

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

İSLÂM VARLIK ve MANTIK DÜŞÜNCESİNDE İZAFET ANLAYIŞI:
KİNDÎ ve FARABÎ ÖRNEĞİ

Tezli Yüksek Lisans Tezi

Merve Demirtaş

Ankara-2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

İSLÂM VARLIK ve MANTIK DÜŞÜNCESİNDE İZAFET ANLAYIŞI:
KİNDÎ ve FÂRÂBÎ ÖRNEĞİ

Tezli Yüksek Lisans Tezi

Merve Demirtaş

Tez Danışmanı

Prof.Dr. Müfit Selim SARUHAN

Ankara-2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

Merve Demirtaş

İSLÂM VARLIK ve MANTIK DÜŞÜNCESİNDE İZAFET ANLAYIŞI:
KİNDÎ ve FÂRÂBÎ ÖRNEĞİ

Tezli Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı :Prof.Dr. Müfit Selim SARUHAN

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

1- Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

2- Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

3- Dr. Muhammed ÇELİK

Tez Savunması Tarih

24.02.2022

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof.Dr. Müfit Selim SARUHAN danışmanlığında hazırladığım “İSLÂM VARLIK ve MANTIK DÜŞÜNCESİNDE İZAFET ANLAYIŞI: KİNDÎ ve FÂRÂBÎ ÖRNEĞİ (Ankara-2022) ” adlı yüksek lisans tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 24.02.2022

Merve DEMİRTAŞ

İmza:

İÇİNDEKİLER

Sayfa

İÇİNDEKİLER.....	i
KISALTMALAR.....	iii
ÖNSÖZ	iv
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: KATEGORİK ve ONTOLOJİK ANLAMDA İZAFET.....	17
A. Bir Kategori Olarak İzafet.....	17
B. Ontolojik Anlamda İzafet/Görelilik.....	24
C. Einstein’ın İzafet Teorisi ve Görelilik Kavramı.....	28
İKİNCİ BÖLÜM: KİNDÎ ve İZAFET.....	30
1.1. Hayatı.....	30
1.2. Felsefesi.....	31
1.3. Metafizik ve İzafet.....	33
1.3.1. Alemin Sonlu ve Sınırlı Oluşu.....	37
1.4. Kozmoloji ve İzafet	42
1.5. Nefs-Ahlak ve İzafet.....	45
1.6. Kindî’de İzafet Kavramının Değerlendirilmesi.....	49
1.6.1. Einstein ve Kindî’de Görelilik Kavramının Tahlili.....	51
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: FÂRÂBÎ ve İZAFET.....	54
2.1. Hayatı.....	54

2.2. Felsefesi.....	55
2.3. Metafizik ve İzafet	58
2.3.1. Ontoloji ve Alem.....	59
2.3.2. Allah.....	59
2.3.3. Alem.....	62
2.3.3.1. Sudur Nazariyesi.....	63
2.4. Fizik ve İzafet.....	65
2.4.1. Nefs Görüşü.....	66
2.4.2. Cisim, Zaman ve Hareket.....	67
2.5. Ahlak ve İzafet.....	69
2.6. Siyaset ve İzafet.....	72
2.7. Fârâbî’de İzafet Kavramının Değerlendirilmesi.....	77
SONUÇ.....	80
KAYNAKÇA.....	83
ÖZET.....	87
ABSTRACT.....	88

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser.
a.g.m.	: Adı geçen makale.
AÜ	: Ankara Üniversitesi.
c.	: Cilt.
çev.	: Çeviren.
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi.
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
Matb.	: Matbaası
Mak.	: Makale
md.	: Maddesi.
s.	: Sayfa.
sy.	: Sayı.
Trc.	: Tercüme eden
Vb.	: Ve benzeri

ÖNSÖZ

Kategoriler Mantık ilminin en temel yapı taşlarından bir tanesidir. Çünkü kategoriler, mümkün varlıkların en genel ve nihaî sınıflarını gösteren birtakım kelimeler olup insan düşüncesinin en basit fakat en geniş kadrosunu teşkil eder. Bu nedenle mantık ilminde bir şeyin tanımını yapabilmek kategorilerle mümkündür. İnsanın doğru düşünmesini sağlayan mantık ilminde düşüncenin en geniş kadrosuna kategoriler diyoruz. Bu kategoriler içerisinde varlığı ancak başka bir varlıkla bilinen İzafet Kategorisi bu çalışmamızın konusudur.

Bizler bu çalışmamızda Mantık ilminin kurucusu sayılan Aristoteles'in ortaya koyduğu ve Organon isimli eserinde ele aldığı kategorilerden 'İzafet' kategorisini, İslam Felsefesinde önemli konuma sahip olan İslam filozoflarından Kindî ve Fârâbî'nin felsefeleri ekseninde ele alacağız.

Çalışmamızın giriş kısmında kategorilerin ne olduğunu; bu kavramı ilk defa kullanan Aristoteles ve İslam filozofları nazarında aktarmaya çalıştık. Bunun akabinde İzafet kategorisinin ne olduğu, yine Aristoteles ve İslam filozofları açısından ele aldık. Burada sınırlarımızı bilmeye ve konumuzun haddini aşmamaya özen gösterdik. Ancak bu bölümün konumuza temel teşkil etmesinden dolayı da gerekli ehemmiyeti gösterdik.

Çalışmamızın birinci bölümünde Kindî'nin hayatı ve felsefi sistemini işlemekle beraber, onun izafet kavramını ve kategorisini nasıl ele aldığını aktardık. Aynı zamanda Kindî'nin izafet kavramına yalnızca kategorik bir anlam vermediği de nazarı dikkatimizi celbetti. O nedenle bu konuya da elimizdeki argümanlar çerçevesinde yer vermeye çalıştık.

Çalışmanın ikinci bölümünde İslam düşüncesinde Mantık ilminin kurucusu olan Fârâbî'nin hayatı, düşünce sistemini ve İzafet kategorisini nasıl ele aldığını inceledik. Bununla beraber felsefi sistemindeki görüşlerinde göreliliğe nasıl yer verdiğini göstermeye çalıştık. Sonuç kısmında da genel bir değerlendirme yaparak, ulaştığımız sonucu izah etmeye çalışacağız.

Bu çalışmanın başından sonuna kadar beni her açıdan destekleyen, çalışma azmimi artıran, yoluma ışık tutan ve ilmini, nezaketini benden hiç esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN'a minnet duyguları ile teşekkür ediyorum. Tez komitesinde bulunan Prof. Dr. İbrahim MARAŞ ve Dr. Öğretim Üyesi Muhammed ÇELİK hocalarıma çalışmamıza yaptıkları katkılardan ötürü teşekkürü borç bilirim.

Merve DEMİRTAŞ

Ankara-2022

GİRİŞ

Grekçe’de niteleme anlamına gelen kategorei kavramı Arapça’da ‘kavl’ kelimesine karşılık gelir. Meku’l kelimesinden türeyen makulat ise ‘bir varlığı tarif için söylenen sözler’ anlamına gelir.¹ Arapça’ya yapılan tercümeler döneminde Grekçe kategoriasın çoğul biçimi Arapça’da kâtî-guryâ ve kâtîguryâs şeklinde bir süre kullanılmışsa da sonraları bunun karşılığı olan makûlât kavramı daha yaygın bir şekilde kullanılmıştır.

Kategoriler insan zihninin tanımlamaya çalıştığı şeylere yüklenebilecek en geniş yüklem ve nesneleri sınıflamamızı sağlayan en genel sınıflardır. Kategorinin günlük anlamı yüklemidir. Bu bakımdan kategoriler; en genel yüklem listesidir ve varlıkların ne çeşit bir varlık olduğunu anlamamızı sağlarlar. Terim olarak; mantıkta bir yüklem şekli ve bir yüklem konuya izâfe edilme tarzı anlamına gelen kategoriler, bir felsefe sistemindeki ana fikir veya kavramdır.² Bu anlamda kategoriler, insan düşüncesinin nihai ve en temel bölme türleridir. Bir şey tanımlanırken, kendisiyle ilgili kategoriye veya üst cinse havale edilmekte ve onun yardımıyla da söz konusu şeyin en temel nitelikleri bilinmiş olmaktadır.³ Buna göre kategoriler, insan zihninin tikelden tümele yükselerek ulaşabildiği en yüksek ve en genel cinsleri ifade eder. En genel kavramlar olan kategoriler, bize nasıl düşünmemiz gerektiğini öğreten mantık ilminin konusu olarak incelenmiştir.⁴

İnsan zihni bir şeyi anlamlandırmak için benzerliklerden yola çıkar. Bu benzerlikler üzerinden cisimleri tasnif ederek en özelden en genele doğru bir sınıflama

¹ Fârâbî, *el-Maḳûlât*, terc.Ali Tekin, (İstanbul: Klasik, 2019), s. 116.

² “Maḳûlât”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c.27, s. 460.

³ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 2009), s. 75.

⁴ Necati Öner, *Klasik Mantık*, (İstanbul: Divan Kitap, 2016), s. 44.

yapar. Bu işlem sonucunda en yüksek sınıf olan cinslere yani kategorilere ulaşılır. Buna göre kategoriler, bilgiyi mümkün kılan:

“a) başka sınıf, form ya da kategorilerle birlikte bulunsa bile, onlarla ortak hiçbir şeye sahip olmadığı için, başka bir sınıf, form ya da kategoriye indirgenememek,

b) yüksek bir sınıfın üyesi olarak görülememek,

c) bilginin içeriğine form ya da yapı kazandırmak,

d) anlamlı iletişimin temeli olmak, anlamında biricik olan, nihai ve en yüksek kavram olmak durumundadır.”⁵

Kategorilerin sayısı hakkında mantıkçılar arasında ihtilaflar olsa da Aristoteles’in belirlediği on tane kategori genel olarak kabul edilmiş ve kategorilerin izahı buna göre yapılmıştır. Konumuza temel oluşturması açısından kategorileri inceleyerek giriş yapmak daha faydalı olacaktır. İşte bu kategoriler:

1. Cevher (Töz-Substance): “İlk ve temel kategori cevherdir. “O nedir?” şeklinde sorulunca verilen cevap cevheri belirler. Cevher, diğer kategoriler olmaksızın var olabilen anlamına gelmektedir. O, özü ile kaim olan şeydir. Meselâ “insan”, vasıflarından ayrı olarak kendi başına bir cevherdir. Onun rengi, boyu, kilosu, hassasiyetleri vs. ilintileridir. Çeşitli insanlarda bu vasıflar farklı oldukları halde, hepsinde müşterek ve değişmeyen bir şey vardır ki, o da onun “insan” olmasıdır. İşte bu da insanı insan kılan cevheridir.”⁶

Cevher, azalıp çoğalmaya elverişli değildir. Daha az insan, daha çok insan gibi bir şey cevher için söz konusu değildir. Cevher daima kendi kendisiyle aynı kalır. Onun zıddı da yoktur. İnsanın, taşın, kelebeğin karşıtları yoktur.

⁵ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma, 1999), s. 495, 496.

