mükemmel Tanrı ile kusurlu maddi dünya arasında aracı görevi gören aracı akıllarla birlikte ilahi olarak yaratılmış bir evreni öne sürer. Bu görüşe göre madde, akılların etkisi yoluyla ilahi olanla karmaşık bir şekilde bağlantılıdır (Erdoğan, 2014; Aygün, 2018; Okşar, 2018; Ay, 2021).

7. Madde ve Form İlişkisi

Aristoteles felsefesinde form ve madde kavramlarını birbirinden ayırmak kolay değildir (Aristoteles, 2017). Biri olmadan diğeri açık bir anlam ifade etmez veya madde âleminde rol oynayamaz. Ay-altı âlemdeki tüm doğal olaylar, bu iki kavrama dayanır. Öyleyse onlar olmadan doğal bir şeyin ne

var olması ne de varlığa gelmesi mümkündür. Doğada var olan her varlık, oluş ve yok olma özelliklerine sahiptir ve şüphesiz form ve maddeden müteşekkildir veya hem form hem de madde özelliklerini taşımaktadır. Dolayısıyla Aristoteles'in formları, bağımsız ve mutlak olarak var olmayıp oluş ve bozuluş süreciyle ilişkilidir. Bu nedenle maddi şeylerden ayrı olarak var olan Platon'un idealarından farklıdır. Öte yandan Aristoteles, madde boyutunda ilk filozoflardan farklıdır. Onlara göre her şeyin özellikleri maddi boyutla açıklanabilir. Örneğin tüm doğa varlıklarını su, hava veya ateş karışımı olarak tanımlamışlardır. Ancak tam tersine Aristoteles'in bakış açısına göre; örneğin ağaçların veya kaplumbağaların özellikleri maddi boyutlarla açıklanmaz. Varlıkları boyunca belli bir forma sahiptirler ve bu formda varlıklarını ortaya koyarlar (Aristoteles, 2017).

Aristoteles, iki tür maddeden söz etmektedir. Biri, maddenin formla birleşen ve niceliksel şeylerin oluştuğu hâli ifade eden duyusal madde. Diğeri ise maddenin durumu olan, zihinsel veya Matematiksel madde olarak adlandırılır. Böylece form ve maddenin her biri, niceliksel şeylerin oluşmasına ve ortaya çıkmasına neden oldukları için ortaya çıkma veya birleşme aşamasında nicel hâle gelirler. Buna göre madde, formda cisimleşmeden önce saf, salt kuvve, pasif ve gizil (belirsiz) bir şeydir (Arslan, 2020). Yani madde formda cisimleşmemiş olsa bile varlığı (zihinsel olarak) gerçek, sürekli ve bağımsızdır. Maddenin temel varlığı, kendinde forma sabitlenmez. Fakat formla birleştiğinde gerçek ve tikel âlemde görüldüğü noktadadır. Madde formsuz olmaz denildiğinde, varlığının somut olmadığı anlatılmak istenmektedir. Aksi hâlde madde, özü itibarıyla formla bütünleşme yeteneğine sahiptir. Bu bakımdan Aristoteles, madde ile içeriğini ifade edecek bir niceliği, belirli bir niceliği veya kategorileri olmayan bir şeyi kasteder. Tüm bu özelliklere atfedilebilecek bir şeydir (Aristoteles, 2019).

Aristoteles'in anlattığı gizil heyula, hiçbir zorlama olmaksızın, varlığı başka bir varlığa bağlı olmaksızın, kendi içinde kendi varlığına sahiptir. Aynı zamanda bir potansiyel olarak tezahür etme ve formla birleşme yeteneğine sahiptir. Ancak tezahür sürecini gerçekleştirmede tek başına madde bu rolü

oynayamaz, forma ihtiyaç duyar. Çünkü o boyutta madde, noksanlık ve eksiklik özelliklerini taşır. Dolayısıyla o noktada form, maddenin noksanlığını doldurma ve tamamlama görevini üstlenir. Bu kusura rağmen maddenin bazı şeylerde görünme arzusu vardır. Bu olmadan form, maddedeki boşluğu dolduramaz. Yani maddedeki eksiklik, maddenin varlığında asli ve esaslı bir kusurun var olduğu anlamına gelmez. Aksine maddenin normal tabiatının bir parçasıdır. Maddede yetersizlik veya noksanlıkla tanımlanan nokta, maddenin bazı şeylerde görsel olarak kendini göstermeyip form ve tezahürü ile bütünlük içinde görünür hâle gelmesidir. Dolayısıyla maddenin şekilsiz ve gizli bir biçimde var olduğuna inanıyoruz. Çünkü her zaman bir olasılık durumundadır, her an ortaya çıkma ve görünme yeteneğine sahiptir.

Maddenin kendisi, çelişki kabul etmeyen mantıksal bir bilinç ilkesi içerir. Örneğin Aristoteles'e göre testerenin demirden olması gerekir. Aksi takdirde kesemez ve bu zorunluluk, maddenin kendisinde bir şeydir (Aristoteles, 2017). Dolayısıyla insan gibi şuurlu bir varlığın oluşumuna sebep olan maddenin aynı anda hayvanlar gibi daha aşağı bir varlığı oluşturması imkânsızdır. Bu, gizli ve birincil maddenin formla birleşmeden önce kendi içinde güçlü bir bilinçli varlık olduğu, dolayısıyla formla birleşmesinin bilinçli olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla maddi âlemin ve varlıkların teşekkülünde maddenin rolü aynı olmayıp varlıktan varlığa, varlığın mahiyetine ve derecesine, mahluklar arasındaki rolüne göre değişir.

Form ve madde konusu, eşyanın çoğulluk, oluş ve bozuluş özelliklerine sahip olduğu doğal âlem ile ilgilidir. Doğal ve çoğul âlemin doğası, parçalardan oluşmasıdır. Ayrıca sürekli hareket hâlindeyler. Uzaya ve zamana bağlıdır. Bu nedenle varlıkları sabit bir durumda değildir. Sürekli bir değişim, hareket veya ortaya çıkma ve yok olma süreci içindedir. Aynı şekilde nicel nesnelerin oluşumunda madde ve formun rolü de sabit değildir. Doğal varlıklarda meydana gelen değişimlere göre hareket eder ve yer değiştirirler. Böylece şu anda form ve madde olarak mevcut olan varlık, bir anda yok olabilir. Varlıklar, doğası gereği değişime ve yok olmaya tabidirler. Bu süreç kendileriyle ilgili bir şeydir. Ama yok etme süreci,

maddenin tamamen yok olması anlamına gelmez. Yok olan, sadece formunu kaybeder. Örneğin bir tahta parçasının yanarak küle dönüşmesi, maddenin bir hâlden başka bir cismin başka bir alanına geçmesine işaret eder (Aristoteles, 2017). Aristoteles'in bakış açısına göre yok etme süreci, sürekli değişim ve hareketin etkisi altındadır ve geçici olarak ortadan kaybolma veya başka bir zamanda, başka bir biçimde, başka bir nesnede yer değiştirme ve yeniden ortaya çıkmadır. Bu süreç sürekli ve sonsuzdur. Bunun nedeni, maddenin de sonsuz veya ezelî olmasıdır. Temelleri form ve madde olan varlıklar ikiye ayrılır. Biri insan, hayvan ve bitki gibi tabiat varlıklarıdır. Diğerleri ise yapaydır, insan sanatı ve emeği ile oluşmuştur. Bu tür, insanın yarattığı ve var ettiği her şeyi kapsar. Örneğin mimarlık, endüstri veya estetik ve dekorasyon alanı. Ancak hem doğal hem de yapay olan bu iki alanın her birinin temeli maddedir (Aristoteles, 2019).

Varlığın ortaya çıkışı ve yok oluşu ile bu alanda form ve maddenin rolü hakkında Aristoteles'in felsefesindeki temel nokta, "hiçbir şeyin var olmaması durumunda oluş imkansızdır". Bir olgunun bir kaynağı vardır ve maddenin boyutlarıyla ilgilidir. Süreç, maddenin ve formun yaratılması değil sadece madde ve formun birleşimidir. Çünkü madde ve formun her biri bağımsız olarak mevcuttur (Aristoteles, 2019). Madde ve formun birleşmesi sürecinde canlı ve doğal varlıklar öndedir ve varlıkları daha özgündür. Aksine yapay şeyler, onların arkasından gelir. Formu ve tanımı bağımsız olan bir varlık, doğası gereği bu özelliği taşımayan bir varlıktan daha iyi ve daha ilahidir.

Canlılar hem harekete, büyümeye neden olan bir ruha hem de bağımsız ve doğal bir varlığa sahiptir. Ama yapay varlıklardaki hareket ve değişim içsel ve kendiliğinden değildir, dışsal etki altındadır. Bu tür varlıklar, insan sanatının ve düşüncesinin ürünüdür ve aynı zamanda insan bunları hayatın bir gereği olarak kullanır. Burada canlıların daha asli ve esaslı bir varlıkları olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü canlılıklarından dolayı görme, duyma, sindirim gibi bir takım özellikler taşırlar. Demek ki canlıların kendi varlıklarıyla ilgili merkezî bir görevi ve amacı vardır. Dolayısıyla yapay varlıklarda içsel işlev ve amaçların olmaması, canlı ve doğal varlıklardan

ayırt edici özelliğidir. Öte yandan Aristoteles'in bakış açısından canlı varlıklar ile yapay nesneler arasında güçlü bir ilişki vardır. Bilinçli bir canlı varlık olarak insan, bir sanatçı olarak yapay varlıkların ortaya çıkmasının temel sebebidir. Bu bilinç, onun bilme yeteneğinin kaynağıdır (Aristoteles, 2019).

Aristoteles'e göre form değişmez ve ebedidir. Ayrıca doğada meydana gelen şeyler, tabiat kanunlarına tabidirler ve geldikleri kaynağa benzerler. Bazılarının, dünyadaki türlerine göre şeyler çok olabilir. Ama aynı forma sahiptirler. Örneğin dünyada milyarlarca insan vardır ama hepsi insanlık formundan kaynaklanmaktadır. Aksine insan formundan farklı bir şey beklenemez. Baba, bireysel özellikleri bakımından oğlundan farklıdır. Ancak sonuçta her ikisi de insan formuna sahiptir. Dolayısıyla farklılıklar, maddenin boyutundadır. Çünkü tikel şeylerde, maddenin farklı unsurları vardır. Tikel varlıkların her birini oluşturan madde kendine özgüdür (Aristoteles, 2019). Bu maddi farklılıklar, nesnelerin bulunduğu zamana, mekâna ve ortama bağlı olarak daha belirgin hâle gelebilir.

Aristoteles'e göre "hule" (ύλη) adını verdiği madde, tüm fiziksel nesnelerin altında yatan pasif prensibi temsil eder. Biçimsizdir, belirsizdir ve ebediyen mevcuttur. Kendi başına asal maddenin hiçbir gerçekliği veya belirli bir kimliği yoktur. Gerçekleşmiş, spesifik bir varlık haline gelmek için formun ("morphē", μορφή) dayatılmasını bekleyen hammadde, varlık potansiyelidir. Örneğin, bronz bir heykel belirli bir nesnenin formuna sahiptir, ancak alttaki bronz malzeme bu formu alan ana maddedir (Aristoteles, 1998).

Aristoteles'e göre biçim, maddeye özgül kimliğini ve gerçekliğini veren etkin ilkedir. Maddenin potansiyelini tanımlanabilir bir nesneye dönüştüren şey, özdür, plandır. Madde ile form arasındaki ilişki, potansiyel ile fiili durum arasındaki ilişki olarak anlaşılabilir. Madde varlık potansiyelini temsil ederken, form ise bu potansiyeli hayata geçiren gerçekliktir (Ross ve Ross, 1957).

Aristoteles'ten yüzyıllar sonra yazan İbn Sina, madde kavramını temel alır ancak bazı temel ayrımları da ortaya koyar. Aristoteles'in ebedi asli maddesinden farklı olarak İbn Sina, madde için mümkün (mümkün el-vücud) bir varlık öne sürer. Bu, maddenin tek başına zorunlu bir varlığa sahip olmadığı anlamına gelir. O, gerçekliği ve varlığının kendisi için olumsaldır ve biçime bağımlıdır. İbn Sina, maddenin bir bireyleşme ilkesi değil, bir sınırlama ilkesi olduğunu savunur. Maddi dünyanın çeşitliliğine izin vererek formun saf mükemmelliğini sınırlar (Marmura, 2005).

İbn Sina'ya göre form, maddeye gerçekliğini ve kimliğini kazandırmak için hâlâ esastır. Ancak bizzat varlık için maddenin forma bağlı olduğunu vurgular. O, mahiyet (mâhiyye) ile varlık (vücûd) arasında ayrım yapar. Maddenin özü vardır ama var olabilmesi için biçime ihtiyacı vardır. Bu ayrım, İbn Sina'nın daha geniş felsefesinde, özellikle de Tanrı ve yaratılış anlayışında hayati önem taşır (Goodman, 1992).

Hem Aristoteles hem de İbn Sina, biçimin maddeye nasıl empoze edildiği sorusuyla uğraşmaktadır. Aristoteles'e göre fail sebep (etkin sebep), madde içindeki formu gerçekleştiren değişimi başlatır. Bu fail sebep, var olan başka bir varlık ya da evrendeki hareketin nihai kaynağı olan hareketsiz hareket ettirici olabilir (Aristoteles, 1998).

İbn Sina, etken nedenlerin rolünü kabul ederken, göksel küreler gibi dış güçlerin etkisini vurgular. Bu küreler, sürekli hareketleriyle, maddenin potansiyeline etki eden ve onun form alma yeteneğini şekillendiren "feyd" (taşma) adı verilen özel bir etki yayar. Bu kavram, maddenin tamamen pasif olmadığını, dış kuvvetlerden aktif olarak etkilenebileceğini öne sürerek, form dayatma anlayışına başka bir katman daha eklemektedir (Marmura, 1984; Gibbons ve Legg, 2013).