⁶ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s.75

Karşıtlar kabul ederler: Soğuk olan, bir değişmeyle sıcak, siyah bir şey beyaz olabilir. Fakat bu değişmelerde cevher hep aynı kalır. Cevherin dışında kalan diğer dokuz kategoriye araz/ilinek denir. Bunlar şeylerin özelliklerini kavramamızı sağlayan temel özelliklerdir ve şöyle sıralanırlar⁷:

2. Nicelik (Kemmiyet-Quantite): “Ne kadar, kaç, nice?” sorularının cevabını verir. Nicelik, sürekli ve süreksiz olmak üzere ikiye ayrılır. Çizgi ve zaman sürekliye, sayılar ve sözler de süreksize örnek verilebilir. Niceliklerin karşıtları yoktur. Azlık ve çokluk da kabul etmezler. Niceliğin önemli bir özelliği, kendisine eşitlik ve eşitsizlik yüklenebilmesidir. Bir şeklin bir şekle eşit olduğu veya olmadığı, bir sayının bir sayıya eşit olduğu veya olmadığı söylenebilir.⁸

3. Nitelik (Keyfiyet-Qualite): Bir şeyin nasıl olduğunu bildiren, “Nasıl?” sorusuna verilen cevaptır. Bu isim altında sayısız nitelikler sayılabilirse de bunlar dört sınıf altında toplanmak mümkündür:

“a. Hal bildiren nitelikler: Bilgi, adalet, fazilet ve rezîlet gibi.

b. Meyil ifade eden nitelikler: Bunların birincilerden farkı kolayca değişebilmeleridir. Örneğin, soğukluk, sıcaklık, sağlık, hastalık gibi. İnsanın bunlara meyli olabilir. Sıcakken soğuk, sağlamken hasta kolayca olunabilir.

c. Duyu nitelikleri: Renkler, kokular, tatlılık, acılık, vs. gibi.

d. Şekil niteliği: Bir şeyin eğriliği, doğruluğu, düz, pürüzlü, üç veya dört köşeli oluşu gibi.”⁹

⁷ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 75.

⁸ Necati Öner, *Klasik Mantık*, s.44.

⁹ Örnekler için bakınız. Öner, *Klasik Mantık*, s.46; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 76.

Nitelikler zıtlık kabul ederler. Doğru-yanlış, fazilet-rezalet, ak-kara gibi. Şekil nitelikleri hariç, azlık ve çokluk da kabul ederler. Bir şey bir şeyden daha az veya daha çok olabilir.

4. Görelik (İzâfet-Nispet-Bağıntı-Relation): Varlığı başka şeylere bağlı olana denir. Mesela; büyük, en büyük; küçük, en küçük, iki misli, en büyük göreli kavramlardır. Zira bir şeyin küçük, büyük, en büyük olması başka bir şeye göredir. Göreli kavramlar karşılıklıdır. Meselâ, evlat, bir babanın evlâdı, baba da bir evlâdın babasıdır. Göreliğin başlıca özellikleri şunlardır:

- a. Göreliklerin aksi ve zıddı olabilir: Fazilet-rezîlet; âlim-cahil gibi.
- b. Azlık ve çokluğa elverişlidir: Annesine az benzeyen, çok benzeyen gibi.
- c. Daima karşılıklı bağlaşımlı terimlere uygulanabilir. Baba, oğlun babasıdır, oğul, babanın oğludur.
- d. Görelikler zamandaş olarak vardır. Çift, tekilin; köle efendinin olduğu yerde vardır.”¹⁰

5. Mekân (Eyne-Place): “Nerede?” sorusunun cevabı olan kategoridir. Meselâ; okulda, çarşıda gibi. Mekân bizatihi ve izafi mekân olarak iki çeşittir. Kütüphanede, okulda bizâtihi mekâna ve altında, üstünde, yukarıda, sağda, önde ifadeleri ise izafi mekâna örnek olarak verilebilir.

6. Zaman (Metâ-Time): “Ne zaman?” sorusunun cevabı olan kategoridir. Meselâ; dün, geçen yıl, gelecek ayda gibi.

7. Durum (Va’z-Situation): Bir şeyin bazı cüzlerinin diğer cüzlerine veya kendisinin dışında olan şeylere göre ilinti olan halidir.¹¹ Bu özellik şeyin belirli

¹⁰ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 77

¹¹ Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 47

parçalarının içinde her cisimde bulunur. Söz gelimi insan için birçok durum vardır. Ayakta durmak, oturmak, dikilmek, yaslanmak, sırt-üstü yatmak vs. gibi. İşte bu gibi durumlarda insanın başı, sırtı, iki omuzu ve diğer belirli kısımlarının içinde bulunduğu mekânın bir parçasıyla hizalı bir şekildedir. İnsanın durumu, pozisyonu veya konumu değiştiği vakit, onun parçalarının aynıyle mekânın başka parçalarına göre hizalaştığı görülecektir.

8. Sahip Olma (Mülk-Possession): Bir şeyin başka bir şeye sahip olması ile ona ilinti olan durumudur. Ayakkabılı, silahlı olma gibi. Bu kategori iradi ve gayr-ı iradi diye ikiye ayrılır. İnsan için elbiseli demek iradi, ağaç için kabuklu demek gayr-ı iradi sahip olmaya örnektir.

9. Etki (Fiil-Action): “O ne yapar?” sorusunun cevabıdır. Kısaca tesir eden bir şeyin başka bir şeyi etkilediğinde, etki edene âriz olan durumdur. Kesiyor, kırıyor, yakıyor gibi.

10. Edilgi (İnfiâl-Passion): Bir şeyin, başka bir şeyle etkilenmesi nedeniyle ona âriz olan durumdur. Kısaca "ona ne yapılıyor ne yapılmıştır?" sorusunun cevabıdır. Kesiliyor, kırılıyor, yakılıyor, artıyor, değişiyor, bozuluyor gibi.

Aristoteles’e göre kategorilerden yalnız cevher bir varlık tarzıdır, diğer kategoriler ancak cevherin nitelikleri olarak var olabilir.”¹²

O niceliği ikiye ayırır. Bunlar; sürekli ve süreksiz niceliklerdir. Sayı ve söz süreksiz niceliklerken; çizgi, cisim ve yüzey sürekli niceliklere örnek verilebilir. Sayı ve söz için müşterek bir sınırdan bahsetmek mümkün değildir. Onlar kendinde ve kendiliğinden ayırıdır. Bu nedenle süreksiz nicelik olarak sayılırlar. Ancak çizgi, yüzey

¹² Mahmut Kaya, “Maḳūlât”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c.27, s. 460-461.

ve cisime baktığımızda onların birbirine dokunan parçaları olduğunu ve müşterek bir sınırları olduğunu görürüz. Bu sebeple bunlar sürekli niceliklerden sayılırlar.

Niceliklerin özelliklerinden biri zıtlık kabul etmemeleridir. Söz gelimi çoğun aza olan zıtlığından nicelik olarak değil görelilik olarak söz edilebilir. Çünkü kendi kendilerine alındığında hiçbir şeye az veya çok denilmez. Bir başka şeye görelilik olarak bu anlam verilebilir. Bundan dolayı niceliklerin zıtlık kabul etmediğini söyleriz.

Görelilik, var olmak için varlığı kendisinin dışında bir şeye nispet edilene denir. Söz gelimi bir şeye “en geniş” demek için, o şeyi başka bir şeyle kıyas etmek gerekir ki, biz bir şeye ona görelilik olarak “en geniş” diyebilelim.

Kategoriler bahsi İslam felsefesi tarihinde de ele alınan önemli konulardandır. İslam felsefesinde mantık ilminin kurucusu olarak anılan Fârâbî, kategorileri; bir lafzın delalet ettiği ve işaret edilen bu şeylerden birinin nitelendiği her akli anlam olarak tanımlar.¹³ Kategoriler en geniş ve en yüksek sınıflardır. Bu sınıflar bize bir şeyin özünün neliğini, bu özün ölçülebilir olup olmadığını, nasıllığını, nerede bulunduğunu, hangi zamanda bulunduğunu, varlığının kendinden mi yoksa başkasına bağlı olarak mı bulunduğunu, konumunu, varsa kesiştiği yeri, etkiye mi maruz kaldığını etkiye mi maruz bıraktığını gösterir.

Farabi’ye göre cevher denilen şey, iki kısımdır. Birincisi, kesinlikle bir konusu bulunmayan son konudur. İkincisi ise hangi şey olursa olsun mahiyet sahibi şeyin mahiyetidir.¹⁴ Bu ikisinden başkasına cevher denmez.

Nicelik; bütünü, kendisinden bir parça ile ölçülebilen her şeydir.¹⁵ Buna göre duyulur nesnenin nice olduğunu bildiren türlerde bulunan en yüce cinse nicelik denir.¹⁶

¹³ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, terc.Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008) s. 4.

¹⁴ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 44

¹⁵ Fârâbî, *Kategoriler*, Terc. Ali Tekin, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), s. 20.

¹⁶ Fârâbî, *Kategoriler*, s. 13

Örneğin sayı, çizgi, yüzey ve katı cisim gibi. Lafızlar da nicelik kategorisine dahildir. Çünkü her lafzı kendinden bir parçayla ölçmek mümkündür. Harfler heceleri ve heceler lafızları oluşturur. İşte lafızların ölçüldüğü en küçük şey hecedir. Fârâbî bu konuyu *Kategoriler* eserinde şu şekilde aktarır: “Nicelik(kaçlık) -örneğin sayı, çizgi, yüzey ve katı cisim gibi; zaman gibi ve lafızlar ve sözler gibi- bütünü, kendisinden bir parça ile ölçülebilen her şeydir. Şayet rastgele herhangi bir sayı alınsa o sayının, onu ölçen bir parçası ya da bir parçasına eşit olan bir şey bulunur ; örneğin beş gibi. Bir sayısı beş sayısını beş defa ölçer. Her sayıyı sadece bir sayısı ölçer. Örneğin; beş, yedi ve benzerleri gibi. Ya da her sayıyı bir ve başka bir sayı ölçer, örneğin altı gibi; ki bir onu altı defa, iki üç defa, üç iki defa ölçer. Çizgi için de aynı durum geçerlidir. Onu ölçmeye yarayan şey ya onun bir parçasıdır ya da onun bir parçasına eşittir. Yine her yüzeyde, ondan küçük bir yüzeyi alman ve onunla daha büyüğünü ölçmen mümkündür. Katı cisimde de bu böyledir. Ve yine zamanda da böyledir. Sen bir saati alıp onunla gündüz ve geceyi ölçebilirsin, yine günü alıp onunla ayı, ayı alıp onunla da yılı ölçebilirsin.”¹⁷

Lafızlar da nicelik kategorisindendir. Çünkü her lafzın bütünü kendinden bir parçayla ölçülebilir. Lafızlar harflerden oluşur. Harfler sesli ve sessiz olarak iki çeşittir. Bu harflerin birleşiminden heceler oluşur. Lafızların ölçüldüğü en küçük şeyler hecelerdir.

Niceliklerden bazısı sürekli yani bitişik, bazısı süreksiz yani ayrıktır. Sürekli olan, ortasında bir sınırla bölünebilen ve bu iki parçanın birleştiği bir sınır ve bir uç olan her şeydir. Bu son, iki parça için ortak olan şeydir; söz gelimi çizgi gibi. Çizginin ortasında bir nokta olduğunu düşünebilir ve bu noktanın iki yanındaki iki parçanın bu noktada birleştiğini görebiliriz. Yüzey için de aynı şeyi düşünmek mümkündür. Ortasında, iki taraf için de ortak olan bir çizgi varsayılabilir. Zamanda da bu böyledir. Zamana kıyası

¹⁷ Fârâbî, *Kitabul Makulat*, içinde Kategoriler ve Retorik, terc. Ali tekin (İstanbul: 2019, Klasik Yayınları), s. 20-21

olan bir nokta bu lunabilir ki buna an denir. An, geçmiş ve gelecek iki zaman arasında bulunan, ikisini birleştiren ortak şeydir.