Aristoteles ve İbn Sina'nın madde ve form arasındaki ilişkiye dair görüşleri, bu kavramların zenginliğini ve karmaşıklığını vurgulamaktadır. Aristoteles'in modeli, maddenin içindeki doğal potansiyeli ve bu potansiyeli gerçekleştirmede formun aktif rolünü vurgular. İbn Sina bu ilişkiyi kabul

ederken, maddenin olumsal varlığı ve şekil verme sürecinde dış güçlerin etkisi fikrini ortaya atmaktadır. Bu zıt bakış açılarını anlamak, potansiyelin, gerçekliğin ve varlığın doğasının devam eden felsefi araştırmalarına ışık tutar (Marmura, 1984; Gibbons ve Legg, 2013).

8. Zaman Kavramına Yaklaşımları

Aristoteles, zaman kavramını bağımsız bir varlık olarak değil, zihinsel bir yapı olarak ele alır. Zamanı tanımlarken, "değişim hareketinin sayısı" ifadesini kullanarak, zamanın maddi dünyadaki değişimlerin bir ölçüsü olduğunu vurgular. Bu bağlamda, zaman kendi başına var olan bir şey değildir; aksine, fiziksel dünyada meydana gelen hareketin veya değişimin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Aristoteles'e göre, zamanın anlaşılabilmesi için öncelikle hareketin ve dolayısıyla maddenin var olması gerekir. Örneğin, bir saati hayal ettiğimizde, saatin ibrelerinin tik takları, zamanın geçişini ölçen bir mekanizma olarak işlev görür. Ancak bu tik taklar, zamanın kendisini değil, yalnızca zamanın ölçümünü temsil eder. Dolayısıyla, Aristoteles'in zaman anlayışı, zamanın fiziksel bir varlık değil, hareket ve değişimin bir ölçüsü olduğunu ortaya koyar. Bu düşüncelerini "Fizik" adlı eserinde daha da detaylandırır. Zamanın yalnızca değişim ve hareketle ilişkili olduğunu belirtir ve bu değişimlerin varlığı, zamanın da varlığını mümkün kılar.

Zamanın, değişimlerin sıralanmasını ve ölçülmesini sağlaması, insanların deneyimlerini anlamlandırmalarına yardımcı olur. Bu nedenle, zaman Aristoteles'in felsefi sisteminde önemli bir yere sahiptir; zaman kavramı, hareket ve değişimle olan ilişkisi üzerinden anlaşılmalıdır. Aristoteles'in zaman anlayışının, modern fizik anlayışıyla kıyaslandığında, daha çok felsefi ve kavramsal bir çerçeve sunduğu söylenebilir. Modern fizik, zamanın doğasına dair daha karmaşık ve niceliksel yaklaşımlar geliştirirken, Aristoteles zamanın ontolojik ve epistemolojik boyutlarını ele alır. Zaman, yalnızca bir ölçü birimi olmanın ötesinde, doğa ve varlık arasındaki etkileşimin bir yansımasıdır. Sonuç olarak, Aristoteles'in zaman anlayışı, yalnızca felsefi bir düşünce biçimi değil, aynı zamanda hareket ve değişimin

insan algısındaki yeri üzerine derinlemesine bir inceleme sunar (Loux, 2003; Hussey, 1983).

İbn Sina, Aristoteles'in bir ölçü olarak zaman kavramını temel alır ancak bazı temel ayrımları da ortaya koyar. Hareketle bağlantıyı kabul ederken, zamanın zihinsel yönünü vurgular. Zamanın insan ruhuna içkin bir kavram olduğunu, dünyaya dair deneyimlerimizi düzenlemenin ve anlamamanın bir yolu olduğunu savunur. Bu görüşe göre zaman, nesnel olarak var olan bir şey değil, değişimi anlamlandırmak için kullandığımız zihinsel bir çerçevedir. İbn Sina, zamanı ilahîlik kavramıyla ilişkilendirir; Tanrı'nın zamanın dışında var olduğunu ve nedensiz neden olarak tanımlandığını savunur. Zaman, başlangıcı ve sonuyla birlikte yaratılmış dünyanın bir özelliğidir, oysa Tanrı sonsuz bir şimdiki zamanda mevcuttur (De Haan, 2018; Avicenna, Kitab al-Najat).

İbn Sina, "Şifa" adlı eserinde zamanın doğasını ve onun metafiziksel bağlantılarını tartışır. Zamanın, hareketin bir ölçüsü olmasının yanı sıra, insan algısının ve bilincinin bir ürünü olduğunu vurgular. Bu bağlamda, zaman ilahi varlık için değil, maddi dünya ve onun içindeki varlıklar için anlam taşır (Avicenna, Kitab al-Shifa). Böylece, İbn Sina'nın zaman anlayışı, insan zihninin doğasıyla da doğrudan ilişkilidir. Zaman, sadece bir dışsal ölçüm aracı değil, aynı zamanda bireylerin içsel deneyimlerinin bir yansımasıdır.

Hem Aristoteles hem de İbn Sina, zaman bağlamında değişim sorununa cevap aramıştır. Eğer zaman değişimin bir ölçüsü ise, zamanın kendisi bağımsız bir kuvve değilse, bir şey gerçekten nasıl değişebilir? Aristoteles, değişimin, değişim boyunca devam eden temel bir madde gerektirdiğini savunur. Örneğin, bir tırtıl kelebeğe dönüşür, ancak bu süreç boyunca varlığını sürdüren altta yatan bir madde (tırtıl) vardır. Bu değişimin ölçüsü olan zaman, dönüşümdeki olayların sırasını anlamamızı sağlar (Loux, 2003; Sorabji, 2005). Zaman, burada değişim sürecinin gözlemlenmesine ve kavramsallaştırılmasına yardımcı olurken, hareketin sürekli akışını da belirgin hale getirir.

İbn Sina ise, kalıcı bir cevher kavramını kabul ederken, değişimin deneyimlenmesinde ruhun rolünü vurgular. Zihinsel bir yapı olarak zaman algımız, değişimin öncesini ve sonrasını anlamamızı sağlar. İbn Sina'nın zamanın zihinsel ve öznel yönlerine odaklanması, onun felsefî sisteminde ruhun ve zihnin önemini yansıtır (Marmura, 2005). Bu, İbn Sina'nın felsefesinin, insan bilincinin derinliklerine inerek, zamanın sadece bir ölçüm aracı değil, aynı zamanda ruhsal ve bilişsel bir deneyim olarak algılanmasını sağladığını göstermektedir.

Aristoteles ve İbn Sina'nın zıt yaklaşımları, zamanın doğasını çevreleyen süregelen felsefî tartışmayı vurgulamaktadır. Aristoteles zamanı maddi dünyadaki değişimin bir ölçüsü olarak vurgularken, İbn Sina zamanın zihinsel ve öznel yönlerine odaklanır. Aristoteles'in zaman anlayışı, somut bir gerçeklikten yola çıkarak, doğadaki nesnelerin değişimini ve bu değişimin zamanla ilişkisini ele alırken, İbn Sina'nın yaklaşımı daha soyut ve felsefî bir boyut kazanır. Bu zıt bakış açılarını anlamak, zaman, değişim ve gerçekliğin doğası arasındaki ilişkiyi kavramaya yönelik devam eden arayışa ışık tutar (Sorabji, 2005; McGinnis, 2010). Sonuç olarak, Aristoteles ve İbn Sina'nın zaman anlayışları, hem felsefî düşüncenin derinliğini hem de insan deneyiminin karmaşıklığını yansıtan zengin bir tartışma alanı sunmaktadır. Bu bağlamda, zaman kavramı, insan algısı ve deneyimi ile madde arasındaki etkileşimlerin bir ayna gibi işlev gördüğünü gösterir.

B. Aristoteles ve İbn Sina'nın Varlık Anlayışlarının Madde Ekseninde Karşılaştırılması

Aristoteles ve İbn-i Sina'nın ontolojik temelleri, varlık ve bilgi anlayışlarının şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Aristoteles, varlığı öz ve niteliklerin bir birleşimi olarak ele alırken, varlığın somut ve deneyimlenebilir unsurlar üzerinden anlaşılmasını savunmuştur. Buna karşın, İbn-i Sina, varlık anlayışını daha soyut ve metafizik bir çerçeveye oturtarak, varlığın zorunlu ve mümkün varlıklar arasındaki ayrımı üzerinden ontolojik bir hiyerarşi oluşturmuştur. Bu farklılıklar, her iki filozofun felsefî sistemlerinin temel yapısını ve insanın bilgiye ulaşma yöntemlerini derinlemesine etkilemiştir.

Aristoteles'e göre varlık, öncelikle maddeyle (ousia, οὐσία) ilişkilidir. Maddeler, her değişimin altında yatan ve değişim potansiyeline sahip, bağımsız ve kendi kendine yetebilen varlıklardır. Onlar, kendilerine özgü kimliklerini ve özelliklerini veren formun kuvve taşıyıcılarıdır. Örneğin, belirli bir masa bir maddedir çünkü o, özelliklerini tanımlayan bir forma (masalık) sahip, kendi kendine yeten bir varlıktır (Loux, 2003).

Aristotelesçi görüşe göre madde, varlıkta çok önemli bir rol oynar, ancak varlığın kendisi değildir. Asal madde, edimselleşmiş bir madde haline gelmek için formun dayatılmasını bekleyen formsuz potansiyeldir. Bu görüşe göre varlık, gerçeklikle ilişkilidir. Biçimsiz bir madde parçası, bir biçim kazanıp belirli bir madde haline gelinceye kadar gerçek anlamda varlık sayılmaz (Ross ve Ross, 1957; Loux, 2003).

İbn Sina, Aristoteles'in madde kavramını temel alır ancak temel ayrımları da ortaya koyar. Bireysel varlıklar için formun önemini kabul ederken, öz (māhiyya) ve varlık (wujūd) arasında ayrım yapar. Öz, bir varlığın spesifik doğasını ifade ederken, varlık o varlığın gerçekliğini ifade eder. Örneğin "kedi"nin özü, bir kediye tanımlayan nitelikleri kapsar ancak bu öz, herhangi bir kedinin varlığını garanti etmez. İbn Sina'ya göre varlık, özde içkin değildir. Yalnızca ek varlık eylemiyle bir öz, gerçek, bireysel bir varlık haline gelir (Avicenna, 2005; De Haan, 2018). Ayrıca İbn Sina, Tanrı ile özdeşleştirdiği zorunlu varlık (wujūd wājib) kavramını öne sürer. Sebepsiz sebep olarak Tanrı, varlığı zorunlu ve kendine yeterli olan tek varlıktır. Maddi maddeler de dahil olmak üzere diğer tüm varlıklar olumsaldır ve onların varlığı, Tanrı'nın zorunlu varlığına bağlıdır (Marmura, 1984).

Hem Aristoteles hem de İbn Sina, form ve gerçekliği varlığın vazgeçilmezi olarak görmektedir. Bununla birlikte, form ve gerçekliğin bireysel varlıklarda içkin olduğu derece bakımından farklılık gösterirler. Aristoteles'e göre form, maddeyi potansiyellikten gerçekliğe yükselten, onu gerçek bir varlık haline getiren temel ilkedir. İbn Sina ise formun rolünü kabul ederken, formun bile bir özün varlık haline gelmesi için ek bir varlık eylemine ihtiyaç duyduğunu savunur. Dahası, maddi dünyanın olumsal

varlıklarının ötesinde bir alan olan zorunlu varlık kavramını tanıtır (Goodman, 1992).

Aristoteles ve İbn Sina'nın varlık konusundaki zıt görüşleri, onların farklı ontolojik çerçevelerini vurgulamaktadır. Aristoteles, gerçek varlıkları biçimsiz maddeden ayırmada biçimin çok önemli bir rol oynadığı madde ve gerçekliğe odaklanır. İbn Sina ise özü varlıktan ayıran ve maddi dünyanın olumsal varlıklarının ötesinde zorunlu bir varlık alanı öne süren daha incelikli bir görüş sunar. Bu zıt bakış açılarını anlamak, varlığın doğasına, varlığa ve varlıkların "olduğu" söylenebilecek farklı yollara ilişkin devam eden felsefi araştırmalara ışık tutar (Kabadayı, 2006; Mahmoud ve ark., 2021; Мажидова, 2021).

Aristoteles'e göre varlık, öncelikle maddeyle (ousia, οὐσία) ilişkilidir. Maddeler, her değişimin altında yatan ve değişim potansiyeline sahip, bağımsız, kendi kendine yetebilen varlıklardır. Bununla birlikte, Aristoteles, maddelerin iki önemli yönünü tanır: biçim (morphē, μορφή) ve madde (hyle, ὕλη) (Loux, 2003).

Form, bir maddeye kendine özgü kimliğini ve özelliklerini veren gerçekliktir. Masayı masa, sandalyeyi sandalye yapan özdür. Madde ise tüm maddelerin temelinde bulunan şekilsiz potansiyeldir. Gerçekleşmiş bir varlık haline gelmek için formun dayatılmasını bekleyen pasif prensiptir. Bu görüşe göre madde, varlık ile madde arasındaki ilişkide çok önemli fakat ikincil bir rol oynar. Madde, kendisi olmamakla birlikte varlığın form aracılığıyla gerçekleşmesi için gerekli alt katmandır. Madde olmasaydı, bireysel ve farklılaşmış varlıkların var olması mümkün olmazdı (Ross ve Ross, 1957).

İbn Sina, bireysel varlıklar için formun önemini kabul ederken, öz (māhiyya) ve varlık (wujūd) arasında önemli bir ayrım ortaya koyar. Öz, bir varlığın spesifik doğasını veya "neliğini" ifade ederken, varlık o varlığın gerçekliğini ifade eder. Örneğin, "kedi"nin özü, bir kediye tanımlayan nitelikleri kapsar ancak bu öz, herhangi bir kedinin varlığını garanti etmez.

İbn Sina'ya göre varlık, özde içkin değildir. Yalnızca ek varlık eylemiyle bir öz, gerçek ve bireysel bir varlık haline gelir (Marmura, 2005; De Haan, 2018).

Üstelik İbn Sina'ya göre madde bir bireyleşme ilkesi değil, bir sınırlama ilkesidir. Maddi dünyanın çeşitliliğine izin vererek formun saf mükemmelliğini sınırlar. Ancak Aristoteles'in ebedi asli maddesinden farklı olarak İbn Sina, maddenin kendisi için olumsal bir varlık olduğunu varsayar. Madde, tek başına zorunlu bir varlığa sahip değildir. Kendi gerçekliği ve varlığı için biçime ve nihayetinde Tanrı'nın zorunlu varlığına bağlıdır (Avicenna, 2005).

Hem Aristoteles hem de İbn Sina, maddenin potansiyeli ile varlığın gerçekliği arasındaki boşluğu kapatmak için formu temel olarak görmektedir. Bununla birlikte, form ve gerçekliğin bireysel varlıklarda içkin olduğu derece ve maddenin rolü bakımından farklılık gösterirler. Aristoteles'e göre biçim, maddeyi saf potansiyelden gerçekliğe yükseltir ve onu her ne kadar olumsal olsa da gerçek bir varlık haline getirir. Madde, kendisi olmasa da maddi dünyanın varlığı için gereklidir (Loux, 2003; Gutas, 2014).

İbn Sina ise daha incelikli bir görüş sunar. Formda bile bir özün varlık olabilmesi için ek bir varlık eylemi gerekir. Üstelik maddenin kendisi de olumsaldır ve Tanrı'nın zorunlu varlığına bağlıdır. Bu, zirvede Tanrı'nın tek gerekli varlık olduğu ve maddi dünyada var olan (form ve maddeden oluşan) olumsal varlıkların bulunduğu bir varlık spektrumu yaratır. İbn Sina, Tanrı'nın zorunlu varlığına bağlı olarak, bir varlık spektrumu içinde var olan olumsal varlıklara ilişkin daha karmaşık bir görüş sunar (Benevich, 2020; Aronadio, 2021).

Aristoteles ve İbn Sina'nın madde ve varlık anlayışlarındaki bu temel farklılıklar, epistemolojik yaklaşımlarında da kendini göstermektedir. Her iki filozof da varlık ve bilginin doğasını incelerken farklı ontolojik temellerden yola çıkmış, bu da onların bilgi edinme süreçlerine ve doğal

dünyayı anlama biçimlerine yansımıştır. Aristoteles'in ampirik gözleme dayalı bilgi teorisi, maddenin ve formun nasıl anlaşıldığına dair yaklaşımını belirlerken, İbn Sina'nın metafiziksel ve teolojik çerçevesi, onun bilgi ve varlık arasındaki ilişkiyi daha geniş bir bağlamda ele almasına neden olmuştur. Bu farklı epistemolojik yaklaşımlar, her iki filozofun madde ve bilgi ilişkisine dair görüşlerini daha iyi anlamamızı sağlar (Jakušić, 2014; Khalilizand, 2024).

C. Epistemolojik Yönler

Aristoteles ve İbn-i Sina'nın epistemolojik yaklaşımları, bilginin kaynağı, niteliği ve sınırları üzerine derinlemesine düşünceler sunarak, felsefi düşüncede önemli bir yer tutar. Aristoteles, bilgiyi deneyim ve gözlem yoluyla elde edilen verilerle temellendirirken, akıl yürütme ve mantıksal çıkarımların önemini vurgulamıştır. İbn-i Sina ise, bilginin hem duyuusal deneyimlerden hem de akli çıkarımlardan oluştuğunu savunmuş, bilgiye ulaşma sürecinde sezgi ve içsel anlayışın da rol oynadığını belirtmiştir. Bu farklı epistemolojik yönelimler, her iki düşünürün felsefi sistemlerinin yapı taşlarını oluştururken, bilgi teorisi üzerine olan tartışmalara zenginlik katmıştır.

1. Bilgi ve Hule/Heyula İlişkisi

Platon'un İdealar teorisi, fiziksel dünyadan bağımsız olarak var olan mükemmel, değişmeyen idealar diyarını varsayar. Bu idealar her şeyin ideal özlerini temsil eder; bir sandalyenin, bir kedinin ve hatta güzelliğin mükemmel formunu. Öte yandan fiziksel dünya, bu ideaların kusurlu kopyaları veya gölgelerinden oluşan bir alemdir (Plato, 1961).

Aristoteles, ideal tipler olarak Platon'un İdealarının önemini kabul ederken, İdeaların ayrı bir alanı olduğu fikrini reddeder. İdeaların ayrı varlıklar değil, maddenin içindeki doğal potansiyel (kuvve) olduğunu savunur. Aristoteles'e göre madde, edimselleşmiş bir varlık haline gelmek için biçimin dayatılmasını bekleyen biçimsiz potansiyeldir. Örneğin bronz bir heykel belirli bir nesnenin formuna sahiptir, ancak altındaki bronz malzeme o

formu almış olan maddedir. Bu şekilde Aristoteles ideal tipler kavramını korur ancak onları fiziksel dünyaya entegre eder. Formlar, maddeye kendine özgü kimliğini ve özelliklerini veren kuvve haline gelir (Cohen ve Reeve, 2000).

İbn Sina, biçim kavramını temel alır ancak bazı temel ayrımları da ortaya koyar (Michael Marmura, 2005). O, mahiyet (mâhiyye) ile varlık (vücûd) arasında ayrım yapar. Mahiyet, bir varlığın spesifik doğasını veya "neliğini" ifade ederken, varlık onun gerçekliğini ifade eder. İbn Sina'ya göre form, özü şekillendirmede çok önemli bir rol oynar, ancak varlığı garanti etmez (Özkan, 2018).

Ayrıca İbn Sina, Tanrı ile özdeşleştirdiği zorunlu varlık (wâjib al-wujûd) kavramını öne sürer. Sebepsiz sebep olarak Tanrı, varlığı zorunlu ve kendine yeterli olan tek varlıktır. Form-madde bileşimleriyle birlikte maddi maddeler de dahil olmak üzere diğer tüm varlıklar, varlıkları Tanrı'nın zorunlu varlığına bağlı olan olumsal varlıklardır (Benevich, 2020).

Hem Aristoteles hem de İbn Sina, Platon'un teorisinde bulunan İdealar ile fiziksel dünya arasındaki katı ayırmadan ayrılır. Aristoteles, formları madde ve kuvve kavramı aracılığıyla maddi dünyaya entegre eder. İbn Sina, formun rolünü kabul ederken, öz ile varlık arasındaki ayrımı ve Tanrı'nın zorunlu varlığına bağlılığı vurgular (Hall, 2004; McGinnis, J. (2016).

Platon'un İdealar teorisinin etkisi hem Aristoteles'in hem de İbn Sina'nın felsefelerinde açıkça görülmektedir. Ancak onların bu kavrama ilişkin yorumları ve uyarlamaları önemli ölçüde farklılık göstermektedir. Aristoteles, formları fiziksel dünyaya dayandırırken, İbn Sina varlık hiyerarşisine sahip daha karmaşık bir metafizik çerçeve yaratır. Aristoteles, formların maddi dünyada var olduğunu ve maddi nesnelerin biçimlerini oluşturduğunu savunur. Buna karşın, İbn Sina, formların varlık hiyerarşisinde daha yüksek bir düzlemde yer aldığını ve maddi dünyada tezahür ettiğini ileri sürer. İbn Sina'nın bu yaklaşımla, formların maddi

dünyada gerçekleşmesinde Tanrı'nın ve aracılık eden akılların (nefs) rolüne vurgu yapar.

Aristoteles'in bilgi ve fizik arasındaki ilişkiye yaklaşımı, onun ampirik yöntemi ve dört neden (aitiai) teorisi üzerine inşa edilmiştir. Epistemolojisi, doğal dünya hakkında bilgi edinmenin temeli olarak gözlem ve sınıflandırmayı vurgular (Annas, 1982). Aristoteles, gerçek bilginin (episteme) şeylerin nedenlerinin anlaşılmasından kaynaklandığını öne sürer. Dört nedeni tanımlar: maddi neden (bir şeyin neyden yapıldığı), biçimsel neden (bir şeyin şekli veya modeli), etkin neden (bir şeyin meydana gelmesini sağlayan fail veya süreç) ve nihai sebep (bir şeyin amacı veya işlevi). Bu nedensel çerçeve, doğal dünyayı anlamak için kritik öneme sahiptir ve bilimsel araştırmanın temelini oluşturur (Greco, 2014).

Aristoteles'in *hilomorfizm* kavramı (fiziksel nesnelerin madde ve formun birleşiminden oluştuğu doktrin), fiziksel varlıklarda madde ve formun birbirine bağımlılığını vurgular. Aristoteles'e göre bilgi, nesnelerin hem maddi hem de biçimsel yönlerini kavramayı içerir. Metafizik'te bir maddenin (ousia) özünü anlamanın onun formunu bilmeyi gerektirdiğini savunur. Bu nedenle, fizik çalışmaları doğası gereği metafizik ilkelerle bağlantılıdır; çünkü fiziksel olguları anlamak, onların altında yatan biçimleri tanımayı gerektirir (Greco, 2014).

Aristoteles, duyuşal bilgi (aisthesis) ile entelektüel bilgi (nous) arasında ayrım yapar. Duyuşal deneyimler, aklın evrensel kavramları soyutladığı ham verileri sağlar. Bu süreç, Aristoteles'in bilimsel bilginin duyuşal algıyla başladığını ancak aklın evrensel gerçekleri kavramasıyla sonuçlandığını açıkladığı "Posterior Analytics"te ayrıntılı olarak açıklanmaktadır. Bu nedenle fizik çalışması, tikellerden evrensellere epistemolojik yolculuğu yansıtan ampirik gözlemden teorik anlayışa doğru bir ilerlemeyi içerir (Lloyd, 1990).

İbn Sina, Aristoteles'in temelleri üzerine inşa edilmiştir, ancak özellikle Yeni-Platoncu ve İslami teolojik unsurları onun epistemolojisine ve doğa

felsefesine entegre ederek önemli değişiklikler getirmiştir. Onun bilgi ve fizik arasındaki ilişkiye dair görüşleri, İslami çerçevede Aristotelesçi ve Yeni-Platoncu fikirlerin bir sentezini yansıtır.

İbn Sina'nın kozmolojisinde maddi dünya, bir dizi akıl aracılığıyla Zorunlu Varlık'tan (Allah) kaynaklanır. Bu yayılma sürecini İbn Sina, Aktif Aklın insan aklına anlaşılır formları nasıl aktardığını anlatır. Dolayısıyla doğal dünyanın bilgisi, ilahi düzeni yansıtan bu anlaşılır formlar aracılığıyla sağlanır. Bu metafizik yapı, fiziksel fenomenleri anlamanın, onların yayılmacı kökenlerini ve kozmik hiyerarşi içindeki yerlerini tanımayı içerdiğini ima eder (Nasr, 1996).

İbn Sina'nın Faal Akıl kavramı onun epistemolojisi açısından çok önemlidir. İlahi akıl ile insan aklı arasında aracı olan Faal Akıl, insan zihnini anlaşılır formlarla aydınlatır. İbn Sina, aktif aklın insanların anlayışlarında potansiyelden gerçekliğe geçmelerini sağladığını açıklar. Bu süreç, fiziksel maddenin form tarafından gerçekleştirilme biçimini yansıtır. Dolayısıyla bilginin edinilmesi, benzer şekilde fiziksel gerçekleşme süreciyle ilişkilidir; Aktif Akıl her ikisinde de çok önemli bir rol oynar (Marmura, 2005).

İbn Sina'ya göre fizik çalışmaları metafizikten ayrılamaz. Doğal dünyayı anlamak, onu destekleyen metafizik ilkelerin tanınmasını içerir. İbn Sina, "Şifâ" kitabının Fizik bölümünde, fiziksel araştırmanın metafizik anlayışlar tarafından yönlendirilmesi gerektiğini ileri sürer. Bu bütünleşme, Aristotelesçi ilkeler üzerine inşa ettiği ancak bunları daha geniş bir metafizik çerçeveye yerleştirdiği, zamanın ve hareketin doğası gibi konuları ele almasında açıkça görülmektedir (Wisnovsky, 2018).

Hem Aristoteles hem de İbn Sina, fiziksel fenomenlerin altında yatan nedenleri ve ilkeleri anlamanın önemini vurgular, ancak metafizik taahhütleri ve ilahi olanın rolü konusunda farklılaşır. Aristoteles'in yaklaşımı öncelikle ampirik ve tümevarımsaldır; evrensel ilkeler türetmek için gözlem ve kategorizasyona dayanır. Buna karşılık İbn Sina, fiziksel dünyaya ilişkin bilginin bir dizi akıl aracılığıyla aracılık ettiği, daha

hiyerarşik ve metafizik bir yaklaşımı yansıtan yayılımcı bir çerçeveyi bünyesinde barındırır (Gutas, 1988).

Her iki filozof da bilgi edinmede aklın rolünü kabul ederken, Aristoteles tümellerin duyuşal verilerden soyutlanmasına odaklanırken İbn Sina, Faal Aklın ilahi bir aracı olarak rolünü vurgular. Bu farklılık İbn Sina'nın Yeni-Platoncu ve İslami unsurları kendi epistemolojisine entegre ettiğini vurgulamaktadır. Aristoteles, birbiriyle ilişkili olmasına rağmen fizik ve metafizik arasında açık bir ayırım olduğunu savunur. Ancak İbn Sina, fiziksel araştırmaların doğası gereği metafizik ilkelere bağılı olması nedeniyle bunları daha sorunsuz bir şekilde bütünleşmiş olarak görür. Bu onun daha geniş teolojik taahhütlerini ve felsefi araştırmayı İslam teolojisiyle uyumlu hale getirme amacını yansıtır (Nasr, 1996).