Süreksiz olan ise iki parça için ortak bir sınırın olması mümkün olmayan niceliklerdir. On sayısını buna örnek verebiliriz. Çünkü on sayısının ortası olan beş sayısı ile diğer parçası olan beşin birleştiği ortak bir nokta yoktur. Çizgide mümkün olduğu gibi, on sayısının iki parçası olan iki beşin arasında, iki beşin birimlerinin bir araya geldiği, ortak bir son var kılan, o iki beşin birimleri dışında bir şeyin bulunması da o ikisinin birimlerinden ya da birimlerinin birimlerinden olan bir şeyin bulunması da o ikisi için ortak bir son kılınması da mümkün değildir.¹⁸ Lafızlarda da bu böyledir. Harfler arasında ortak bir son ve sınır bulunması söz konusu olamaz. Bu bağlamda sayılar ve söz süreksiz niceliklerdir.

Niceliklerin bazısının parçalarının birbirine göre konumu varken, bazılarının parçalarının birbirlerine konumu yoktur. Birbirlerine göre konumu olan parçalar birlikte vardılar. Bu konuda Fârâbî şunları söyler: “Birbirlerine göre konumu olan parçalarla kaim olan niceliğin parçalarının hepsi birlikte bulunur, sen onun her bir parçasını o niceliğin yönlerinin birinde bulursun; bu yön belirli olur ve bu yöne ya işaretle ya da sözle işaret edilebilir. O niceliğin geri kalan parçalarından olup niceliğin yanında ve onunla birleşik bulunan parça da belirlidir, ki böylece onun, diğer parçalarından hangisiyle birleştiği ve bitiştiği bilinir. Örneğin; insanı ve onu oluşturan parçaları buna örnek verebiliriz. İnsanın parçaları onunla bulunur. Hangi parçasını alırsan al-örneğin başı gibi-onu insanın bir yönünde bulursun.”¹⁹

Keyfe (nasıl) sorusuna cevap olarak söylenenleri, keyfe ve keyfiyyet (nitelik) lafzıyla adlandırırılar.²⁰ Nitelikler, tekiler hakkında onların nasıl olduklarının söylendiği

¹⁸Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik*, s. 23

¹⁹ Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik*, s. 23-24.

²⁰ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 3.

durumlardır. Tekillere “O nasıldır?” sorusunu sorduğumuzda aldığımız cevaptır. Nitelik dört orta cins²¹ ayrılır. İlki meleke ve hal, ikincisi doğal güçle yani kuvveyle ya da doğal güç olmaksızın söylenen, üçüncüsü etkilenimsel nitelik ve etkilenimler, dördüncüsü nicelik olması açısından nicelikteki niteliktir.²²

Meleke ve hal; nefis sahibi varlıktaki her türlü biçim ve nefsin halleridir. Nefsin hallerinin bazıları doğuştan gelen şeylerken bazıları irade ve alışkanlıklarla elde edilir. Örneğin insanlarda ve hayvanlarda doğuştan bulunan, fitraten olan huylar. Bunların nefste yok olması zor olan şeyleri meleke; yer etmeyip ortadan kalkması kolay olan şeyleri ise haldir.

Nitelikleri, doğal güçle ve doğal güç olmadan söylenen nitelikler olarak ikiye ayırabiliriz. Bu türler birbirlerinin zıttıdır. Bu iki zıttan olan biri, güçle söylenenin, diğeri güç olmadan söylenenlerin içine girer. Söz gelimi sertlik ve yumuşaklık böyledir. Sertlik doğal gücün altına, yumuşaklık doğal güç olmayanın altına girer. Fârâbî’ye göre: Cisimlerin kolaylıkla etki edip zorlukla etkilenen olması doğal güçle söylenen olmasıdır. Doğal güç olmadan söylenenler ise cisimlerin zorlukla yapıp kolaylıkla etkilenmelerini sağlayan eğilimleridir. Dayanıklılık ve zayıflığı buna örnek verebiliriz.

Etkilenimsel nitelikler ise iki çeşittir. Bunlar; cisimde olanlar ve nefste olanlardır. Cisimde olanlar tat, koku, renk ve sıcak, soğuk gibi duyulurlardır. Nefste olanlar ise öfke, acıma, korku ve benzeri gibi nefsin arızlarıdır. Bu niteliklerden hızlıca ortadan kalkanlar etkilenimdir, yerleşik olanlar ise etkilenimsel niteliklerdir. Bunlara duyularda etkilenim oluşturdıkları için değil, bilakis cisimlerde, o cisimlerde önceden var olan etkilenimleri takiben ortaya çıktıklarından dolayı “etkilenimsel nitelik” denir; örneğin insanın utandığında yüzünün kızarması böyledir.

²¹ Orta cins; bir yakın cins ile bir uzak veya yüksek cins arasında kalan cins veya cinslere denir.

²² Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik*, s. 26-27.

Dördüncü cins, nicelik olması bakımından nicelik türlerinde bulunan niteliklerdir; örneğin çizgideki eğrilik ve doğruluk, iç bükeylik veya dış bükeylik. Fârâbî bunları şu şekilde örneklendirir: “Söz gelimi, yüzeylerdeki daire, üçgen, kare ve bunlar dışındaki şekil ve şekil türleri ve yaratılıştan olan dış görünüş böyledir. Yine sayıdaki çift ve tek de böyledir, bunlar bu cinsin altına girer.”²³

Görelilik, biri diğerine kıyasla söylenen iki şey arasındaki nispettir. Bu nispet iki şeyden biri için alınır ve diğerine göre söylenir. Söz gelimi baba ve oğul arasındaki bağ böyledir. Bu ikisi arasında bu ikisinden her birinin diğerine kıyasla söylendiği tek bir nispet vardır. İki göreliden her biri, her ikisinde de bulunan ortak bir anlamla diğerine nispet edilir. Görelîğe konu olan şeyler diğer tüm üst cinslerin de altına giren şeylerdir. Altı ve üç böyledir. Üç altının yarısı, altı üçün iki katıdır. Bunlar cevherin altına girebilir.

Ne zamanlık, şeyin, varlığı varlığına eşlik eden ve iki ucu varlığının iki ucuyla kesişen belirli zamana ya da onun parçası olan belirli bir zamana nispetidir.²⁴ Fârâbî’ye göre bir şeyin iki zamanı vardır. Birincisi şeyin varlığına eşlik eden, onunla kesişen ve onu geçmeyen zamanı.²⁵ İkincisi ise bu birinci zamandan daha uzun olan belirli bir zamandır. Bu noktada Fârâbî şu örneği verir: ‘Örneğin bir savaşın, senenin bir ayının bir gününde olması, o günün altı saatine eşlik etmesi böyledir. Bu saatler onun birinci zamanıdır. Gün, ay, sene onun ikinci zamanlarıdır.’²⁶ Burada şeyin varlığı ile kesişmek ve zamanı ölçmek aynı anlama gelmez. Çünkü kesişen, zamanın uçlarında olabilirken, ölçen sadece zamandır.

Duyulur nesnenin yerini bildiren türlerin tamamını kuşatan en yüce cinse mekân denir.²⁷ Neredelik, cismin mekanına olan nispetini ifade eder. O ne mekandır ne de cisim

²³ Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik*, s. 29-30

²⁴ Ne zamanlık diye ifade ettiğimiz kategorinin Arapça karşılığı metadır.

²⁵ Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik*, s. 37.

²⁶ Örnek için bakınız. Fârâbî, *Kitabu'l Makulat*, s. 38.

²⁷ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 13.

ve mekânın birleşimidir.²⁸ “O nerede” sorusunun cevabıdır. Neredeliklerin bazıları gözlemle açık olurken bazıları ancak burhan ve kıyasla açık hale gelir. Cisim için iki tür neredelikten söz edilir. Bunlardan ilki kendine özgü olan ilk neredelik ve ikincisi onu ve başkasını kapsayan ortak neredeliktir. Fârâbî bunu şu şekilde açıklar: ‘Her cismin kendine özgü ve sadece ona ait olan bir ilk neredeliği ve -bazıları küçük ve ilkinin yakın, bazıları büyük ve ilkinin uzak olup- onu ve başkasını kapsayan ortak neredelikleri vardır; örneğin Zeyd’in ilk neredeliği içerisinde bulunduğu evin havasının içbükeyidir. Bundan dolayı o diyarın bir evinde, şehrin bir diyarında, bütün ülkenin bir şehrinde, bölgelerden bir ülkede, yeryüzünün bölgesinde, alemin yeryüzünde ve alemdedir. Bunların hepsi neredeliktir ancak Zeyd’in, özel olanda bulunduğundan dolayı genel olanda bulunduğu söylenir. İçerisinde bulunduğu evin ona eşit, en özel mekânına varıncaya dek -ki bu, onun kendine özgü yüzeyi ile kesişen havanın içbükeyidir- bu böyle devam eder.’²⁹ Neredelik türlerinden bazıları bizatihi iken bazıları görelidir. Söz gelimi bizatihi olan evde, diyarda, çarşıda gibi söylemlerdir. Göreli neredelik ise alt, üst, sağ, sol, ön, arka ve benzeri şeylerdir.

Duyulur nesnenin bir konumda bulunduğu veya bir konuma yerleştirildiğini bildiren türlerin tamamını kuşatan en yüce cinse konum denir.³⁰ Konum, belirli bir cismin parçalarının, içerisinde bulunduğu mekânın belirli parçalarını ifade eder. Bu her cisim için geçerlidir. Çünkü her cismin bir konumu vardır. Mesela insan için bu; ayakta durma, oturma, yatma vb gibi şeylerdir. İnsanın baş, sırt, omuz ve benzeri belirli parçalarının her biri, içerisinde bulundukları mekânın bir parçası ile hizalanarak ya da kesişerek bu konumların her birinde bulunur. Bu konum başka bir cisme göre olan konum değil bilakis cismin kendine kıyasla sahip olduğu konumdur. Bu konuda Fârâbî: Cismin zatına kıyasla sahip olduğu konum, onun bizatihi neredelik olan neredeliğindendir. Onun başka bir

²⁸ Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik*, s. 38.

²⁹ Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik*, s. 39.

³⁰ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 13

cisme göre sahip olduğu konum, onun görelikle söylenen neredeliğindendir. Öyleyse mekanlar, biri bizatihi ve diğeri görelikle olmak üzere, iki çeşit olunca bunlara göre konum da biri bizatihi diğeri görelikle olmak üzere iki çeşittir der.

İyelik, cismin, yüzeyiyle veya bir parçasıyla kesiştiğı cisme nispetidir. Söz gelimi giysili olma, ayakkabılı olma, silahlı olma gibi. Giysili olma, kuşatan kuşatılanın intikaliyle intikal ettiğinde, bir cismin yüzeyiyle kesişen başka cisme nispetine delalet eder.³¹ Ayakkabılı olma, silahlı olmada da durum böyledir. İyelik türlerine baktığımızda ise bazısı doğal iken bazısı iradidir. Söz gelimi ağacın doğuştan olan kabuğu; iyeliğin doğal türüne örnekken, elbise giyinmiş olmak iradi iyeliğe örneklik teşkil eder.

Edilginlik, cevherin bir başka şeye dönüşmesi, bir şeyden bir başka şeye değişmesidir. Bu ilişki kesintiye uğramadan devam ederse “etkileniyor” denilir. Bu bir nitelikten diğeri bir niteliğe doğru olabilir. Söz gelimi cismin beyazlaşması ve ısınması böyledir. Cevherin etkilenmesi olayına baktığımızda etki eden şey sonucunda cevherden ayrılan parçalar vardır. Etkilenme süreci boyunca bazı parçalar ayrılırken, ona doğru seyreden şeyler de azar azar ona eklenir. Söz gelimi ısınma olayında soğukluk yavaş yavaş koparken, sıcaklık parçaları azar azar eklenmektedir.

Fârâbî bu konuyla ilgili *Kategoriler* eserinde şunları söyler: “Etkilenir sözümüz ile değişir ve hareket eder şeklindeki sözümüz arasında bir fark yoktur. Bu cinsin türleri hareketin türleridir ve o da oluşum, bozuluş, büyüme, azalma, hal değişimi ve nakildir. Oluşum cisim olmayandan bir cismin meydana gelişine ya da cevher olmayandan bir cevherin meydana gelişine doğru olan dönüşümdür. Bozuluş cisimden cisim olmayanın meydana gelişine ya da cevherden cevher olmayanın meydana gelişine doğru olan dönüşümdür; örneğin evin oluşumu, evin meydana gelene kadar azar azar, parça parça ve kesintisiz olarak yapılışı böyledir. Büyüme, cismin her bir bölgesinde daha az bir

³¹ Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik*, s. 41.

miktardan daha fazla bir miktara doğru olan değişmesidir. Azalma, cismin her bir bölgesinde daha fazla bir miktardan daha az bir miktara doğru olan değişmesidir. Bu ikisi nicelikteki bir değişimdir. Hal değişimi bir nitelikten diğerine doğru olan değişimdir. Nakil bir neredelikten diğerine doğru olan bir değişimdir. Örneğin aşağıdan yukarıya ve bir mekândan diğer mekanlara doğru olan değişimdir.”³² Etkilenim türlerinde zıtlık bulunabilir. Örneğin üstten aşağıya doğru olan hareket, aşağıdan üste doğru olan hareketin zıttıdır. Etkinlik, etki edenin sahip olduğu nispetler üzere etkilenen şeyde, bu etkilenme sürecinde ortaya çıkan parçalara intikal etmedir. Edilginlik cinsinin sayısı etkinlik cinsinin türlerinin sayısı kadardır.

İbn Sînâ ise kategoriler için şunları zikreder: “Var olan tek bir şeye delalet eden her basit söz:

- 1) Cevhere yani; insan ve tahta vb. gibi varlığı, niteliklerine bağlı olmayıp kendi ile kaim olan şeylere,
- 2) Niceliğe yani; kendi zatı itibarıyla karşılaştırma sonucunda (mutabaka) eşit veya farklı olma ihtimali bulunana delalet eder. Burada söz konusu olan karşılaştırma ise zihinde ya bitişik olur -çizgi, yüzey, derinlik ve zaman gibi- ya da ayrık olur -sayılar gibi,
- 3) Niteliğe, yani; beyazlık, sağlık, kuvvet ve şekil gibi nicelik dışında sabit ve değişmez olan her özelliğe,
- 4) Oğulluk ve babalık gibi göreliliğe,
- 5) Çarşıda ve evde olmak gibi yere,
- 6) Geçmişte, gelecekte veya şu anda olmak gibi zamana,

³² Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik*, s. 42-43.

- 7) Oturmak, ayakta durmak ve eğilmek gibi bir bütünün parçaları bakımından durumuna,
- 8) Silah kuşanmak, elbise giymek gibi malik ve sahip olmaya,
- 9) Bu keser" veya "Yakar" sözünde olduğu gibi bir şeyi yapmaya,
- 10) "Kesilir", "Yanar" sözünde olduğu bir etkilenmeye delalet eder. İşte on kategori bunlardan ibarettir şeklinde tanımlar.

İbn Sînâ'nın bu kategorilerini daha detaylı bir şekilde ele almak onu anlamamız açısından daha yararlı olacaktır. O halde cevher kategorisi ile başlayalım. İbn Sînâ cevher kategorisini *Kategoriler* isimli eserinde şu şekilde açıklar: “Cevherle kastettiğimiz kendisine özgü mahiyetin dış dünyadaki varlığının bir konuda olmamasını hak eden şeydir. Bu mahiyetin, hakikati nedeniyle cevher olması zorunludur. Örneğin insan gibi. İnsan ancak insan olduğu için cevherdir, yoksa dış dünyada bir şekilde mevcut olduğu için değil. O halde ona eklenen şeyler cevhere eklenen şeyler olur. Bu durumda cevherin cevherliği iptal olmaz ancak cevherin zatı iptal olur. Cevherin zatı iptal olduğu için de eklentiler cevherden başkasına eklenmiş olur.”³³

Cevherleri birincil, ikincil ve üçüncül cevher olarak tasnif edebiliriz. Birincil cevherler ferdi cevherlerdir. Birincil cevherler, varlık yönünden, dış dünyaya bağımlı olmadan meydana gelen cevherlerdir. Bu bakımdan öncedirler. Aslında cevherler birincil cevherler ve bu cevherlere istinaden türler, cinsler ve bunların kemmiyetlerine bağlı olarak var olan ayrımlardır.

İbn Sînâ'ya göre nicelik nitelikten daha geneldir ve görelilikten daha gerçektir. Nicelik bitişik ve ayrışık olmak üzere iki çeşittir. Bitişik, iki ucu olan ve bu uçların kesiştiği ve birleştiği ortak bir noktaya sahip olan niceliklerdir. Buna yüzeyi, çizgiyi ve

³³ İbn Sînâ, *Kategoriler*, terc. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), s. 121-122.

zamanı örnek verebiliriz. Ayrıışık nicelik ise orta bir noktası olsa da parçaları arasında ortak bir sınır olmayan niceliklerdir. Buna örnek olarak yedi sayısını verebilir. Yediyi üç ve dört olarak parçaladığımızda aralarında ortak bir ucun olmadığını görürüz. Dolayısıyla ayrıışık niceliklerin sayılar olduğunu söylemek mümkündür.

Niceliğin diğeri bölümü ise parçalarının konumu olan ve olmayanlardır. Konumu olan şeylere çizgi, yüzey ve cismi örnek verebiliriz. Ancak zamanın, sayının ve sözün parçalarının bir konuma sahip olduğunu söylemek mümkün değildir.

Niceliklerin zıddı yoktur. Büyüklük, küçüklük gibi eklentiler niceliklere ancak görelilik açısından söylenebilir, zıtları olduğu için değil. İbn Sînâ bu hususu şu şekilde izah eder: Görelî ifadeler niceliklere eklenebilirler. Ancak nicelikler özünde nicelik olduğundan dolayı eklenen nicelikler onların yalnızca eklentileridir. Dolayısıyla bu göreliler niceliklere sonradan eklenmiş olur.

Niceliğin doğasında artma eksilme veya güçlülük zayıflık gibi bir durum söz konusu değildir. Yani bir nicelik başka şeylerden nicelik olması bakımından daha güçlü veya zayıf değildir. Buna göre dokuz, dokuz olmak bakımından diğeri dokuzlardan ve çizgi çizgilik bakımından başka bir çizgiden daha şiddetli değildir.³⁴

Göreliler, varlıkları başka varlıklara görelî olarak söylenen şeylerdir. Buna baba ve oğul örneğini verebiliriz. Onların aralarındaki ilişki bu anlamdaki göreliliğe örnektir.

İbn Sînâ *Kategoriler* adlı eserinde nitelik kategorisini şu şekilde tanımlar: ‘Kendisiyle tasvif edilen şeyde karar kılmış ve onun ölçülmesini gerektirmeyen her yapısal özellik niteliktir. Niteliğin söz konusu yapısal özellikten başkasına nispetle yönelmeye ihtiyaç duymaksızın tasavvur edilmesi uygundur.’³⁵ Yani ölçülmesi gerekmeyen her yapısal özellik niteliktir. İbn Sînâ’ya göre niteliklerin türleri şunlardır;

³⁴ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 180-181.

³⁵ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 215.

hal ve meleke, kuvvet ve lakuvvet, infiali nitelikler ve infialleri, şekillerde bulunan nasıllık.

İbn Sînâ “Yer’i” şu şekilde tanımlar: Yer’e gelince o mekânda olanın içinde bulunduğu mekâna nispetini ifade eder. Onun hakikati, şeyin mekânında oluşudur.³⁶ Üst olmak, alt olmak, havada olmak ve suda olmak yerdir. Şey için iki yerden söz edilebilir. Bunlardan ilki şeyin kendi gerçek mekânında olmasıdır, ikincil yer ise, hakiki olmayan bir mekânda olmasıdır. Gökte ve yerde sözlerini bunlara örnek verebiliriz. Yerde de zıtlık vardır. Nezaman’a gelince bu, şeyin zamana olan nispetidir. Zamanın kendisinde veya bir yerinde, bir ucunda bulunmasıdır.

Kategoriler bahsine yaptığımız bu yüzeysel giriş, konumuza temel oluşturması hasebiyledir. Bu araştırma, Kindî ve Fârâbî’nin İzafet kategorisini nasıl ele aldıklarını incelemekle, bununla beraber izafet/göreliliğe farklı bir bakış açısı getiren Einstein’ın bu bağlamdaki düşüncelerine ve bu düşüncelerin filozoflarımızın düşünceleri ile bir benzerlik teşkil edip etmemediğinin tahlilini yapmayı amaçladık. Çalışmamızda bu düşünürlerin eserleri incelenip, düşünceleri belli bir düzen içerisinde tetkik edildikten sonra ihtiyaç duyulan yerlerde ilgili eserlerden faydalanılarak, konuya açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Hududumuzu da bilmek açısından konunun dışına çıkmamaya özen gösterilmiştir. Bunu yaparken Klasik Mantık kitaplarından ve zikrettiğimiz filozofların eserlerinden faydalandık. Çalışmamızda filozoflarımızın kullandıkları kavramlara bağlı kalmaya özen gösterdik. Umarız ki çalışmamız amacına ulaşarak, bu alanda çalışma yapanlara yardımda bulunur.

³⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 283.

BİRİNCİ BÖLÜM

KATEGORİK ve ONTOLOJİK ANLAMDA İZAFET

A. BİR KATEGORİ OLARAK İZAFET

Kategoriler bir şeyi ifade etmemize yarayan en temel sınıflardır. Bu kategorilerden birisi olan İzafet Kategorisi ise varlığı başka nesnelere bağlı olan şeyleri ifade etmemize yardım eder. Aristoteles bu kategoriyi şu şekilde açıklar: “Görelî diye bütün varlığı, başka nesnelere bağlı olan veya herhangi bir şekilde bir başka şeye taalluk ettiği söylenmiş olanlardan ibaret olan şeylere denilir; söz gelimi en büyük, bütün varlığı başka bir şeye göre söylenmiş olmaktan ibarettir.”³⁷ Ona göre görelîleri/bağıntıları şu şekilde sınıflamak mümkündür:

a. Sayısal bakımdan görelîler; bunlar ya belirsiz veya belirli bir tarzda ya birbirlerine veya Bir’e görelîlerdir. Örneğin çift olan, bir olanla sayısal bakımdan belirli bir bağıntı içeresindedir.³⁸

b. Güç bakımından görelîler; etkin gücün edilgen güçle ve bu güçlerin fiilleriyle olan bağıntısıdır. Sayısal bakımdan veya güç bakımından görelî olan bir şey, bir başka şeyin kendisine bağlı olmasından değil, tersine kendisinin, kendi doğası bakımından bir başka şeye bağlı olması anlamında görelî bir şeydir.

c. Ölçülen, bilinen ve düşünülen şeyler; bir başka şeyin kendilerine bağlı olması anlamında görelî şeyler şeklinde adlandırılır. Çünkü düşünülen, düşüncenin kendisine

³⁷ Aristotelesteles, *Organon*, terc. Hamdi Ragıp Atademir, (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayın, 1963), s. 7.