Aristoteles ve İbn Sina'nın felsefelerinde bilgi ve fizik arasındaki ilişki hem sürekliliği hem de yeniliği ortaya koymaktadır. Aristoteles'in ampirik ve nedensel yaklaşımı, gözlem ve rasyonel analize vurgu yaparak doğal dünyayı anlamak için sağlam bir çerçeve sağlar. İbn Sina bu temel üzerine inşa edilmiştir ancak felsefi araştırmayı İslam doktrini ile bütünleştirme amacını yansıtan önemli metafizik ve teolojik boyutları da ortaya koymaktadır (Marmura, 2005).

2. Duyuların Rolü ve Hule-Form İlişkisi

Aristoteles ve İbn Sina'nın metafizik çerçeveleri, varlık, bilgi ve bu kavramların doğasına dair farklı perspektifler sunarak felsefi düşüncenin gelişiminde önemli bir yer tutmaktadır. Aristoteles, madde (hule) ve form (morphe) ayrımını ontolojisinin temel taşlarından biri olarak kabul eder. Bu ikilik, varlıkların nasıl meydana geldiğini ve değişim süreçlerini anlamak için kritik öneme sahiptir. Aristoteles'e göre, madde potansiyel bir varlık olarak, form tarafından gerçeklik kazanır. Yani, bir nesne sadece bir madde parçası olmaktan öte, onun üzerine eklenen form ile belirgin bir kimlik kazanır. Dolayısıyla, hule-form ilişkisi Aristoteles'in felsefesinin merkezinde yer alırken, maddesiz bir form düşüncesi fiziksel dünyada anlam bulamaz (Ross ve Ross, 1957).

Aristoteles'in bilgi anlayışı da bu hule-form ayrimından beslenmektedir. Tüm bilginin duyusal algılardan başladığını savunan Aristoteles, duyuların somut nesnelerle olan etkileşimi sayesinde zihnin evrensel formları soyutlayabildiğini belirtir. "De Anima" adlı eserinde, duyuların anlama sürecinde nasıl bir ön koşul olduğunu vurgular; çünkü duyular, evrensel formları somutlaştıran ilk araçlardır. Bu bağlamda, hule-form ilişkisi, Aristoteles'in bilgi teorisinin temelini oluşturur. Duyular aracılığıyla elde edilen veriler, zihinde evrensel formlara dönüşerek bilginin oluşumuna katkıda bulunur (Aristoteles, 1991).

İbn Sina, Aristoteles'in düşüncelerini kendi felsefi çerçevesine entegre ederken, hule-form teorisini derinleştirir ve daha karmaşık bir yapı sunar. İbn Sina, bilginin edinilmesinde duyuların hayati rolünü kabul ederken, Aristoteles'in epistemolojik yaklaşımına ek olarak, aklın soyutlama sürecindeki önemine de vurgu yapar. Bu bağlamda, duyusal deneyimlerin bilişsel süreçteki ilk adım olduğunu vurgularken, aklın bu deneyimlerden evrensel formları çıkartmadaki rolünü genişletir (Gutas, 1988). İbn Sina, hule ve formun karşılıklı bağımlılığına ilişkin Aristoteles ile benzer bir görüşü benimserken, birincil ve ikincil madde gibi ince ayrımlar ortaya koyar. Bu sayede, maddenin doğasına dair daha karmaşık bir metafizik yapının temellerini atar.

İbn Sina'nın birincil madde anlayışı, tüm formların altında yatan farklılaşmamış alt katmanı temsil ederken, ikincil madde ise zaten belirli bir form kazanmış ve daha fazla değişime uğramış maddeleri ifade eder (İbn Sina, 2005). Bu ayırım, İbn Sina'nın varlık anlayışını derinleştirerek, maddelerin varlık spektrumundaki yerini belirginleştirir. İbn Sina, ayrıca maddenin kendisinin de olumsal olduğunu ve Tanrı'nın zorunlu varlığına bağlı olduğunu savunarak, Aristoteles'in hule anlayışını daha teolojik bir çerçeveye oturtur. Bu, İbn Sina'nın felsefesinde Tanrı'nın rolünün belirleyici bir unsur olmasına zemin hazırlar (Avicenna, 2005).

Aristoteles'in ve İbn Sina'nın düşünceleri arasındaki karşılaştırma, hem sürekliliği hem de farklılığı gözler önüne serer. Her iki filozof da bilgi

edinme sürecinde duyuların temel rolünü doğrulamaktadır. Ancak İbn Sina'nın epistemolojik yapısı, duyular ve akıl arasındaki daha karmaşık etkileşimi içermesi açısından Aristoteles'ten ayrılır. İbn Sina'nın aktif akla yaptığı vurgu, formların soyutlanmasında ve gerçekleşmesinde merkezi bir role işaret ederken, Aristoteles'in daha doğrudan bir yaklaşım sergilemesi, onun duyusal algı ile entelektüel bilgi arasında daha basit bir bağlantı kurmasına neden olur (Adamson, 2016).

Her iki felsefedeki hule-form ilişkisi, kuvve ve fiil arasındaki etkileşimi ve bağımlılığı gözler önüne serer. Aristoteles'in ontolojik çerçevesi, maddenin ve formun temel ikiliğine odaklanırken, İbn Sina bu ikiliği korumakla birlikte birincil ve ikincil madde ayrımı gibi ek karmaşıklıkları da devreye sokar. Bu durum, onun Yeni-Platoncu unsurları bir araya getiren ve teolojik kaygıları ele alan daha kapsamlı bir metafizik sistemi oluşturmaya olanak tanır (McGinnis, 2010).

İbn Sina'nın düşüncesindeki yaratılış ve ilahi takdir bağlamı, hule ve formun daha ayrıntılı bir şekilde bütünleşmesini gerektirir. Aristoteles'in felsefesi öncelikle natüralist bir çerçeve içinde işlerken, İbn Sina, tüm biçimlerin nihai nedeni ve koruyucusu olarak Tanrı'nın rolünü açıklamaya ihtiyaç duyar. Bu teolojik boyut, İbn Sina'nın hule ve form anlayışına derin bir metafizik katman ekler. Böylece, İbn Sina'nın felsefesi, yalnızca Aristoteles'in düşüncelerinin bir devamı değil, aynı zamanda onu zenginleştirerek yeni bir perspektif sunmaktadır (Marmura, 1984).

Sonuç olarak, Aristoteles ve İbn Sina'nın varlık, bilgi ve bu kavramların doğasına dair düşünceleri, felsefi gelenek içinde birbirini tamamlayan ama aynı zamanda farklılık gösteren bir yapı sunar. Aristoteles'in duyusal algıya dayanan bilgi teorisi ile İbn Sina'nın daha karmaşık epistemolojik yapısı, bu iki düşünürün ontolojik çerçevelerinin felsefi araştırmalara ışık tutan derinliklerini ortaya koymaktadır. Bu farklılıklar, varlığın doğası, bilgi edinimi ve metafizik ilişkiler konusundaki tartışmalara yeni boyutlar ekleyerek, felsefi düşüncenin evrimine önemli katkılarda bulunmuştur.

V. ARİSTOTELES'İN VE İBN SİNA'NIN MADDE ANLAYIŞINDA

ORTAK NOKTALAR VE BENZERLİKLER

Aristoteles'in ve İbn Sina'nın madde anlayışları karşılaştırıldığında, iki düşünürün farklı kültürel ve tarihsel bağlamlarda yaşamalarına rağmen birçok ortak nokta ve benzerlik dikkat çekmektedir. Bu iki büyük filozof, farklı coğrafi ve entelektüel çevrelerde yetişmiş olsalar da, özellikle madde ve form ilişkisi, varlık teorisi ve metafiziksel yaklaşımlarında önemli paralellikler sergilemişlerdir. Her iki filozof da maddeyi, varlığın bir boyutu olarak kabul etmiş ve maddenin tek başına eksik bir varlık olduğunu, ancak form ile birleşerek tam bir varlığa kavuştuğunu savunmuşlardır. Aristoteles'in madde anlayışında, madde (hylê) ve form (eidos) ayrılmaz bir birlik içinde düşünülmüştür. Madde, potansiyel olarak var olan, form ise bu potansiyelin gerçekleşmesini sağlayan bir unsur olarak ele alınmıştır. İbn Sina da bu kavramı benimsemiş, İslam düşüncesinde Aristoteles'in madde-form ayrımını derinleştirerek ve genişleterek kullanmıştır. İbn Sina, varlık mertebeleri üzerinde yoğunlaşırken, maddenin form ile birleştiğinde somut varlıkları oluşturduğunu ifade etmiştir. Her iki düşünür de maddenin, tek başına kavranamayacağı ve sadece form aracılığıyla anlam kazanabileceği görüşünü savunmuşlardır. İbn Sina'nın metafizik anlayışı, Aristoteles'in etkisiyle şekillenmiş olmasına rağmen, İslam felsefesinin etkisi altında bu kavramları daha teolojik bir çerçevede yorumlamıştır. İbn Sina'nın varlık anlayışında, madde ile formun ilişkisi daha ilahi bir düzen içinde ele alınmış, bu kavramlar Tanrı'nın yaratıcı gücü ve evrendeki düzen ile ilişkilendirilmiştir. Böylece, Aristoteles ve İbn Sina'nın madde anlayışları arasındaki benzerlikler, hem felsefi derinlik hem de metafiziksel yaklaşım açısından oldukça dikkat çekicidir. İbn Sina, Aristoteles'in görüşlerini kendi kültürel bağlamına adapte ederek bu düşünceleri daha geniş bir çerçevede yorumlamış, özellikle varlık ve madde-form ilişkisi konusunda Aristoteles'in düşüncelerini sistemli bir şekilde geliştirmiştir. Yakınlaşmanın bazı önemli noktaları aşağıda verilmiştir.

A. Doğa Felsefesi Bağlamında Ortak Zemin

Aristoteles ve İbn Sina, felsefe tarihinin önemli şahsiyetleridir ve her biri doğa felsefesine önemli katkılarda bulunmuştur. Kültürel ve zamansal bağlamlarındaki farklılıklara rağmen doğa anlayışları dikkate değer benzerlikler göstermektedir. Hem Aristoteles hem de İbn Sina, tüm fiziksel varlıkların madde (hule) ve biçimden (morphe veya suret) oluştuğunu öne süren *hilomorfizm* doktrinini benimser. Bu ikili bileşim, onların metafizik sistemlerinin temelini oluşturur.

1. Hilomorfizm Doktrini

Hilomorfizm, madde (hyle) ve form (morphe) kavramlarının birleşimiyle varlıkların doğasını açıklayan felsefi bir teodir. İlk kez Aristoteles tarafından geliştirilen bu teori, var olan her şeyin bir maddeden (hyle) ve bir formdan (morphe) oluştuğunu ileri sürer. İbn Sînâ da bu teoriyi benimseyip geliştirerek İslam felsefesine entegre etmiştir.

Aristoteles'e göre, varlıklar hem madde hem de formun birleşiminden oluşur. Madde, varlığın potansiyel yönünü temsil ederken, form bu potansiyeli gerçekleştiren unsurdur. Aristoteles'e göre madde ve form birbirinden ayrı düşünülemez; form, maddeye belirli bir düzen ve yapı kazandırır. Örneğin, bir heykel hem mermerden (madde) yapılmıştır hem de sanatçının ona kazandırdığı şekil (form) sayesinde bir heykel olarak tanımlanır. Aristoteles'in bu anlayışı, onun metafizik, doğa felsefesi ve etik gibi alanlardaki düşüncelerinin temelini oluşturur. Hilomorfizm, Aristoteles'in dört neden teorisiyle de yakından ilişkilidir; bir nesnenin nedenleri arasında hem maddi neden (nesnenin maddesi) hem de formel neden (nesnenin formu) bulunur.

İbn Sînâ, Aristoteles'in *hilomorfizm* anlayışını İslam felsefesiyle harmanlayarak kendi metafizik sistemine entegre etmiştir. İbn Sînâ'ya göre de her cisim, madde (heyûlâ) ve form (sûret) birleşiminden meydana gelir. Ancak İbn Sînâ, Aristoteles'ten farklı olarak, madde ve formu sadece fiziksel dünyaya özgü bir kavram olarak değil, metafizik bir boyutla da ele

almıştır. İbn Sînâ, varlıkların madde ve formunun yanı sıra varlıkları var eden bir ilahi nedenin (vâcibü'l-vücûd) olduğunu savunur. Bu bağlamda, madde ve form birliği sadece fiziksel dünyadaki varlıkları değil, aynı zamanda ilahi hikmetin tezahürünü de yansıtır.

İbn Sînâ'nın *hilomorfizm* anlayışı, onun “Zorunlu Varlık” teorisi ve “Varlık ve Mahiyet” ayrımıyla birlikte değerlendirilmelidir. İbn Sînâ'ya göre her varlıkta, madde ve formun birleşimi bir mahiyeti oluşturur, ancak bu mahiyetin varlık kazanması, zorunlu varlığın etkisiyle mümkün olur. İbn Sînâ'nın bu yaklaşımları, onun sadece Aristoteles'in mirasçısı değil, aynı zamanda bu mirası İslam felsefesi çerçevesinde yeniden yorumlayan özgün bir düşünür olduğunu gösterir.

Aristoteles ve İbn Sina, tüm fiziksel varlıkların madde (hule) ve biçimden (morphe veya suret) oluştuğunu öne süren *hilomorfizm* doktrini benimsenir. Aristoteles'in *Metafizik* ve *Fizik* adlı eserlerinde, maddelerin madde ve formdan oluşan bileşikler olduğunu ileri sürer. Madde potansiyeli sağlar, form ise bu potansiyeli hayata geçirerek maddelere kendine özgü özelliklerini ve işlevlerini verir (Aristoteles, 1991). İbn Sina, bu Aristotelesçi çerçeveyi eserlerinde, özellikle de *Şifânın Metafiziği* adlı eserinde benimsenir. Her fiziksel nesnenin, değişimin ve çeşitliliğin temelini oluşturan madde ile ona belirli bir varlık ve özellikler kazandıran biçimden oluştuğunu açıklar (Avicenna, 2005).