³⁸ Aristotelesteles, *Metafizik*, terc. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), s. 173.

görelî olduğu şey anlamına gelir. Ama düşünce, düşüncesi olduğu şeye görelî değildir. Kendi özleri bakımından görelî diye adlandırılan şeyler, bazen bu anlamlarda görelî diye çağrılırlar. Bazen ise kendilerini içeren cinslerinin böyle bir yapıda olmalarından dolayı görelî şeyler diye çağrılırlar.”³⁹

Görelîlerin özelliklerini de ele alan Aristoteles bunu *Organon* isimli eserinde şöyle anlatır: “Görelîlerin zıtları olabilir. Ancak bütün görelîlerin zıtları yoktur. Görelîler azlık ve çokluk kabul ederler. Söz gelimi eşit olan veya olmayan, azlık ve çokluğa göre söylenir. Lakin bütün görelîler buna elverişli değildir. Örneğin misil buna örnektir, misil için az veya çok denilmez.”⁴⁰

Bütün görelîler bağlaşımlıdır. Buna örnek olarak köle için efendinin kölesi, efendi içinse kölenin efendisi denilir. Söz gelimi büyük olan küçük olan şeye göre büyük, küçük olan ise büyük olan şeye göre küçüktür. Bu da görelîlerin bağlaşımlı olduğunu göstermektedir. Tüm görelîler için bağlaşım bulunamaz gibi görünse de doğru bir şekilde yaklaşıp ifade edilirse ve görelîlik uygun bir tarzda gösterilirse, bağlaşımlı olduğu görülür. Buna göre tüm görelîlerin bir bağlaşımı vardır. Bunun ise uygun bir tarzda gösterilmesi zorunluluk arz etmektedir.

Görelîler arasında hem zaman birlikte var olma durumu söz konusudur. Bu durum pek çok hal için geçerlidir. Aristoteles bu hususu şöyle izah eder: Görelîler, aynı zamanda birlikte var olurlar bundan dolayı da karşılıklı şekilde birbirlerini yok edebilirler. Ancak bütün hallerde görelîliklerin için bu geçerli değildir. Örneğin bilim; konusuyla aynı anda var olan bilim bulmak neredeyse imkansızdır. Duyum için de aynı şey söylenebilir. Duyulabilen şey duyumsamak eyleminden önce de vardır. Duyumsadığımız şeyin yok olması, duyumu yok kılarken, duyumun yok olması duyumsadığımız şeyi yok kılmaz.

³⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 174.

⁴⁰ Aristoteles, *Organon*, s. 62-67.

Örneğin cisim, tatlı, acı gibi duyulabilenler varsa duyum vardır. Ancak onlar yok olduğunda duyum da yok olur. Ama duyumun yok olması duyulabilen olan cismi yok etmez.

“İlk özler için görelî olmadıklarını söylemek mümkündür. Çünkü ne özlerin bütünü ne de parçaları görelîlik olmaz. Söz gelimi bir insan hakkında bir şeyin bir insanı olduğu, bir öküz hakkında bir şeyin bir öküzü olduğu söylenemez. Parçalar için de bu böyledir; bir ele, birinin bir eli denmez. Birinin eli denir. İkinci özler için, en azından birçoğu için de bu durum geçerlidir. İnsana bir şeyin insanı, öküze bir şeyin öküzü denilmez. Yalnız birinin malı denir. Bu türlü hallerde özün görelîliklere girmediği açıktır.”⁴¹ Buna göre ilk özler görelîlik içermez.

Görelîlik bilindiğinde onun neye görelî olduğu da bilinmektedir. Örneğin bir şeyin büyük olduğu biliniyorsa onun neye göre büyük olduğu da bilinir. Ancak görelîlik mutlak olarak bilinmiyorsa onun neye göre görelî olduğu da bilinmeyecektir. Öyleyse bir görelîlik bilinirse, kendinde görelî olan şeyin de bilinmesi zorunludur.

Kindî izafetin tanımını şu şekilde yapar: “ Her birinin varlığı diğerinin varlığıyla anlaşılan iki şey arasındaki ilişki.”⁴² Buna göre bir şeyin varlığını anlamak için başka bir şey gerekmektedir. Dolayısıyla varlığı tek başına anlaşılamayan, kendi dışında bir şeye görelî olanlara izafet denilmektedir. Bu sınıf içinde olanlar izafet kategorisi altında toplanmaktadır.

Fârâbî İzafet kategorisini *El-Makulat* isimli eserinde şöyle tanımlar: “İzafet/görelîlik iki şey arasında olan bir nispet ve bu iki şeyden her birinin kendisiyle diğerine kıyas edildiği şeydir. Bu nispet onlardan birincisi için alınır ve kendisi ile

⁴¹ Aristotelesteles, *Organon*, s.72.

⁴² Kindî, ‘Tarifler Üzerine’ içinde *Felsefî Risaleler*, terc. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik, 2018) s. 180.

ikinciye kıyasla söylenir; yine aynısı ikinci için alınır ve birinciye kıyasla söylenir.”⁴³ İki göreliden (muzaf) her biri, her ikisinde de bulunan ortak bir anlamla diğerine nispet edilir. Mesela iki görelî A ve B olsun. O ortak anlam, A'dan B'ye doğru alındığında (A harfi bu anlamla B'ye nispet edilir); B'den (A'ya doğru) alındığında ise B harfi bu anlamla A'ya nispet edilir. Bu ortak anlam görelilik (izafet) olan şeydir ve onun sayesinde iki göreliden her biri diğerine kıyasla söylenir. ⁴⁴

İbn Sînâ, görelîlik kategorisini, *Kategoriler* isimli eserinde ele alır. Ona göre görelî olan şeyler, mahiyetleri başka şeylere nispetle ortaya konan şeylerdir. Çünkü şeyi kendi başına ele aldığımızda bir anlam vermek mümkün olmaz. Bu durumda onun anlamı başka bir şeye bağlı ve görelî olur. Yani görelîlerin mahiyeti ancak başka bir şeye kıyasla söylenebilir. İbn Sînâ bu hususa eserinde şu şekilde yer verir: “Görelî olan şeyler, mahiyetleri başkalarına mutlak ya da başka bir tarzda nispetle, kıyaslama yoluyla söylenen, kategori olan şeylerdir. Mutlak nispetle kıyaslanan, örneğin ‘kardeş’ gibi , isimleri kendileri için görelîlik bakımından olan anlamın kemaline delalet eden şeylerdir. Nispet tarzlarından başka bir nispet tarzında kıyaslanan ise nispeti oluşturan ilgidir ki bu vesileyle görelî oluşur. Örneğin kuvvetin kuvvet sahibi için olması ve bilginin bilen için olması gibi. Çünkü bunlar görelî olsalar da özünde niteliktir. Bunların görelîliği üstlenmemiş olan, örneğin ilim gibi olanlar herhangi bir harfle ilime görelî olur. Bu harf olmaksızın ise o maluma/bilinene görelîdir. Zira ilim sanki kendinde bilinene görelîliği gerekli kılar. İlim/bilgi, kudret, kuvvet ve benzerleri tümü görelî olsalar da kendilerine görelî kılanana bizzat görelî değildirler. Aksine ona nispet tarzlarında biri eklenir ve böylece görelî olurlar. Bunun sebebi dahil olan ve onları toplayan bir harftir. Tıpkı

⁴³ Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik*, s. 103.

⁴⁴ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 25-26.

“insan” ve “ev” arasına herhangi bir nispet lafzının dahil olması ve bununla “ev” ve “ev sahibi” arasında bir görelilik oluşması gibi.”⁴⁵

Ona göre, iki göreliden biri için görelili olması bakımından bir isim mevcut olduğunda diğeri için isim mevcut değildir. Aksine, ancak ya onun meşhur ismi zatına delalet eder veya görelili olmayan başka bir hal cihetinden türemiş olur ya da ortada kesinlikle bir isim yoktur. Bazen de böyle olmayıp nispet lafzı kendisine görelili olunanla yan yana gelir ve örneğin ‘ alim ilimle alimdir’ dememiz gibi onun ismini muhafaza eder. Buna göre ‘ ilim’ ismi ile bir harf bir araya gelir ve bu harf ‘ alimin’ kendisine göreliliye görelili olduğunu delalet eder. İlk elde edilende ise bu nispet harfi kendisine görelili olunanla değil görelilinin ismiyle birlikte bulunur. ⁴⁶

“Şeyin başkasına kıyasla söylenen olmasına gelince, bu şeyin anlamı tasavvur edilmek istendiğinde tasavvurunun kendisi dışında başka bir şeyin tasavvuruna ihtiyaç duymasıdır. Zira çatının anlamı tasavvur edildiğinde birlikte onu taşıyan bir duvarın anlamı da tasavvur edilir. Çatının mahiyeti duvara kıyasla söylenmez ancak kendisiyle birlikte başkasının akledilmesine ihtiyaç duyan şeyin akledilen anlamı, yalnızca karşısındaki söz konusu bu başka şeyin varlığı nedeniyle olabilir. Ötekinin kendisiyle beraber olması halinin meydana gelmesi nedeniyle oluşan şeyin bu anlamı onun görelililiğidir. Örneğin ‘kardeş’ gibi. Zira kardeşlerden biri için kardeşlikten anlaşılanın hakikati diğerialarının varlığı nedeniyle ki o da bu sebeple onun için olan haldir. Yani onun ilkin babasının oğlu olması halidir. Çünkü kardeşlik onun için söz konusu sıfatta bir başkasının bulunmasını dikkate almaktır. Bu mahiyetin, bir başka şeye kıyasla söylenen\yüklenen olmasıdır.” ⁴⁷

⁴⁵ İbn Sînâ, *Fizik*, s. 185-186.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Fizik*, s. 186-187

⁴⁷ İbn Sînâ, *Fizik*, s. 187

Her nispet görelilik ifade etmez. İbn Sînâ bu konuyu şöyle açıklar: “Her nispet görelilik değildir. Çünkü zihindeki her şeyin zihinde kendisini gerektiren şeye bir nispeti vardır. Ancak bu söylediğimiz gibi görelilik olmaz. Buna göre, nispeti her şeyde mükerrer olarak alırsan bu onun için görelilik olur. Mükerrer sözümün anlamı, bakışın sadece nispette olmaması değil, aksine şeyin nispetin kendisi için olması bakımından bir nispetinin ve kendisine nispet edilene göre de bir nispetinin olması hususunda nazarı dikkatin artırılmasıdır. Çünkü çatının duvara bir nispeti vardır ve çatıya bu nispeti bakımından baktığında duvarın üzerinde karar kılmış olur. Duvara karar kılmış olmasına göre baktığında, duvar olması bakımından duvara değil, aksine duvar üzerinde karar kılmış olması bakımından duvara göreli olur.”⁴⁸ Buna göre eğer nispet tek taraf için alınıyorsa bu görelilikten başka bir nispettir. Ancak nispet bakımından kendisinde her iki tarafta alınıyorsa bu göreliliktir.

Göreliler bütün kategorilere ilişkin şeylerden oluşmaktadır. Göreliler bazen cevherde, bazen nicelikte, bazen de nitelikte olur. Yani göreliler tüm kategorilere arız olur. Buna göre görelinin zıtlıkları kabul ettiğini söylemek mümkündür.

İbn Sînâ göreliliklerin niteliklerinden bir tanesinin de denklik yoluyla birbirine dönebilmeleri ve döndürülebilmeleri olduğunu söyler. Örnek olarak “efendi kölenin efendisidir” ve “köle efendisinin kölesidir” örneğini verebiliriz. Ancak bunun sağlanabilmesi için göreliliğin dengi üzerine vaki olması gerekir.

İbn Sînâ *Kategoriler* eserinde görelilerin özelliklerine de yer verir. Göreliler için iki tarafın da mevcut olması gerekir. Yani görelilerden birisi varsa ancak diğeri var olur, hangisi yok olur ise diğeri de yok olur. İki göreliler bilfiil denklik üzerine göreliler olmaları bakımından birlikte olurlar. Yani mahiyeti bir şeye kıyasla söylenen şey, onunla beraber olur. Biri bilfiil, diğeri bilkuvv olur bu aralarında denklik olmadığı anlamına gelir.

⁴⁸ İbn Sînâ, *Fizik*, s. 187-188

Görelinin tekil bir varlığı olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü onun varlığı, şeylere bir durumun eklenmesi ve bu eklenmenin özelleştirilmesiyle oluşur. Bu eklenmeyle olan özelleştirme iki şekilde anlaşılır: İlki eklenen ve göreliliğin birlikte alınması ve görelilikle bir arada bulunan bir tür özel akli eklenmesinin birlikte alınması.⁴⁹

İbn Rüşd göreliliğin on kategorinin bütününe iliştiğini söyler ve şu şekilde açıklar: “Babalık, oğulluk gibi durumlarda cevhere ilişir; benzer, bilgi ve bilinen gibi şeylerde niteliğe ilişir; mekân ve mekânda olan gibi şeylerde mekân kategorisine ilişir; önce ve sonra gibi şeylerde zamana ilişir; sağ ve sol gibi şeylerde konuma ilişir. Son olarak da etkin ve edilgin örneğinde olduğu gibi etki ve edilgiye ilişir. Varoluşu bağıntı ile olan bu beş kategori ile varlığı bağıntıda bulunan görelilik arasındaki fark şudur: Görelilikteki bağıntı, örneğin baba ve oğul arasındaki bağıntıda olduğu gibi birinin mahiyeti diğeriyle mukayese edildiğinde ortaya çıkan iki şey arasındaki bağıntıdır. Zaman, mekân ve diğer kategorilerdeki bağıntı ise yalnızca birinin mahiyetinin diğeriinkine bağıntılandırılması ile tek taraflı olarak kullanılır. Örneğin mekân kategorisi denildiği gibi, cismin mekanla bağıntısıdır; mekân ise tanımında zorunlu olarak cismi bulundurur. Cismin tanımı da ise mekânın bulunması zorunlu değildir ve cismin kendisine bir şeyin izafet edildiği bir şey değildir. Cisme ancak mekânda olması bakımından görelilik ilişir ve bu yönden mekân kategorisi bir şekilde görelilik kategorisinin altına girer. Diğer nispet kategorileri de bunun gibidir. Özetlersek, görelilik kategorisi ya babalık ve oğulluk, sağ ve sol örneklerinde olduğu gibi birbirine görelilik olan şeylere başka herhangi bir şeyin aracılığı olmaksızın bizatihi ilişir ya da etki ve edilgi kategorilerinin aracılığıyla kendisine görelilik ilişkin etkin ve edilgin örneklerinde olduğu gibi, şeye başka bir kategori vasıtasıyla ilişir.”⁵⁰

⁴⁹ Bu konuda detaylı bilgi için bakınız. İbn Sina, *Metafizik*, s.140-142; İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 205.

⁵⁰ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, terc. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), s. 14.

B. ONTOLOJİK ANLAMDA İZAFET/GÖRELİLİK

İzafet bir kategori olarak, bir şeyin varlığının başka bir şeye bağlı olması anlamına gelmektedir. Göreli, göreceli, izafi gibi çeşitli tabirlerle de ifade edilen izafet felsefede daha çok görelilik olarak kullanılır. Görelilik Türkçede ‘bir şey uyarınca, gereğince, bir şeye nazaran’ gibi anlamlara gelen ‘göre’ edatından türetilmiş bir kelime olup görece olma durumunu ifade etmektedir. Felsefi bir kavram olarak ; var olabilmek için bir şeye bağlı olma durumunu ifade eder. Görelilik bir x olgusunun/nesnesinin bir y olgusuna/nesnesine bağımlı olması ve onunla birlikte bulunması anlamına gelir.⁵¹ Felsefi bir düşünce olarak relativizm de denilen görelilik: “Kişiden kişiye değişmeyen nesnel bir hakikat, herkes için geçerli olan mutlak doğrular bulunmadığını hakikatin ya da doğruların bireylere, çağlara ve toplumlara göreli olduğunu savunan anlayış; kişiden kişiye, çağdan çağa, toplumdan topluma değişmeyen birtakım doğrular, evrensel hakikatler bulunduğunu reddeden tavrı. Mutlak veya değişmez ya da evrensel standart ya da ölçütlerin bulunmadığını öne süren yaklaşım; bir teorinin, kendisinin dışında ve kendisinden bağımsız olan doğruluk ölçütleri sağlayamaması durumu.”⁵² Görecelikte bireyler arasındaki farklar söz konusu olduğunda bireyci görecelik; toplumlar söz konusu olduğunda ise sosyal görecilik olarak isimlendirilir.⁵³

Görecelik iki türe ayrılır. Bunlar; ahlaki ve epistemolojik göreceliktir.⁵⁴ Ahlaki görecelik, evrensel ahlak ilkelerinin olmadığını, bu ilkelerin kişilere toplumlara göre değiştiğini savunan relativizm türüdür.

⁵¹ Baghramian, Maria ve J. Adam Carter, "Relativism", *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* (Bahar 2021 Baskısı), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/girisler/gorececilik/>>.

⁵² Ahmet Cevizci, “Görecelik”, *Felsefe Sözlüğü*, s. 383.

⁵³ Gowans, Chris, "Moral Relativism", *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* (Bahar 2021 Baskısı), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/moral-gorelilik/>>.

⁵⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 383-384.

“Ahlaki görecelik:

1. Ahlaken doğru ve yanlış olduğu düşünülen şeyin toplumdan topluma değiştiğini ve dolayısıyla tüm toplumlar tarafından kabul edilen tek bir ahlaki ilke bulunmadığını dile getiren çeşitlilik tezine,

2. Tüm ahlaki ilkelerin geçerliliklerini gördükleri kültürel kabulden aldıklarını dile getiren bağımlılık tezine dayanır.”⁵⁵

Buna göre ahlaki yargılar sadece zamana ve bağlamlara göre değişiklik göstermekle kalmayıp, bunların doğruluğu bireysel ve kültürel bakış açılarına göre de farklılık göstermektedir.⁵⁶ Çünkü bir çağda veya belli bir yerde hüküm süren ahlakın; başka bir çağda veya yerde hüküm süren ahlaktan oldukça farklı olduğunu görürüz.⁵⁷ Bu bağlamda evrensel bir ahlaktan veya ahlaksal bir standartın varlığından söz etmek imkânsız hale gelmektedir. O halde nesnel olarak doğru ve geçerli olan ahlaki hiçbir standart, evrensel hiçbir değer bulunmaz.⁵⁸ Tüm standartlar, tüm değerler öznel bir karakter taşır. İnsanların ahlakla ilgili öznel duyguları, varolan tek ahlaki ölçüt ya da standardı meydana getirir.

Ahlaki göreciliğin üç farklı şekli ya da türü vardır:

“1. Bunlardan betimleyici görecilik, olanı betimleyerek, yalnızca, farklı insan ve toplumların ahlaki yargılarının farklılık gösterdiğini, hatta bunların birbirleriyle çatışma içinde bulunduğunu dile getirir.

⁵⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 383.

⁵⁶ Baghramian, Maria ve J. Adam Carter, "Relativism", *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* (Bahar 2021 Baskısı), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/girisler/gorececilik/>>.

⁵⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 23.

⁵⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 23-24.

2. Metaetik görecilik ise, temel ahlaki yargılar söz konusu olduğunda, bu yargılardan biri yerine başka bir yargıyı haklı kılmanın nesnel olarak geçerli olan rasyonel bir yolu bulunmadığını ve çatışan iki temel yargının aynı ölçüde geçerli olduğunu savunur.

3. Buna karşın, normatif görecilik, betimleyici göreciliğin antropolojik ya da sosyolojik bir iddiada, metaetik göreciliğin ise metaetik alanına giren bir savda bulunduğu yerde, normatif bir ilke öne sürer: Bir birey ya da toplumun doğru ya da iyi olan, içinde bulunulan durum ya da koşullar aynı olsa bile, başka bir birey ya da toplum için doğru ya da iyi olamaz. Bu ilke ise, bir kimse tarafından doğru ya da iyi olduğu düşünülen bir şeyle ilgili olarak, başka bir kimsenin onun iyi ya da doğru olduğu inancına ya da düşüncesine sahip olmadığı tezine ek olarak -bu betimleyici göreciliğin tezidir- bir toplumda, belli bir yerde ya da zamanda gerçekten de iyi ya da doğru olmadığı tezini içerir.”⁵⁹

Epistemik göreceliğe göre bilgi iddiaları ve onların gerekçelendirilmeleri göreceliğe açıktır. Bu bağlamda evrensel bilgiden söz etmek mümkün değildir. Zira bilgi yerel kültürlerle, tarihsel veya sosyo-politik ilgilere göreli olarak farklılık gösterir.⁶⁰ Epistemik görecilik, neyin bilgi sayılacağını veya bir inancın rasyonel, haklı olup olmadığını vb. belirleyen bilişsel normların yerel kavramsal veya kültürel çerçevelere göre değişebileceği ve bunlara bağlı olduğu ve arzuladıkları veya iddia ettikleri evrensellikten yoksun olduğu tezidir.⁶¹ “Epistemik göreciliğin altında yatan üç temel varsayım şunlardır:

1. Epistemik gerekçelendirme çerçevesi görelidir.

2. Uyumsuz, zıt birçok epistemik sistem vardır.

⁵⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 23-24.

⁶⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 383.

⁶¹ Baghramian, Maria ve J. Adam Carter, "Relativism", *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* (Bahar 2021 Baskısı), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/girisler/gorececilik/>>.

3. Bir epistemik sistemin diğer bir sistemden üstün olduğunu dairesel olmayan bir şemayla göstermek mümlün değildir.”⁶²

Buna göre epistemolojik görecelik bilim felsefesinde, bir teori ya da empirik inançlar kümesinin diğerinden daha iyi ya da doğru olduğu yargısına varma imkânı verecek, evrensel geçerliliği olan bilimsel bir metodoloji olamaz.

“Nitekim Kuhn ve Feyerabend gibi göreciler, bilimsel teorilerin birbiriyle mukayese edilemez olduklarını savunurlar. Söz konusu Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions (Bilimsel Devrimlerin Yapısı)* adlı eserinde, bilimsel düşüncenin her zaman, tartışmanın terimlerini tanımladığı için, haklı kılınamayan, temellendirilemeyen teorik bir paradigmanın benimsenmesini içerdiğini söyler. Bir teoriden diğerine doğru olan değişimin, özü itibariyle rasyonel olmayan bir değişme olduğunu öne süren Kuhn, bilimsel paradigmaların birinden diğerine geçişin, açıklanabilmekler birlikte, metodolojik yönden haklı kılınıp temellendirilemeyeceğini savunur.”⁶³

Bunlarla beraber görecelik için; kültürel, kavramsal ve gerçeğe ilişkin olmak üzere üç türünden daha söz edilir.⁶⁴ Kültürel göreceliğe göre her olay veya olgunun veya durumun bağlı olduğu bir sosyal/kültürel arka plan vardır. “Kavramsal göreceliğe göre ise; varlık, kavramsal şemalara, bilimsel paradigmalara ve kategorik çerçevelere görelidir. Bu anlamda kavramsal görecelik epistemik ya da kültürel göreceliğin bir varyantı olmaktan çok metafizik bir doktrin olarak karakterize edilir.”⁶⁵

⁶²Baghramian, Maria ve J. Adam Carter, "Relativism", *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* (Bahar 2021 Baskısı), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/girisler/gorececilik/>>.