Hem Aristoteles hem de İbn Sina, tüm fiziksel varlıkların madde (hule) ve formdan (eidos) oluştuğunu öne süren *hilomorfizm* doktrinine bağlıdır. Bu görüşe göre madde bir potansiyeli temsil ederken, form bu potansiyeli hayata geçirerek maddelere kendine özgü özellik ve fonksiyon kazandırır. Bu ikili kompozisyon, onların metafizik çerçevelerinin temelini oluşturur ve doğal dünyadaki değişim ve varlığı anlamının temelini sağlar.

Sonuç olarak, Aristoteles ve İbn Sînâ'nın *hilomorfizm* teorileri, birbirine benzer temel prensipler üzerinde durmakla birlikte, İbn Sînâ'nın metafizik ve teolojik yaklaşımları sayesinde daha geniş bir perspektife ulaşmıştır. Bu

teori, hem klasik Yunan felsefesi hem de İslam düşüncesinde varlık ve madde-form ilişkisini anlamak açısından merkezi bir yere sahiptir.

2. Potansiyellik ve Kuvve

Potansiyel ve fiil (güç ve eylem) kavramları, Aristoteles'in varlık anlayışının temel taşlarını oluşturur ve sonrasında İbn Sînâ tarafından İslam felsefesinde derinlemesine işlenmiştir. Bu iki kavram, varlıkların değişim ve hareket süreçlerini açıklamak için kullanılır ve hem ontoloji hem de metafizik açısından büyük öneme sahiptir.

Aristoteles'e göre, varlıklar iki temel boyutla anlaşılabilir: potansiyel (dynamis) ve fiil (energeia). Potansiyel, bir varlığın belirli bir hale gelebilme kapasitesini ifade eder. Fiil ise, bu potansiyelin gerçekleşmiş halidir. Örneğin, bir tohumun potansiyeli, bir ağaca dönüşebilme kapasitesidir; bu potansiyelin gerçekleşmesi ise tohumun ağaç haline gelmesiyle olur. Aristoteles, bu kavramları yalnızca fiziksel dünyayı açıklamak için değil, aynı zamanda doğa, etik ve metafizik bağlamında da kullanır. Ona göre, bir varlık en yüksek düzeydeki fiiliyetine ulaştığında, kendi öz doğasını en yetkin şekilde gerçekleştirmiş olur.

Aristoteles, bu kavramları “akt” ve “potans” şeklinde ele alarak hareketi ve değişimi de açıklar. Her değişim, bir varlığın potansiyel halden fiile geçişi olarak tanımlanır. Bu geçiş süreci, aynı zamanda madde ve form ilişkisinin bir yansımasıdır: Form, potansiyel olarak var olan bir durumun fiile dönüşmesinde belirleyici rol oynar.

İbn Sînâ, Aristoteles'in potansiyel ve fiil kavramlarını İslam felsefesi çerçevesinde geliştirip genişletmiştir. Ona göre, potansiyel ve fiil kavramları sadece fiziksel varlıklarla sınırlı olmayıp, aynı zamanda metafizik bir boyuta da sahiptir. İbn Sînâ, bu kavramları varlık anlayışının merkezine yerleştirir ve varlığın “zorunlu” ve “mümkün” olarak iki temel kategoriye ayrılmasını açıklar. Mümkün varlıklar, potansiyel olarak var olabilirler; ancak onların varlık kazanmaları, zorunlu bir varlık (Allah) tarafından fiile geçirilmesiyle mümkündür.

İbn Sînâ, insanın ruh ve beden ilişkisini de potansiyel ve fiil kavramları üzerinden analiz eder. Ona göre, insan ruhu potansiyel olarak bilgi ve erdem sahibi olabilir, ancak bu potansiyelin fiile geçmesi için akıl ve irade gibi güçlerin etkin olması gerekir. Ayrıca, İbn Sînâ'nın "ilk neden" ve "sudûr teorisi" gibi metafizik yaklaşımları, potansiyelin fiile geçişini kozmik bir düzen içinde ele alır. İbn Sînâ'nın bu kavramlara getirdiği teolojik boyut, Aristoteles'ten farklı olarak, varlıkların nihai kaynağını Allah'a dayandırır. Zorunlu varlık, potansiyel olan her şeyin fiile dönüşmesini sağlar. Bu anlayış, İslam felsefesinde yaratılışın ve varoluşun nasıl anlaşıldığını derinleştirir.

Aristoteles'in *Metafizik* eserlerinde kapsamlı bir şekilde araştırdığı potansiyel ve fiililik kavramı, İbn Sina'nın düşüncesinde yankı bulur. Her iki filozof da değişim ve gelişim süreçlerinde potansiyel (dynamis) ile kuvve (entelecheia veya energeia) arasındaki dinamik etkileşimin farkındadır. Madde potansiyel olarak çeşitli biçimlere bürünme kapasitesine sahipken, form da bu potansiyeli hayata geçirerek belirli özelliklere sahip somut maddeler meydana getirir.

Potansiyellik (dynamis) ve kuvve (entelecheia veya energeia) kavramları, her iki filozofun değişim ve varlık anlayışlarının merkezinde yer alır. Aristoteles, değişimi potansiyelin gerçekleşmesi olarak tanımlar. *Metafizik* adlı eserinde maddenin çeşitli biçimlere dönüşme potansiyeline sahip olduğunu ve maddelerin tam gerçekliğine ancak gerçekleşme süreci yoluyla ulaştığını açıklar (Aristoteles, 1991). İbn-i Sina, fiziksel dünyanın sürekli bir akış halinde olduğunu ve maddenin form tarafından hayata geçirilme potansiyeline sahip olduğunu ileri sürerek bu fikri detaylandırır. Bu Aristoteles ilkesini kendi metafizik sistemine dahil ederek, madde içindeki potansiyel formları gerçekleştirmede Faal Akıl rolünü vurgulamaktadır (Avicenna, 2005).

Potansiyel ve fiil kavramları, Aristoteles ve İbn Sînâ'nın varlık anlayışlarında merkezi bir rol oynar. Aristoteles, bu kavramları doğa, hareket ve değişimi açıklamak için kullanırken, İbn Sînâ aynı kavramları

metafizik ve teolojik bağlamda ele alarak bir adım öteye taşır. İbn Sînâ, Aristoteles'in düşüncelerini İslam felsefesi çerçevesinde yorumlayarak, bu kavramları ilahi hikmetle birleştirmiştir. Böylece potansiyel ve fiil, sadece varlıkların doğasını anlamak için değil, aynı zamanda evrenin yaratılışını ve düzenini kavramak için de temel bir açıklama modeli haline gelmiştir.

3. Nedensellik ve Teleoloji

Nedensellik (illiyet) ve teleoloji (amaçsallık), Aristoteles ve İbn Sînâ'nın felsefelerinde merkezi kavramlardır. Bu iki düşünür, evrendeki düzen ve hareketi anlamlandırmak için nedensellik ve teleolojik açıklamalara başvurmuştur. Aristoteles, bu kavramları varlıkların doğasını açıklamak için geliştirirken, İbn Sînâ bu yaklaşımı İslam felsefesi çerçevesinde genişletmiş ve teolojik bir boyut eklemiştir.

Evrendeki her varlığın ve olayın bir neden-sonuç ilişkisiyle açıklanabileceğini savunan Aristoteles'e göre, bir şeyin var olması ya da bir eylemin gerçekleşmesi dört farklı nedene dayanır: madde nedeni, formel neden, fail neden ve ereksel neden. Bu dört neden teorisi, Aristoteles'in nedensellik anlayışının temelini oluşturur. Örneğin, bir heykelin varlığı, onun yapıldığı maddeden (mermer), heykelin formundan (tasarım), heykeltıraştan (fail neden) ve heykelin amacından (ereksel neden) kaynaklanır.

Aristoteles'in teleolojik yaklaşımı ise, her varlığın ve sürecin belirli bir amaç doğrultusunda hareket ettiğini öne sürer. Bu anlayışa göre, doğadaki her şeyin bir amacı vardır ve bu amaç, o varlığın doğasını ve işlevini tamamlar. Örneğin, bir tohumun amacı bir bitkiye dönüşmektir; bu, tohumun içsel doğasındaki ereksel nedendir. Aristoteles, doğadaki düzenin bu şekilde anlaşılabilmesini ve evrendeki her şeyin bir hedefe yöneldiğini savunur.

Aristoteles'in nedensellik ve teleoloji anlayışını alarak İslam felsefesi çerçevesinde yeniden yorumlayan İbn Sînâ'ya göre, evrendeki tüm varlıklar, Allah'ın zorunlu varlık olarak koyduğu düzen içinde var olur ve hareket

eder. Aristoteles'in dört neden teorisi, İbn Sînâ'da varlıkların yaratılışını ve işleyişini açıklamak için kullanılır; ancak İbn Sînâ, bu nedenleri teolojik bir çerçeveye oturtarak Allah'ın mutlak neden olduğunu vurgular.

İbn Sînâ'nın nedensellik anlayışında, zorunlu varlık olan Allah, tüm mümkün varlıkların var oluşunun kaynağıdır. Evren, sudûr (taşma) teorisine göre Allah'tan zorunlu olarak meydana gelir ve bu yaratılış süreci, belirli bir düzen ve nedensellik zinciri içinde gerçekleşir. Böylece, evrendeki her varlık bir neden-sonuç ilişkisi içinde var olur, ancak bu ilişki, nihai olarak Allah'ın iradesine dayanır.

İbn Sînâ'nın teleolojik yaklaşımı da Aristoteles'in etkisini taşır, ancak bu yaklaşım, İslam metafiziğinde daha geniş bir anlam kazanır. Ona göre, evrendeki her varlık, kendi doğasına uygun bir amaç doğrultusunda hareket eder. Ancak bu amaç, Allah'ın koyduğu ilahi düzenin bir parçasıdır. İbn Sînâ, her varlığın nihai amacının Allah'a yönelmek ve O'na benzer bir mükemmellik arayışı içinde olmak olduğunu savunur. Bu teleolojik düzen, evrendeki tüm süreçlerin ilahi bir plana uygun olarak işlediğini gösterir.

Aristoteles ve İbn Sina, doğal varlıkların varlığını ve değişimlerini açıklayan çeşitli neden türlerini tanımlayarak nedenselliğin kapsamlı açıklamalarını sunarlar. Doğadaki her şeyin ulaşmaya çalıştığı bir amacı veya telos'u olduğunu savunarak doğal süreçlerin teleolojik yönünü vurgularlar. Bu teleolojik bakış açısı, doğal dünyanın doğasında var olan düzen ve organizasyona ilişkin anlayışlarını bilgilendirir.

Her iki filozof da doğal varlıkların varlığını ve değişikliklerini açıklayan dört nedeni belirleyerek nedenselliğin kapsamlı açıklamalarını sunar: Dört Nedeni: maddi neden (bir şeyin neyden yapıldığı), biçimsel neden (şekli veya özü), etkili neden (onu var eden fail veya süreç) ve nihai neden (amacı veya işlevi) (Aristoteles, 1984) olarak gören Aristoteles, doğal dünyadaki değişimi ve varlığı anlamak için kritik bir temel sağlar. Bu dört nedenin her birinin doğal süreçlerde oynadığı rolü ayrıntılı olarak açıklar ve bu nedensel çerçeve, bilimsel araştırmanın temelini oluşturur.

İbn-i Sina, Aristoteles'in bu nedensel çerçevesini benimser ve kendi felsefi düşüncelerine entegre eder. *Kitab el-Şifa* adlı eserinde, bu dört nedenin doğal dünyada değişim ve varlık meydana getirmek için nasıl etkileşime girdiğini açıklar (Avicenna, 2005). İbn-i Sina, bu nedenlerin her birinin doğal süreçlerdeki önemini vurgular ve özellikle biçimsel nedenin, varlıkların özünü belirlemede kritik bir rol oynadığını belirtir.

Nedensellik ve teleoloji, hem Aristoteles hem de İbn Sînâ'nın felsefi sistemlerinde varlık ve hareketin anlaşılmasında merkezi kavramlardır. Aristoteles, doğayı ve evreni dört neden teorisiyle açıklarken, İbn Sînâ bu kavramları teolojik bir bağlamda genişleterek Allah'ın evrendeki mutlak neden olduğunu vurgulamıştır. Her iki düşünürde de teleolojik anlayış, varlıkların ve süreçlerin belirli bir amaca yöneldiğini savunur, ancak İbn Sînâ bu amacı ilahi bir düzenin parçası olarak ele alır. Sonuç olarak, hem nedensellik hem de teleoloji, varlığın ve evrenin işleyişini anlamak için hem felsefi hem de teolojik bir bakış sunar.

Teleolojik yön, yani olguların amaçlarına göre açıklanması, onların doğa felsefelerinde önemli bir benzerliktir.

Aristoteles'in doğa felsefesi doğası gereği teleolojiktir. Doğadaki her şeyin ulaşmaya çalıştığı bir amacı veya telos'u olduğunu savunur. Bu, canlı organizmaların çeşitli bölümlerinin işlevlerini amaçlarına göre açıkladığı biyolojik çalışmalarında açıkça görülmektedir (Aristoteles, 1984). Aristoteles'e göre, her doğal varlık belirli bir amaca ulaşmak için hareket eder ve bu amaç, varlığın doğasında içkindir. Bu teleolojik bakış açısı, doğadaki düzen ve organizasyonun anlaşılmasında önemli bir rol oynar.

İbn Sina, Aristoteles'in teleolojik perspektifini benimser ve tüm doğal süreçlerin ve varlıkların belirli amaçlara yönelik olduğunu ileri sürer. Felsefi yazılarında, doğal dünyayı bu amaçların gerçekleştirilmesine yönelik olarak düzenlenmiş olarak tanımlar ve sıklıkla bu süreçleri yönlendirmede ilahi bilgeliğin rolüne başvurur (Avicenna, 2005). İbn Sina'ya göre, her doğal varlık, belirli bir amacı gerçekleştirmek için yaratılmıştır ve bu amaç,

varlığın doğasında içkindir. Bu teleolojik bakış açısı, İbn Sina'nın doğa felsefesini ve metafizik sistemini derinleştirir.