⁶³ Amet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 383-384.

⁶⁴ Baghramian, Maria ve J. Adam Carter, "Relativism", *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* (Bahar 2021 Baskısı), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/girisler/gorececilik/>>.

⁶⁵Baghramian, Maria ve J. Adam Carter, "Relativism", *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* (Bahar 2021 Baskısı), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/girisler/gorececilik/>>.

C. EINSTEIN'IN İZAFET TEORİSİ ve GÖRELİLİK KAVRAMI

Fizik dünyasının en önemli teorilerinden birisi İzafiyet teorisidir. Bu teori makro alem için yeni düşünceler ortaya koyduğu gibi felsefe açısından da yeni kapılar aralamıştır. Bu teori bilhassa ‘zamanın mahiyeti’ hususunda farklı bir bakış açısı sundu ve bu konuyla ilgili hem fiziki hem de felsefi alanlarda yeni problemler ve bu problemlere gerilecek yeni cevapların ortaya çıkmasına imkân verdi.

Fizik dünyası bu teori ortaya atılana kadar Newton fiziğinin hakimiyeti altındaydı. Bu fizik sistemine göre uzay ve zaman birbirinden ayrı ve mutlaktı. Zaman her şeyden bağımsız bir şekilde akan, hiçbir şeye bağlı olmayan, ontolojik anlamda mutlak ve evrensel bir varlık olarak kabul ediliyordu. Ancak XX. Yüzyılın başlarında bu sistemi sarsacak çok önemli gelişmeler yaşandı. Einstein 1905 yılında ‘özel izafiyet teorisini’ ortaya koydu. Newton fiziğinde hızlı hareket eden cisimler açıklanamazken bu teori hem bu cisimlerin hareketini matematiksel olarak açıklıyor hem de kütlenin hıza bağlı olarak arttığını ve maddenin enerji ile olan ilişkisini ortaya koydu.⁶⁶

Rölativitenin özel kuramının ortaya çıkışına dek, ayrı yerlerdeki iki ayrı olayın aynı zamanda olması hususunda, bu iki ayrı yer birbirinden uzak olsalar bile olayların zamandaş olduğu kabul edilirdi. Ancak bunun bir hata olduğu bu teori ile anlaşıldı. “Birbirinden uzak yerlerde olan iki olay, doğruluğundan hiç kuşkulananmamak için bütün ayrıntıları göz önünde tutmuş olan (ve özel olarak ışığın hızını da hesaba katmış olan), bir gözlemciye zamandaş gözükebilirken, ayrı duyarlılığı gösteren bir başka gözlemci, birinci olayın ikincisinden sonra olduğu kanısına varabilir ve yine bir başkası da ikincisinin birinciden önce olduğu sonucuna varabilir. Eğer üç gözlemci birbirine görelî olarak hızla hareket ediyorsa, böyle olacaktır.”⁶⁷

⁶⁶ Albert Einstein, *İzafiyet Teorisi*, terc. Gülen Aktaş, (İstanbul: Say Yayınları, 2001), s. 15-50.

⁶⁷ Bertrand Russell, *Rölativitenin ABC'si*, terc. Vahap Erdoğan, (İstanbul: Say Yayınları, 2019), s. 51.

Bu da demektir ki zaman harekete ve o hareketin sahibi gözlemciye görelidir. Zaman, hareket ve maddeye bağlıdır. Ve onlara görelilik olarak vardır. Çünkü zaman hareketin sayımı demektir. Bu bağlamda hareket var ise onu sayan bir zaman vardır ve harekette maddeye bağlıdır. Madde varsa hareket, hareket varsa zaman vardır.

Einstein 1915'te ise 'genel izafiyet teorisini ortaya koydu. Bu kuramla Einstein kütleli de ele aldı. Yani kütleli geleneksel fizikte olduğu gibi belirgin olmadığını gösterdi. Buna göre kütle, uzunluk ve zaman gibi gözlemciye görelidir ve hareketle aynı oranda değişmektedir.⁶⁸ Sonuç olarak ise şu ortaya çıkmaktadır: iki tür kütle vardır. Cisme görelilik olarak gözlemcinin ölçmüş olduğu kütle ve öz kütle.⁶⁹ "Kütle kavramı, enerji kavramı içinde özümlemiş olmaktadır, deyim yerinde ise, kütle kavramı, dış dünyaya sergilenen enerjiye karşıt olarak, cismin içinde harcadığı enerjiyi temsil eder."⁷⁰ Bu bağlamda madde ve enerjinin bir olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir.

⁶⁸ Albert Einstein, İzafiyet Teorisi, s. 60-65.

⁶⁹ Bertrand Russell, *Rölativitenin ABC'si*, s. 123-126.

⁷⁰ Bertrand Russell, *Rölativitenin ABC'si*, s. 125.

İKİNCİ BÖLÜM

KİNDÎ ve İZAFET

1.1. HAYATI

Kindî Kufe’de asil bir aileye mensuptur. Ne zaman doğduğu ve öldüğü hakkında klasik kaynaklarda kesin bir bilgiye ulaşmasak da bazı araştırmacıların incelemelerine bakarak Kufe’de 796 yılında doğduğunu söyleyebiliriz.⁷¹

Kindî’nin çocukluğu Kufe’de, gençliği ise Basra ve Bağdat’ta geçmiştir. Kuran eğitimini, temel dini bilgileri ve edebiyat eğitimini Kufe ve Basra’da tamamlayan Kindî, felsefi ve akli ilimleri tahsil için Bağdat’a gitmiştir. Hayatının sonuna kadar burada yaşamış ve 866 yılında vefat etmiştir.⁷²

Bilim ve felsefe ile uğraşan Kindî’nin bilgi birikiminden, dönemin halifeleri devlet yönetiminde yararlanmıştır. Bu yönüyle Kindî’nin siyasi hayata da yakın olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle felsefe ve Mutezili düşüncüyü savunan Abbasi halifeleri Kindî’nin felsefi ve ilmi birikiminden faydalanmış ve bu sebeple onu himaye etmişlerdir. O da bilhassa Beytül Hikme’yi kuran halife Me’mun’un takdirini kazanmış, onun sarayda düzenlediği toplantılara katılarak yetkinliğini ortaya koymuştur. Ancak Ehli Sünnet yanlısı bir politika izleyen Mütevekkil döneminde gözden düşmüş, hayatının son yıllarını münzevi bir hayat sürerek geçirmiş, kendini çalışmalarına vermiştir.

⁷¹ İbnü’n Nedim, *el-Fihrist*, terc. Ramazan Şeşen, (T.Y.E.K.B.: İstanbul; 2019), s. 828.

⁷² Mahmut Kaya, "KİNDÎ, Ya’küb b. İshak", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kindi-yakub-b-ishak#1> (24.03.2022).

1.2. FELSEFESİ

Kindî'nin felsefî çizgisinin oluşmasında hem Mutezile'nin hem de Grek felsefenin önemli bir rolü vardır. Söz gelimi Mutezile kelimcilerinin tartıştığı konulara eserlerinde yer vermesi bu problemleri işlemesi ve bunlara cevap vermesi bunun bir göstergesidir. Bununla beraber, Kindî'nin tercüme faaliyetlerinde yer alması Grek felsefesiyle tanışmasını sağlayan en önemli etmendir. Bu tanışma elbette onun düşünce dünyasında etkilenmelere neden olmuştur. Öyle ki onun felsefesinde Aristotelesçi ve Yeni-Eflatuncu unsurları görmek ve buna göre felsefesinin eklektik bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür.

İnsan sanatlarının değer ve mertbe bakımından en üstünü felsefedir. “Felsefenin tarifi: İnsanın gücü ölçüsünde var olanların hakikatini bilmesidir.”⁷³ Çünkü bir filozofun amacı hakikatin bilgisini elde etmek ve buna uygun hareket etmektir. Felsefenin en yücesi ise İlk Felsefedir. İlk Felsefe, her şeyin sebebi olan İlk Gerçek'in bilgisine vakıf olmamızı sağlar. Bu anlamda sebebler zincirinde asıl sebebi bilmek sebeplinin bilgisini bilmekten daha kıymetlidir. İşte bu yüzden felsefenin mertbe bakımından en yüce olanı İlk Felsefe'dir. İlk Sebep, yaratılmış olan her şeyin başındaki sebeptir. Onu bilmek demek ise onun dışındaki şeylerin bilgisine de ulaşmak açısından önemlidir.

Kindî *Hudud* adlı risalesinde felsefe kavramını etimolojik olarak inceledikten sonra felsefenin çeşitli tanımların yer verir. Bunlardan birkaçı şöyledir:

a. Felsefe philo ve sophia'dan bileşik bir kavramdır. Philo ‘ sevmek, araştırmak, koşmak’ , sophia ise ‘hikmet, bilgelik’ demektir. Öyleyse felsefe ‘hikmet sevgisi, hikmetin peşinden koşmak’ anlamlarına gelir.

b. Felsefe sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir.

⁷³ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 126.

c. Felsefe, insanın gücü ölçüsünde Allah'ın fiillerine benzemesidir.

d. Felsefe insanın kendini bilmesidir.

Kindî'ye göre insana ait algılar ikiye ayrılır. Bunlardan ilki maddi olana yakın olan duyu algısı, ikincisi ise akli kavramlara yakın, maddi olana uzak olan akıl algısıdır. “Maddeye bağımlı cüz’i bilgiler⁷⁴ duyuların alanına girer. Cinsler ve türler ise duyu ve duyu algılarının alanı dışındadır. Onlar insan nefsinin ayır edici gücü olan insan aklının altına girer.”⁷⁵

Bu çerçevede Kindî, bir alanda araştırılma yapılmak istenirse öncelikle bu alanın hangi varlık sahasına dahil olduğunu bilmenin ve bu sahanın özelliklerine en uygun yöntemi seçerek araştırma yapmanın bizi doğru bilgiye ulaştıracağını söyler. Örneğin fizik gibi değişen varlığı konu edinen bir alanda matematik ve metafizik gibi maddi olmayan ve değişmeyen varlıkları inceleyen ilimlerin yöntemlerini kullanmak yanlıştır. O, bu konuyu şöyle izah eder: “Matematik ilimlerinde ikna değil, ispat metodunu kullanmalıyız. Eğer matematikte ikna metodunu kullanacak olursak o konudaki bilgimiz ilmi değil, zanni olur. Her bilgi alanını diğerlerinden ayıran kendine özgü bir metot vardır. (...) Bize gelince, her alanda yapılması gerekeni yapmalıyız. Matematik alanında ikna metodunu, metafizikte duyu ve analojiyi, tabiat ilminin ilkelerinde kıyası, belagatta ispatı ve ispatın ilkelerine ait bilgilerde ispat metodunu kullanmamalıyız. Bu şartlara riayet edersek amacımıza ulaşmak kolaylaşır.”⁷⁶

Kindî'nin eserlerini incelediğimizde onun matematik ve bu bilimlerin ispat yöntemine özel bir önem atfettiği nazarı dikkatimizden kaçmaz. Özellikle alemim sonluluğunu ispat etmeye çalıştığı eserlerinde Öklid'in aksiyomlarından faydalanması

⁷⁴ Kindî'ye göre cüz’i bilgi, türlere nispetle şahısların bilgisidir. Külli bilgi ise türlerin ve cinslerin bilgisidir.