4. Doğa ve İçkin İlkeler

Hem Aristoteles hem de İbn Sina, doğayı, doğal cisimlerdeki hareket ve dinginliğin içkin ilkesi olarak düşünürler. Aristoteles, doğayı, doğal nesnelerdeki içsel değişim ve istikrar ilkesi olarak tanımlar. Doğal nesnelerin içsel bir hareket ilkesine sahip olduğunu savunarak, doğal ve yapay nesneler arasında ayrım yapar (Aristoteles, 1984). Aristoteles'e göre, doğa, nesnelerin içsel hareket ilkesini belirler ve bu ilke, nesnelerin doğal yerlerine veya dinlenme durumlarına doğru hareket etmelerine neden olur.

İbn Sina, Aristoteles'in tabiat tanımıyla aynı fikirdedir. Doğal cisimlerin, içsel ilkeler tarafından yönetilen doğal yerlerine veya dinlenme durumlarına doğru hareket etme yönünde doğal bir eğilime sahip olduklarını vurgular. İbn Sina'ya göre, doğa, nesnelerin içsel hareket ilkesini belirler ve bu ilke, nesnelerin doğal yerlerine veya dinlenme durumlarına doğru hareket etmelerine neden olur (Avicenna, 2005).

5. Deneycilik ve Rasyonalizm

Ampirik gözlem ve rasyonel analiz, Aristoteles ve İbn Sînâ'nın bilgiye ulaşmada kullandıkları iki temel yöntemdir. Her iki filozof da evrenin ve varlıkların anlaşılmasında bu iki yaklaşımı birleştirerek hem duyularla elde edilen bilgilere hem de akıl yürütme süreçlerine önem vermiştir. Bu yöntemler, onların hem doğa felsefesi hem de metafizik alanındaki görüşlerinin temelini oluşturur.

Aristoteles, bilgiye ulaşmada ampirik gözlemi (duyusal gözlem) ve rasyonel analizi (akıl yürütme) bir arada kullanır. Ona göre, doğa bilimlerinin temeli ampirik gözlemdir. Yani, varlıkları ve olayları anlamak için önce gözlem yapmalı ve deneyimlere dayanmalıyız. Örneğin, biyoloji çalışmalarında Aristoteles, bitki ve hayvanları gözlemleyerek onların anatomisi ve davranışları hakkında bilgi edinmiştir. Ampirik gözlem yoluyla elde edilen bu bilgiler, Aristoteles'in doğa felsefesinin temelini oluşturur.

Ancak, Aristoteles'e göre bilgi sadece gözlemlerle sınırlı kalmamalıdır. Gözlemden elde edilen veriler, rasyonel analiz yoluyla kavramsallaştırılmalı ve genel ilkelerle ilişkilendirilmelidir. Aristoteles, bu süreci tümevarım (indüksiyon) ve tümdengelim (dedüksiyon) yöntemleriyle gerçekleştirir. Tümevarım, belirli olaylardan genel ilkelere ulaşmayı sağlar; tümdengelim ise genel ilkelerden özel sonuçlara varmayı mümkün kılar. Aristoteles'in epistemolojisinde, bu iki yöntem birbiriyle uyum içinde çalışır ve doğadaki düzeni anlamak için hem ampirik gözleme hem de rasyonel analize başvurur.

İbn Sînâ da bilgiye ulaşmada hem ampirik gözlem hem de rasyonel analizi bir arada kullanır. İbn Sînâ'ya göre, duyular yoluyla elde edilen bilgiler, aklın işleyişiyle doğrulanmalı ve derinleştirilmelidir. İbn Sînâ, Aristoteles'in gözlem ve deneyime verdiği önemi benimsemekle birlikte, aklın rolünü daha da vurgular. Ona göre, akıl, duyuların verdiği bilgileri analiz eder, düzenler ve genel yasalara ulaşır. Bu süreçte akıl, metafizik ve doğa bilimleri gibi alanlarda hakikate ulaşmada temel bir araçtır.

İbn Sînâ, ampirik gözlemi reddetmez; ancak ona göre, duyular sınırlıdır ve yanılgıya açıktır. Dolayısıyla, duyular yoluyla elde edilen bilgi ancak akıl süzgecinden geçirildiğinde güvenilir hale gelir. Rasyonel analiz, duyuların ötesine geçerek soyut kavramlara ve evrensel ilkelere ulaşmayı sağlar. İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı, onun metafizik ve teoloji alanındaki derinlemesine analizlerinde de belirgindir. Örneğin, varlık ve mahiyet gibi kavramları incelerken, duyuların ötesinde rasyonel bir çözümleme yaparak hakikati arar.

Her iki filozof da felsefi araştırmalarında ampirik gözlem ve rasyonel analizin bir karışımını kullanır. Doğal dünya hakkındaki bilginin temeli olarak duyusal algının önemini vurgularken aynı zamanda daha yüksek gerçekleri kavramada entelektüel soyutlama ve akıl yürütmenin rolünü de kabul ederler. Ampirik ve rasyonalist yaklaşımların bu entegrasyonu, onların gerçekliğin kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına olan bağlılıklarını yansıtmaktadır.

Hem Aristoteles hem de İbn Sînâ, bilgiye ulaşmada ampirik gözlemi ve rasyonel analizi bir arada kullanmışlardır. Aristoteles, doğa bilimlerinde gözlemi temel alırken, bu gözlemlerden yola çıkarak rasyonel analizle genel ilkeler belirler. İbn Sînâ ise duyuşsal bilginin sınırlılıklarını kabul ederek, aklın daha derin ve soyut hakikatlere ulaşmadaki rolünü vurgular. Sonuç olarak, her iki düşünür de ampirik gözlemi ve rasyonel analizi bilgiye ulaşmanın birbirini tamamlayan iki yolu olarak görmüş ve bu yaklaşımları felsefi sistemlerinde temel almışlardır.

Her iki filozof da doğaya ilişkin çalışmalarında ampirik gözlem ve rasyonel analizin bir karışımını kullanır.

Aristoteles, ampirik gözlemi mantıksal akıl yürütmeyeyle birleştiren sistematik bir yaklaşımı savunur. *Posterior Analytics* gibi çalışmaları, duyuşsal gözlemlerden başlayıp genel ilkelere doğru ilerleyen tümevarımsal akıl yürütmenin önemini vurgulamaktadır (Aristoteles, 1984). Aristoteles'e göre, doğal dünya hakkındaki bilgi, duyuşsal algı yoluyla elde edilir ve bu bilgi, rasyonel analiz yoluyla evrensel ilkelere dönüştürülür.

İbn Sina, Aristoteles'in metodolojisini temel alır ve doğal dünya hakkında bilgi edinmede ampirik gözlemin önemini vurgular. Ancak o, epistemolojisinde ampirik ve rasyonalist yaklaşımları harmanlayarak, eşyanın mahiyetini kavramada aklın ve Faal Aklın rolünü de vurgular (Avicenna, 1959). İbn Sina'ya göre, duyuşsal veriler, aklın çalışması için gereklidir ve bu veriler, rasyonel analiz yoluyla evrensel formlara dönüştürülür.

Her iki filozof için de duyular, bilginin edinilmesinde çok önemli bir rol oynar ve dış dünyayla ilk temas noktası olarak hizmet eder. Aristoteles, tüm bilginin duyuşsal algıyla başladığını ileri sürer. *De Anima*'da duyuların, nesnelerin biçimlerini madde olmadan nasıl yakaladığını, entelektüel aktivitenin temelini nasıl sağladığını anlatır (Aristoteles, 1984). İbn Sina, duyuların önemi konusunda Aristoteles ile aynı fikirdedir. Duyusal verilerin aklın çalışması için gerekli olduğunu savunur, ancak aynı zamanda Aktif

Aklın, daha karmaşık bir bilgi edinme sürecini yansıtarak anlaşılır formların duyuşal girdilerden soyutlanmasına yardımcı olduğunu da ekler (Avicenna, 1959).

6. Metafizik ve Teolojinin Bütünleşmesi

Metafizik ve teolojinin bütünleşmesi, hem Aristoteles hem de İbn Sînâ'nın felsefi sistemlerinde merkezi bir rol oynar. Bu iki filozof, varlığın en temel ilkelerini araştırırken metafizik ve teoloji arasındaki ilişkiyi sorgulamış, böylece hem varlık hem de Tanrı anlayışlarını bir bütünlük içinde sunmuşlardır. Her iki düşünür de, metafiziği varlık bilimi olarak ele alırken, teolojik sorulara da cevap aramış ve metafizik ile teolojiyi bir araya getiren kapsamlı bir düşünce sistemi geliştirmiştir.

Aristoteles, metafiziği “ilk felsefe” olarak tanımlar ve varlığı, onun temel ilkelerini, nedenlerini ve ilk hareket ettirici olanı (ilk neden veya Tanrı) araştırır. Metafizik, varlığın nedenlerini ve temel ilkelerini inceleyen bir disiplin olarak başlar, ancak bu araştırma kaçınılmaz olarak teolojik sorulara da yönelir. Aristoteles'in ünlü “Metafizik” eserinde, ilk neden olarak Tanrı'nın varlığı ve özellikleri ele alınır. Ona göre, evrendeki tüm hareket ve değişim, kendisi hareketsiz olan bir ilk neden (ilk hareket ettirici) tarafından başlatılır. Bu varlık, mutlak mükemmellikte, saf form ve düşünceden ibaret bir varlıktır. Aristoteles'in Tanrı anlayışı, metafizik bir ilke olarak evrenin düzen ve hareketini açıklarken, aynı zamanda teolojik bir kavram olarak da ele alınır.

Aristoteles'in metafiziğinde Tanrı, varlığın en yüksek derecesini temsil eder ve aynı zamanda evrendeki düzenin kaynağıdır. Bu bakımdan, metafizik ve teoloji, varlık ve Tanrı'nın anlaşılmasında birbiriyle iç içe geçer. Aristoteles için metafizik, hem varlığı hem de Tanrı'yı kapsayan bir bilimdir; dolayısıyla teolojik sorular, metafiziğin bir parçası olarak ele alınır.

Aristoteles'in felsefesi öncelikle natüralist olsa da, İbn Sina metafizik araştırmayı İslami entelektüel gelenek içindeki teolojik düşüncelerle bütünleştirir. Vurgudaki bu farklılığa rağmen, her iki filozof da varlık,

nedensellik ve amaç sorularını daha geniş bir metafizik çerçeve içinde ele alarak ilahi ve doğal dünya arasındaki ilişkiyi araştırır.

İbn Sînâ, Aristoteles'in metafizik anlayışını İslam düşüncesiyle sentezleyerek daha kapsamlı bir metafizik-teolojik sistem geliştirir. İbn Sînâ, metafiziği “varlık olarak varlık”ın bilimi olarak tanımlar ve varlığı inceleyen bu disiplinin, zorunlu varlık (Vacibü'l-Vücud) olarak Tanrı'yı da kapsadığını savunur. Ona göre, zorunlu varlık, hem varoluşun kaynağı hem de bütün varlıkların ilk nedenidir. Bu noktada metafizik, varlığın genel yapısını ve ilkelerini araştırırken, teoloji ise bu ilkelerin kaynağı olan Tanrı'yı inceler. İbn Sînâ, bu iki alanı birleştirerek metafizik ve teolojiyi bir bütün olarak ele alır.

İbn Sînâ'ya göre, metafiziksel inceleme Tanrı'ya ulaşmanın en yüksek yoludur. Varlık hiyerarşisinde en üstte yer alan zorunlu varlık, hem varlıklar dünyasının nedeni hem de onların nihai amacı olarak görülür. İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını akıl yoluyla temellendirirken, metafiziksel argümanları teolojik sorularla bütünleştirir. Böylece, metafizik ve teoloji, varlığın kaynağını, düzenini ve nihai amacını anlamaya yönelik ortak bir çaba olarak birleşir.

Genel olarak bakıldığında, Aristoteles ve İbn Sina madde anlayışına farklı kültürel ve teolojik perspektiflerden yaklaşırken, felsefi araştırmaları önemli ortak noktaları ve benzerlikleri paylaşmaktadır. Metafiziğe, doğa felsefesine ve epistemolojiye olan katkıları felsefi geleneği zenginleştirmiş ve çağdaş düşünceyi etkilemeye devam etmektedir (Adamson, 2016; Gutas, 1988; Nasr, 1996; Marmura, 2005; Wisnovsky, 2018).

Aristoteles ve İbn Sînâ'da metafizik ve teolojinin bütünleşmesi, hem varlık hem de Tanrı anlayışlarını kapsamlı bir çerçevede ele almalarını sağlamıştır. Aristoteles, metafizik aracılığıyla evrendeki düzeni ve bu düzenin kaynağı olan Tanrı'yı araştırırken, İbn Sînâ da metafizik ve teolojiyi bir araya getirerek zorunlu varlık olarak Tanrı'yı felsefi sisteminin merkezine yerleştirir. Her iki düşünür de, metafiziği varlıkların en yüksek ilkelerini

araştıran bir disiplin olarak tanımlarken, bu ilkelerin Tanrı'ya dayandığını savunur. Bu nedenle, metafizik ve teoloji, onların düşünce sisteminde birbirini tamamlayan iki temel disiplin olarak yer alır.

SONUÇ

Aristoteles, metafizik felsefesinde hule ve form arasındaki bağımlılığı vurgulayarak, madde ve biçim kavramlarının nasıl bir araya geldiğini anlamamıza yardımcı olur. Aristoteles'e göre hule, potansiyel bir varlık olarak düşünülen maddeyi temsil eder; bu, form tarafından hayata geçirilerek somut bir nesneye dönüşmesini sağlayan bir yapıdadır. Bu bağlamda, form, maddenin kimliğini ve özünü belirleyen ilke olarak tanımlanır. Aristoteles'in Metafizik adlı eserinde ifade ettiği gibi, "formsuz madde bir soyutlamadır" ve bu nedenle maddenin yalnızca potansiyel bir varlık olarak var olması, form ile birleştiğinde anlam kazanır. Hule ve formun bu ikiliği, fiziksel dünyada meydana gelen değişimlerin ve bu değişimlerin nasıl gerçekleştiğinin anlaşılması için hayati bir önem taşır.

Aristoteles, duysal algının bilginin edinimindeki rolünü de ön plana çıkarır. Duyular, somut nesnelerle etkileşime geçerek zihinde evrensel formları soyutlamaya olanak tanır. Bu süreç, De Anima adlı eserinde detaylı bir şekilde ele alınır; duysal deneyim, evrensel ilkelerin somut örnekleri aracılığıyla kavranmasını sağlar. Dolayısıyla, Aristoteles'in epistemolojisi, duyuların somut gerçeklikten elde edilen bilgiler aracılığıyla akla ulaştığı bir süreç olarak tanımlanabilir.

İbn Sîna, Aristoteles'in düşüncelerini alarak İslami teolojik anlayışlarla bütünleştirerek daha karmaşık bir metafizik yapı geliştirmiştir. Onun felsefesi, birincil madde (hule) ile ikincil madde arasındaki ayrım ile birlikte, aktif akıl kavramını da içerir. İbn Sîna'ya göre, birincil madde tüm formların altında yatan, henüz biçimle donanmamış ve dolayısıyla potansiyel olan maddeyi ifade ederken, ikincil madde halihazırda form tarafından şekillendirilmiş ve daha fazla değişime açık olan maddedir. Bu ayrım, İbn Sîna'nın yaratılış, değişim ve varlığın sürekliliği ile ilgili konuları Aristoteles'ten daha kapsamlı ele almasına olanak sağlar.

İbn Sîna, ayrıca aktif akıl kavramını tanıtarak, maddi ve maddi olmayan alemler arasında bir köprü kurar. Aktif akıl, duyuşsal verilere dayalı olarak formları soyutlamak için gerekli bir süreçtir. Bu bağlamda, İbn Sîna, duyuşsal algı ile entelektüel bilgi arasında daha karmaşık bir etkileşim kurarak, Aristotelesçi anlayışı derinleştirir. Duyuların algıladığı verilere aktif aklın müdahalesi ile ulaşılacak bilginin doğası, İbn Sîna'nın felsefesi içinde önemli bir yer tutar ve bu da onun düşüncelerinin İslami bağlamda bir sentez oluşturmaya olanak tanır.

Hule ve form ilişkisi, Aristoteles ve İbn Sîna'nın ontolojisinde merkezi bir konumda bulunur; ancak yorumları farklılık gösterir. Aristoteles'in çerçevesi, madde ve formun cevher içindeki ayrılmazlığını vurgularken, bu ilişki, her iki filozofun bilgi ediniminde duyuların temel rolünü de gözler önüne serer. Aristoteles, duyuşsal algının bilginin temeli olduğuna inanırken, İbn Sîna bu süreci zenginleştirerek aktif aklın etkisini ön plana çıkarır.

Aristoteles'in epistemolojisi, doğrudan deneyim ve gözlem yoluyla bilgi edinme üzerine yoğunlaşırken, İbn Sîna'nın yaklaşımı, deneyimin ötesine geçerek aklın rolünü vurgular. Bu iki farklı bakış açısı, duyuşsal algı ve entelektüel biliş arasındaki dinamik etkileşimi belirginleştirir. İbn Sîna, duyuşsal verileri işleyerek daha soyut ve evrensel bilgilere ulaşılmasını sağlarken, bu süreçte aklın etkinliğini ön plana çıkararak Aristotelesçi düşünceyi daha karmaşık bir yapıya dönüştürür.

Her iki filozofun hule-form ilişkisi, varlık anlayışlarında teolojik boyutun nasıl etkili olduğunu da gösterir. Aristoteles, doğal bir çerçevede işlerken, içkin nedenselliğe odaklanır ve maddelerin değişimindeki içsel ilkeleri vurgular. Onun hareketsiz hareket ettirici kavramı, soyut bir düzlemde kalsa da, madde ve formun etkileşimini doğrudan yönetmekte sınırlı kalır.

İbn Sîna ise varlık hiyerarşisini ve ilahi düzeni ön plana çıkararak, Tanrı'nın evrendeki varlıkların oluşumundaki rolünü belirler. Ona göre, madde, formun gerçekleşmesi için bir temel sağlar; ancak formun tam anlamıyla varlığa gelmesi için Tanrı'nın ve aracılık eden akılların etkisi gereklidir. Bu

yaklaşım, varlığın sadece fiziksel değil, aynı zamanda metafizik ve teolojik boyutlarını da ele alarak hule-form ilişkisine daha bütünsel bir bakış açısı sağlar.

İbn Sîna'nın aktif aklı, gerçekleşme sürecinde bir aracı olarak dahil edilmesi, metafizik ve teolojik boyutları bütünleştirerek maddi dünyadaki ilahi nedenselliğin rolüne işaret eder. Bu durum, Aristoteles'in çerçevesini genişletmekle kalmaz, aynı zamanda İslam felsefesinin kozmolojik ve eskatolojik kaygılarını da ele alır. İbn Sîna, felsefesine eklediği bu unsurlarla, Yunan felsefesi ile İslam teolojisi arasında bir köprü kurarak, varlığın doğasına dair daha zengin bir anlatım sunar.

Sonuç olarak, Aristoteles ve İbn Sîna'nın hule-form anlayışları, felsefi düşüncenin gelişiminde önemli bir yer tutmaktadır. Her iki düşünür de varlığın doğasına dair derin bir sorgulama yaparak, hule ve form kavramları aracılığıyla bilginin edinimi, varlığın özü ve teolojik boyutlar üzerinde kapsamlı tartışmalara olanak sağlamıştır. Aristoteles'in doğalcı bakış açısı, değişim ve süreklilik gibi konuları ele alırken, İbn Sîna'nın ilahi ve metafizik unsurları bir araya getiren yaklaşımı, bu konuların daha derinlemesine incelenmesine olanak tanır.

Her iki filozofun felsefi çerçevelerindeki benzerlikler ve farklılıklar, hule-form ilişkisi üzerinden ele alındığında, varlığın doğasına dair zengin bir düşünsel zemin oluşturur. Aristoteles'in potansiyel olarak madde ve form şeklindeki temel kavramı, doğal dünyadaki değişim ve kalıcılığın kapsamlı bir açıklamasını sunarken, İbn Sîna'nın bakış açısı, bu temel ikiliği korurken ek katmanlar sunar. Böylece, maddenin doğası, değişim ve süreklilik süreçleri hakkında daha kapsamlı bir açıklama sağlanmış olur.

Bu felsefi tartışmalar, hem klasik hem de modern düşüncede derin izler bırakmış; bilgi edinmenin, varlık anlayışının ve teolojik sorgulamaların nasıl evrildiğine dair önemli ipuçları sunmuştur. Aristoteles ve İbn Sîna'nın bu konudaki düşünceleri, felsefi ve teolojik çalışmaların derinlemesine

incelenmesine, farklı disiplinlerin etkileşiminde yeni perspektiflerin ortaya çıkmasına olanak tanır.

KAYNAKÇA

1. Abegaz, A. Y. (2020). *Causality, Rationality, and Mysticism: An Inquiry Into Ghazali's Theory of Knowledge*, Master Thesis, Addis Ababa Universty Faculty of Social Sciences.
2. AbuSehly, K. (2017). Avicenna on Matter: Implications for Ernst Bloch's Marxist Aesthetics. *ReOrient*, 3(1), 4-22.
3. Ackrill, J. L. (1972). Aristotle on 'Good' and the Categories. *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, 17-25.
4. Adamson, P. (2005). *Al-Kindi and the reception of Greek philosophy*, Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge University Press.
5. Adamson, P. (2016). *The Philosophy of Mulla Sadra*. Oxford University Press.
6. Adler, M. J. (1997). *Aristotle for everybody: Difficult Thought Made Easy*, Bantam Books.
7. Ahmed, A. Q. (2016). The reception of Avicenna's theory of motion in the twelfth century. *Arabic sciences and philosophy*, 26(2), 215-243.
8. Alfarabi, (2018). *The political writings: "selected aphorisms" and other texts*. Cornell University Press.
9. Alpina, T. (2021). *Subject, definition, activity: framing Avicenna's science of the soul* (Vol. 28). Walter de Gruyter GmbH & Co KG.
10. Al-Rawi, M. M., & Al-Hassani, S. (2002). *The Contribution of Ibn Sina (Avicenna) to the development of Earth sciences*. United Kingdom: FSTC Limited.
11. Altındal, A. (2020). *Tanrı Neden Fikir Değiştirdi?*. Destek Publishing and Media Group.
12. Annas, J. (1982). Aristotle on inefficient causes. *The Philosophical Quarterly* (1950-), 32(129), 311-326.
13. Aquinas, T. (1968). *On being and essence*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

14. Aristoteles, (2017). *Fizik*; Çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
15. Aristoteles, (2019). *Metafizik*; Çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul.
16. Aristoteles, (2019). *Ruh Üzerine*. Çev: Ömer Aygün- Y.Gurur Sev. İstanbul, Pinhan Yayıncılık.
17. Aristoteles, & Barnes, J. (1984). *The complete works of Aristotle*. Vol. 2. Princeton University Press.
18. Aristotle (1998). *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yay.
19. Aristotle. (1984). *The Complete Works of Aristotle* (J. Barnes, Ed.). Princeton University Press.
20. Aristotle. (1991). *Metaphysics* (H. G. Apostle, Trans.). Grinnell, Iowa: The Peripatetic Press.
21. Aristotle. (1998). *Metaphysics*. Translated by W. D. Ross. Oxford University Press.
22. Aronadio, F. (2021). Neither substance nor essence: The basic meaning of ousia in Plato's use. *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, (18-19), 19-40.
23. Arslan, A. (2020). *İlk Çağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles*; İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
24. Avicenna. (1959). *Avicenna's De Anima* (F. Rahman, Trans.). London: Oxford University Press.
25. Avicenna. (2005). *Metaphysics of The Healing*. Translated by Michael Marmura. McGill-Queen's University Press.
26. Avicenna, & Rahman, F. (1952). *Avicenna's Psychology*, An English translation of Kitab al-Najat, Book II.
27. Avicenna. (2005). *The Metaphysics of The Healing* (M. E. Marmura, Trans.). Provo, Utah: Brigham Young University Press.
28. Ay, R. (2021). Fenomenolojik Açıdan İslam Düşüncesinde Allah-Âlem-İnsan İlişkisi. *Journal of Oriental Scientific Research/E-Sarkiyat Ilmi Arastirmalar Dergisi*, 13(2).

29. Aygün, F. (2018). İslâm düşüncesinde tanrı-âlem (birlik-çokluk) ilişkisine yönelik temel teoriler: hudûs, sudûr, zuhûr. *Kader*, 16(1), 157-187.
30. Baddar, M. (2010). *From Athens (via Alexandria) to Baghdad: Hybridity as epistemology in the work of al-Kindi, al-Farabi, and in the rhetorical legacy of the medieval Arabic translation movement*. The University of Arizona.
31. Bardon, A. (2018). *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*; Çev. Özgür Yalçın, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
32. Benevich, F. (2020). Perceiving Things in Themselves: Abū l-barakāt al-bağdādī's Critique of Representationalism. *Arabic sciences and philosophy*, 30(2), 229-264.
33. Benevich, F. (2020). *The Necessary Existent (wājib al-wujūd): from Avicenna to Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. In *Philosophical Theology in Islam* (pp. 123-155). Brill.
34. Birx, H. J. (Ed.). (2009). *Encyclopedia of time: Science, philosophy, theology, & culture* (Vol. 1). Sage.
35. Bravo, H. (2005). Antik Yunan felsefesinde madde-biçim ve görünüş-gerçeklik ikilikleri, Kaygı, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 5, 67-75.
36. Bronkhorst, J. (2023). *Cyclical time in Brahmanical India: origin and development*. In *Science and Society in the Sanskrit World* (pp. 218-228). Brill.
37. Charlton, W. (Ed.). (1983). *Aristotle's physics: Books I and II*. Oxford University Press.
38. Chase, E. (2011). Spurious Soul: A Modern Critique of the Thomistic Soul. *Episteme*, 22(1), 3.
39. Chase, M. (2011). Discussions on the Eternity of the world in Late Antiquity. *ΣΧΟΛΗ. Φιλοσοφское антиковедение и классическая традиция*, (2), 111-173.
40. Cohen, S. M., & Reeve, C. D. (2000). *Aristotle's metaphysics*, Stanford Encyclopedia of Philosophy.
41. Craig, W. L. (2000). *The tenseless theory of time: A critical examination* (Vol. 294). Springer Science & Business Media.

42. Çağiran, M. A. (2020). *Fârâbî ve İbn Sînâ'da akıl varlığı olarak Tanrı*, Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
43. Davidson, H. (1992). Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect. *Their Cosmologies*.
44. De Cillis, M. (2013). *Free will and predestination in Islamic thought: Theoretical compromises in the works of Avicenna, al-Ghazali and Ibn 'Arabi*. Routledge.
45. De Haan, D. D. (2018). Avicenna's Healing and the Metaphysics of Truth. *Journal of the History of Philosophy*, 56(1), 17-44.
46. Di Vincenzo, S. (2021). *Avicenna, The Healing, Logic: Isagoge: A New Edition, English Translation and Commentary of the Kitāb al-Madḥal of Avicenna's Kitāb al-Šifā'* (Vol. 31). Walter de Gruyter GmbH & Co KG.
47. Doko, E., & Turner, J. B. (2023). A metaphysical inquiry into Islamic theism. In *Classical Theism* (pp. 149-166). Routledge.
48. Druart, T. A. (2016). al-Farabi. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 84, 1-17.
49. Dürüşken, Ç. (2016). *Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Agustinus'a Bir Düşünce Serüveni*; Alfa, İstanbul.
50. Elkaisy-Friemuth, M. (2015). God and Creation in al-Rāzī's Commentary on the Qur'ān. In *The Routledge Companion to Islamic Philosophy* (pp. 7-19). Routledge.
51. Erdoğan, Ö. F. (2014). Gazâlî Üç Meselesinde İbn Sînâ'ya Karşı. *Diyanet İlmi Dergi*, 50(1), 87-110.
52. Eshenkulova, K. (2001). *İbn Sina felsefesinde madde ve suret*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
53. Fakhry, M. (2004). *A history of Islamic philosophy*. Columbia University Press.
54. Fakhry, M. (2014). *Al-Farabi, founder of Islamic Neoplatonism: his life, works and influence*. Simon and Schuster.

55. Fakhry, M., & al-Fārābī, A. N. (2002). *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works, and Influence-Great Islamic Thinkers*, Oxford.
56. Germann, N. (2016). *Al-Farabi's philosophy of society and religion*, Stanford Encyclopedia of Philosophy.
57. Ghaffari, F., Taheri, M., Meyari, A., Karimi, Y., and Naseri, M. (2022). Avicenna and clinical experiences in Canon of Medicine. *J. Med. Life* 15, 168–173. doi: 10.25122/jml-2021-0246
58. Gibbons, S., & Legg, C. (2013). Higher-Order One–Many Problems in Plato's *Philebus* and Recent Australian Metaphysics. *Australasian Journal of Philosophy*, 91(1), 119-138.
59. Golitsis, P. (Ed.). (2021). *Commentary on Aristotle, Metaphysics (Books I–III): Critical edition with Introduction and Notes*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG.
60. Goodman, L. E. (2013). *Avicenna*. Routledge.
61. Grant, E. (2007). *A history of natural philosophy: From the ancient world to the nineteenth century*. Cambridge University Press.
62. Greco, J. (2014). Episteme: Knowledge and understanding. *Virtues and their vices*, 285-302.
63. Groff, P. (2007). *Islamic philosophy AZ*. Edinburgh University Press.
64. Gutas, D. (1988). *Personal Texts by Avicenna and his Disciples on his Relation to the Aristotelian Tradition*. In *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (pp. 15-78). Brill.
65. Gutas, D. (2014). *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works. Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works* (Vol. 89). Brill.
66. Guthrie, W. K. C. (1986). *A History of Greek Philosophy, Volume 4: Plato: The Man and His Dialogues: Earlier Period*. Cambridge University Press.
67. Günenç, M. (2012). Modern Felsefenin Diyalektiği. *Felsefe Dünyası*, 56, 147-174.
68. Hadot, P. (2002). *What is ancient philosophy?*. Harvard University Press.

69. Hall, R. E. (2004). *Intellect, soul and body in Ibn Sīnā: systematic synthesis and development of the Aristotelian, Neoplatonic and Galenic theories*. In *Interpreting Avicenna: Science and philosophy in medieval Islam* (pp. 62-86). Brill.
70. Heinemann, G. (2016). Time as 'measure'. Aristotle's non-metrical account of time in *Physics IV*. *Le temps chez Aristote*, 39-68.
71. Hosseinzadeh, H., & Nassiri-Asl, M. (2013). Avicenna's (Ibn Sina) the canon of medicine and saffron (*Crocus sativus*): a review. *Phytotherapy Research*, 27(4), 475-483.
72. Hussey, E. (Ed.). (1983). *Aristotle's Physics, books III and IV*. Oxford University Press.
73. Jakušić, D. (2014). *Being and Essence in Aristotle and Aquinas* (Doctoral dissertation, University of Warwick).
74. Johncock, W. (2020). *Stoic philosophy and social theory*. Springer Nature.
75. Judson, L. (Ed.). (2019). *Aristotle, Metaphysics Lambda*. Oxford University Press, USA.
76. Kabadayı, T. (2006). Aristotle and Avicenna (İbn Sina) in terms of the theory of intellects. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(10), 15-27.
77. Karadeniz, O. (1998). *Heyûlâ*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 17, Ankara: TDV Yay.
78. Kelsey, S. (2006). Aristotle *Physics I 8*. *Phronesis*, 51(4), 330-361.
79. Kemp, S. (1998). Medieval theories of mental representation. *History of Psychology*, 1(4), 275.
80. Khalilizand, M. (Ed.). (2024). *The Attributes of God in Islamic Thought: Contemplating Allah*. Taylor & Francis.
81. Khan, B. A. A. (2011). Islam and Philosophy. *Defence Journal*, 15(3).
82. Koçakoğlu, H. (2016). *Roger Garaudy'e göre İslam düşüncesinin temel meseleleri* (Master's thesis, Sosyal Bilimler Enstitüsü).
83. Koons, R. (2014). Staunch vs. faint-hearted hylomorphism: Toward an Aristotelian account of composition. *Res Philosophica*, 91(2), 151-177.

84. Lazzarini, L. (2020). *Plato on time as a cosmic phenomenon* (Doctoral dissertation, University of St Andrews).
85. Leaman, O. (2000). *Ortaçağ İslam felsefesine giriş*. Çev. T. Koç, İstanbul: İz Yayıncılık.
86. Lizzini, O. L. (2018). Representation and Reality: On the Definition of Imaginative Prophecy in Avicenna. *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism: Supplementing the Science of the Soul*, 133-154.
87. Loux, M. (2003). Aristotle: Metaphysics. *The Blackwell guide to ancient philosophy*, 163-183.
88. Macauley, D. (2010). *Elemental philosophy: Earth, air, fire, and water as environmental ideas*. State University of New York Press.
89. MacIntyre, A. (2003). *A short history of ethics: a history of moral philosophy from the Homeric age to the 20th century*. Routledge.
90. Mahlan, J. R. (2019). Aristotle on secondary substance. *apeiron*, 52(2), 167-197.
91. Mahmoud, N., Majid, M., & Sadeq, Z. M. (2021). A comparative study on soul and life in the philosophy of aristotle and ibn sina (with an emphasis on the book de anima and kītāb al-nafs from al-šifa'). *Философский журнал*, 14(4), 113-125.
92. Mansfeld, J. (2011). Aristotle on Anaxagoras in relation to Empedocles in Metaphysics A. *Philologus*, 155(2), 361-366.
93. Marmura, M. E. (2005). *Avicenna on Theology*. Islamic Texts Society.
94. Marmura, M. E. (2005). *Medieval Islamic Philosophy and the Classical Tradition*. In *Medieval Philosophy and the Classical Tradition* (pp. 27-38). Routledge.
95. Marmura, M. E. (2005). *The Metaphysics of the Healing [translation of: al-Shifā', al-Ilāhīyyāt]*, Brigham Young University Press.
96. Marmura, M. E. (Ed.). (1984). *Islamic theology and philosophy: studies in honor of George F. Hourani*. State University of New York Press.
97. McGinnis, J. (2010). *Avicenna*. Oxford University Press.
98. McGinnis, J. (2016). *Ibn Sina's natural philosophy*, Stanford Encyclopedia of Philosophy.

99. McGinnis, J., & Reisman, D. C. (2007). *Classical Arabic philosophy: an anthology of sources*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
100. McKirahan Jr, R. D. (2017). *Principles and proofs: Aristotle's theory of demonstrative science* (Vol. 5188). Princeton University Press.
101. Menn, S. (2012). *Aristotle's theology*. The Oxford Handbook of Aristotle, 422-464.
102. Metin, B. (2001). Aristoteles' in varlık felsefesi, Kaygı. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 2, 35-46.
103. Morewedge, P. (2015). *The 'Metaphysica' of Avicenna (ibn Sīnā): A critical translation-commentary and analysis of the fundamental arguments in Avicenna's 'Metaphysica' in the 'Dānīsh Nāma-i'alā'ī' ('The Book of Scientific Knowledge')*. Routledge.
104. Morewedge, P. (Ed.). (1979). *Islamic philosophical theology*. SUNY Press.
105. Mughal, J. R. (2011). *Kitab Al-Shifa Bi Ta'Rif Huquq Al-Mustafa*. Chapter 1 [1-521]. Fisher – University of Toronto, Available at SSRN 1917401.
106. Nasr, S. H. (1993). *An introduction to Islamic cosmological doctrines*. State University of New York Press.
107. Nasr, S. H. (1996). *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*. Curzon Press.
108. Nasr, S. H. (2006). *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. State University of New York Press.
109. Nussbaum, M. C. (2001). *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge University Press.
110. Okşar, Y. (2018). *İslam kelamında nedensellik ve adetullah*. Akademisyen Kitabevi.
111. Özcan, M. (2016). *Aristoteles Felsefesi, Kavramlar ve Görüşler*, Kızılay, Ankara.

112. Özkan, A. (2018). *Platon ve Aristoteles' te Menon Paradoksu ve el-Fârâbî'nin bu meselede iki filozofu uzlaştırma çabası*, Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
113. Pasnau, R. (2013). *Metaphysical Themes*, 1274-1671. OUP Oxford.
114. Peters, J. (1988). *Oliver Leaman, An Introduction to medieval Islamic philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985. *Bulletin critique des Annales islamologiques*, 5(1), 92-93.
115. Plato, C. D. (1961). Edith Hamilton and Huntington Cairns. *The Collected Dialogues of Plato*, 1151-1211.
116. Plato. (2013). *Complete Works*. Edited by John M. Cooper. Hackett Publishing Company, Inc.
117. Polansky, R. (2007). *Aristotle's de anima: a critical commentary*. Cambridge University Press.
118. Porcell, J. M. (2008). La màgia del Kitab al-Shifa d'Ibn Sīnā. *Comprendre: Revista catalana de filosofia*, 23-46.
119. Rand, A. (1990). *Introduction to Objectivist Epistemology: Expanded Second Edition*. Penguin.
120. Roark, T. (2011). *Aristotle on Time: A study of the Physics*. Cambridge University Press.
121. Ross, W. D., & Ross, W. (1957). *Aristotle*. Methuen.
122. Ross, W. D., & Ross, W. D. (Eds.). (1957). *Aristotelis Politica; recognovit brevique adnotatione critica instruxit WD Ross*. Clarendon Press.
123. Rushd, I. (2021). *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Book Lām, by Ch. Genequand. In *Ibn Rushd's Metaphysics*. Brill.
124. Russell, B. (2009). *History of Western philosophy: Collectors edition*, Routledge.
125. Rustom, M. (2010). In Memoriam: Michael E. Marmura 1929–2009. *Arabic Sciences and Philosophy*, 20(1), 177-184.
126. Shameli, A. A. (1996). *A comparative study concerning the soul-body problem in the philosophical psychology of Mullā Ṣadrā (1571-1640) and ibn Sīnā (980-1037)* (pp. 1390-1390).

127. Shannon, C. E. (1948). A mathematical theory of communication. *The Bell system technical journal*, 27(3), 379-423
128. Shannon, C. E. (2001). A mathematical theory of communication. *ACM SIGMOBILE mobile computing and communications review*, 5(1), 3-55.
129. Shannon, C. E. (2001). *Collected Papers*. IEEE Press.
130. Shekari, H., Rahimi Zangene, E., & Mobarak, V. (2021). The Impact of Neo-Platonic Ideas about “Participation” and “Emanation” on Rūzbahān Baqlī Shīrazī’s Notion of “İltibās”. *Contemporary Wisdom*, 11(2), 133-156.
131. Shields, C. (Ed.). (2012). *The Oxford Handbook of Aristotle*. Oxford University Press, USA.
132. Siegel, R. E. (1959). Theories of vision and color perception of Empedocles and Democritus; some similarities to the modern approach. *Bulletin of the History of Medicine*, 33(2), 145-159.
133. Sorabji, R. (2005). *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: Psychology (with ethics and religion)* (Vol. 1). Cornell University Press.
134. Studtmann, P. (2007). *Aristotle’s categories*, Stanford Encyclopedia of Philosophy.
135. Şimşek, İ. (2014). Tanrı’nın varlığının delili olarak güzellik kanıtı. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(10), 67-84.
136. Şimşek, O. (2007). *İbn Rüşd’ün İbn Sina’ı Eleştirisi*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
137. Taylor, A. E. (2001). *Plato: The Man and His Work*. Courier Corporation.
138. Taylor, R. C. (2018). *Avicenna and the Issue of the Intellectual Abstraction of Intelligibles*. In *Philosophy of mind in the early and high middle ages* (pp. 56-82). Routledge.
139. Topakkaya, A., & Karakaya, E. (2015). Din-felsefe ilişkisi bağlamında ruh kavramına iki farklı yaklaşım: islam ve platon örneği. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (2), 25-50.
140. Trusted, J. (2003). *Physics and metaphysics: Theories of space and time*. Routledge.

141. Türker, S. (2022). *Abdurrahman Bedevi (1917-2002)*, XIX. Yy.dan Günümüze İslam Düşünürleri, https://www.academia.edu/98988516/Abdurrahman_Bedevi_Sadik_TURK_ER.
142. Vlastos, G. (1975). *Plato: A Collection of Critical Essays, Volume I: Metaphysics and Epistemology*. A Doubleday Anchor Original.
143. Wippel, J. F. (2017). *Thomas Aquinas' Commentary on Aristotle's Metaphysics*. In *Uses and Abuses of the Classics* (pp. 137-164). Routledge.
144. Wisnovsky, R. (2018). On the emergence of Maragha Avicennism. *Oriens*, 46(3-4), 263-331.
145. Witt, C. (1989). *Substance and essence in Aristotle: an interpretation of Metaphysics VII-IX*. Cornell University Press.
146. Yücel, H. (2018). Kindî'ye Göre Heyûlâ Kavramı Bağlamında Âlemin Ezeliliği Problemi. *Diyanet İlmî Dergi*, 54(2), 187-202.
147. Zahabi, S. A. (2019). Avicenna's approach to health: A reciprocal interaction between medicine and Islamic philosophy. *Journal of religion and health*, 58(5), 1698-1712.
148. Zamaniha, H. (2019). A Comparative Study on the Theory of Form and Matter and Its Role in Aristotle and Avicenna's Cosmology. *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, 6(3), 133-142.
149. Zeyl, D., & Sattler, B. (2005). *Plato's Timaeus*, Stanford Encyclopedia of Philosophy.
150. Мажидова, О. (2021). Aristotle And Ibn Sina: Definition Of Concepts. *Исследование Ренессанса Центральной Азии*, 2(1).