⁷⁵ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 131-132.

⁷⁶ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 135.

bunun bir göstergesidir.⁷⁷ Kindî'nin matematik ilimlere ve matematik yönetime yönelik vurgusunun nedeni, yaşadığı dönemde özellikle kelam ilminde kullanılan “cedel”⁷⁸ yöntemi nedeniyle netice alınmaması ve buna karşılık matematiğin kesin aksiyomlara dayanan yöntemlerini kullanmanın çare olacağı fikrinin yattığını düşünebiliriz.⁷⁹ Bununla beraber Kindî en çok kıyas-ı hulf denilen “imkansıza indirgeme” yöntemine eserlerinde çok başvurmuştur. Bu yöntemde iki önermenin birinin doğruluğu ve diğerinin yanlışlığı üzerinden konu ispatlanır. Bu yöntemin güzel bir örneğini Kindî'nin *İlk Felsefe Üzerine* isimli risalesinde, bir şeyin kendi kendisinin sebebi olmayacağı hususunu açıklarken görebiliriz.⁸⁰

Ayrıca Kindî din ve felsefe arasındaki ilişkide ikisi arasında bir gaye birliği olduğunu savunur. Onlar sadece birbirinden kullandıkları yol itibarıyla ayrılırlar. Ancak ikisinin de gerçeği arama gayeleri onları birleştirir. Çünkü ona göre “Uluhiyet, vahdaniyet ve ahlak bilgisi, hatta tüm yararlı şeylerin ve yararlı şeyleri elde etmeye yarayan şeylerin bilgisi, varlığın hakikatının bilgisi(felsefe) çerçevesine girer. İşte peygamberlerin, yüce Allah'tan getirdikleri bilgiler de böyledir.”⁸¹ Buna göre göre akl-ı selim ile yapılan felsefe ve vahyin öğretileri arasında bir çatışma bulunmaz.

1.3. METAFİZİK ve İZAFET

İnsan uğraşlarının en değerlisi olan felsefenin en önemli mertebesi Kindî'ye göre İlk Felsefe'dir. Çünkü İlk Felsefe bize her gerçeğin sebebi olan İlk Gerçek hakkında

⁷⁷ Mesela bakınız. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 149; Kindî, *Allah'ın Birliği ve Alemin Sonluluğu Üzerine*, s. 208.

⁷⁸ Cedel: Meşhur olan ve doğru kabul edilen öncüllerden oluşmuş kıyastır. Aynı zamanda bir düşüncedeki çelişkileri tartışarak gösterme sanatı olarak da tanımlanır. Daha detaylı bilgi için bakınız. İslam Ansiklopedisi, “Cedel” maddesi.

⁷⁹ M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), s. 98.

⁸⁰ Örnek için bakınız. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 155-156.

⁸¹ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 129.

bilgi verir. Kindî kozmolojisiinde varlık; değişen ve değişmeyen olarak ikiye ayırır. Tabiyyun yani fizik; değişen şeylerin bilgisini içerirken , metafizik ise değişmeyen şeylerin bilgisini içerir.⁸²

Kindî varlık hakkında bilgi edinmek için şu dört soruyu sormamız gerektiğini söyler. Bunlar, ' Var mıdır, nedir, nasıldır ve niçindir? ' sorularıdır. "Var mıdır?" sadece varlığın mahiyetini soruşturur. Her mahiyetin bir cinsi olduğundan ' ' nedir' ' o cinsin ne olduğunu araştırmaya yönelik bir sorudur. "Nasıldır?" varlığın faslını (ayırım), "nedir?" ve "nasıldır?" terimleri ise varlığın türünü araştıran sorulardır. "Niçin?" sorusuna gelince varlığın gaye sebebini araştırır ki o da sebepler sebebi olan mutlak sebep yani Allah'tır.

Bir terimi pek çok farklı kullanıma sahiptir. Sürekli her nesneye söylendiği gibi çokluk ifade etmeyen nesneler için de kullanılır. "O halde bir terimi. Kategorilerden her birini ve kategorilere bağlı olarak cinsi, türü, şahsı, faslı, hassayı, araz-ı ammı, küllü, cüz'ü, cem'i ve baz'ı ifade etmektedir."⁸³ Cins türün altında sıralandığı şeydir. Tür ise şahısları altında toplayandır. Şahıs ise adı itibariyle birdir. Ancak ondaki birlik gerçek anlamda değildir. Çünkü bir olmak demek bölünememeyi ifade ettiğinden mütevellit şahıslar bölündüğü için mecazi anlamda bir birlikten söz edilebilir. Yani ondaki birlik zati itibariyle değil arızidir.⁸⁴ Tür birçok şahsı altında toplar dolayısıyla onda çokluk vardır. Ondaki birlik yalnızca isimdendir, zati olarak değildir. Bu anlamda onun birliği arızı yani başkasındandır. Cins ise bir şeyin ne olduğunu bildirir. O muhtelif pek çok türü karşılar. "Cinsin kapsamındaki her tür, kendisiyle özdeş olduğuna, her türün altında birçok şahıs bulunduğu, her türün altında birçok şahıs bulunduğu ve her şahıs kendiyile özdeş olduğuna göre cins çokluk ifade eder."⁸⁵ Demek ki ondaki birlik hakiki değildir. Fasl, türlerin farklılıklarını ve bir şeyin hangisi olduğunu ifade eder. O tür ve türdeki şahısların

⁸² Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 20.

⁸³ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 148.

⁸⁴ Burada arız olmasından kasıt zatına ait değil ona sonradan eklenmiş olmak anlamındadır.

⁸⁵ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 149.

göstermesi açısından çokluk içerir. O halde ondaki birlik hakiki bir birlik olamaz. Hassa bir türü ve o türdeki her şahsın mahiyetini bildirir. Her şahısta bulunduğundan dolayı o çokluk ifade eder. Buna göre hassadaki birlik gerçek değil, arızidir. Araz-ı amm için de aynı şey söz konusudur.

Kategorileri kaşılayan “küll” terimi de bölünebilirlik taşır. Çünkü kategoriler kısım kısımdır. Buna göre küll pek çok kısma bölündüğü için ondaki birlik gerçek değildir. Cemi’ terimi de böyledir, o birçok toplu şeyi ifade eder. Bu anlamda ondaki birlik, gerçek birlik değil, bir çeşit arazdır. Cüz ya cevherin cüz’üdür ya da arazın. Cevherin bölünmesiyle cüz’leri de bölümlü sayılmaktadır bu nedenle o çokluk ifade etmektedir. Bu durumda cüz’deki birlik hakiki bir birlik değildir.

Bu saydığımız şeylerdeki birliklerin hiçbiri hakiki değildir. Bu birlik yalnızca şeydeki bütünlüğü isim olarak ifade eder. Dolayısıyla onlardaki birlik onlara sonradan arız olmaktadır. O halde birlik arız olandan değil zati olandan gelir. Bu da Gerçek Bir olan Allah’tır.

Allah hem mutlak bakımdan hem de sayı bakımından birdir. O başkasına nispetle değil, tersine mutlak birdir çokluk kabul etmez. Yalnızca O salt Bir’dir; O’nun dışındaki her birlik çokluk sayılır. Öyleyse birlik Gerçek Birden başkadır. Bütün eşyadaki birlik araz durumundadır. Bir şeye arız olan onun cevherine ait değildir. Arız olan başkasındandır. Bu anlamda başka bir birliğin sebeplisi olmayan Gerçek Bir’in varlığı zorunludur.⁸⁶

Gerçek Bir’in dışındaki her bir gerçek değil, mecazi birdir. Gerçek Bir, zat itibarıyla bir olandır ve O’nda hiçbir çokluk yoktur. Bundan dolayı O salt birliktir ve yaratılmış olan şeylerdeki birliğin kaynağıdır. Bu gerçek Bir’in cinsle kıyaslanması mümkün değildir. Çünkü gerçek Bir’in asla bir cinsi yoktur. Başkasına nispeten O’na bir

⁸⁶ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 151.

denmediği için O'nun bölünen bir maddesi yoktur yani cins ve türden oluşan bir formu yoktur. Bu bağlamda o nicelik değildir ve niceliği de yoktur. Çünkü nicelikli olanda artma ve eksilme söz konusudur.⁸⁷ Ancak Gerçek birlik için bunlar söz konusu bile olamaz.

“Gerçek Bir kavramların hiçbirine dahil değildir. O madde, cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, araz-ı amm değildir; hareket, nefis, akıl, küll, cüz, cemi ve ba'z da değildir. O başkasına nispetle değil, mutlak Bir'dir. Gerçek Bir'in maddesi, formu, niceliği, niteliği ve izafeti yoktur. Diğer kategorilerin hiçbirleriyle de nitelenmez. O gerçek Bir olmanın ötesinde hiçbir şeyle nitelenemez. Yalnızca o salt Bir'dir. Birlik'ten başka bir şey değildir.”⁸⁸

Kindî; *Gerçek, İlk ve Tam Etkinle Mecazi Olan Eksik Etkin Üzerine* isimli eserinde Tanrı'nın bir fail olduğunu ispat etmeye çalışır. Tanrı'nın ilk hakiki eylemi, varlıkları yokluktan varlık alanına çıkarmaktır. Bu fiili gerçekleştirecek öze sahip olan yalnızca Allah'tır. İkinci fiil ise bu etkinin etkilenecekte ortaya çıkmasıdır. Buna göre O mutlak anlamda fail yani etKindî r, O'nda edilgenlik söz konusu değildir. O'nun sahip olduğu nitelikler daima mutlak ve hakikidir. O'nun dışındaki tüm varlıkların nitelikleri ise izafidir. Yaratılmış olan şeyler mecazi anlamda faildir. Çünkü onlar hem hareket ettikleri hem de O'na göre hareket ettikleri için mecazi anlamda faildirler.⁸⁹ Buna göre yaratılmış olanlar etkilenen, Allah ise etkileyen yani Mutlak Etkin'dir. O'nun dışındaki her şey ise her daim görecelilik içermekte ve gerçek değil mecazi bir anlam arz etmektedir.⁹⁰ Yaratılmış olan şeyler mecazi anlamda faildir. Çünkü onlar sadece Allah'ın failliğini bir sebepler zincirine aktarabilirler.⁹¹ Yani bunlardan ilki etkilenir ve onun etkilenmesinden

⁸⁷ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 168.

⁸⁸ Kindî, a.g.e. , s.175.

⁸⁹ Adamson, Peter, "al-Kindi", *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* (Bahar 2020 Baskısı), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/al-tür/>>.

⁹⁰ M.Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, s. 102-103.

⁹¹ Peter Adamson vd (ed), *İslam Felsefesine Giriş*, Terc. M.Cyt Kaya, (İstanbul: Küre Yayıncılık, 2018), s. 40.

başkaları da etkilenir, ondan başkası derken bu böyle devam eder ta ki en son edilgene kadar.

Kindî'nin metafizik anlayışında Gerçek Bir'i tanımlarken kullandığı ifadelerle baktığımızda bir görelilik olduğu gözümüze çarpar. Şöyle ki; Gerçek Bir hakiki anlamda Bir'dir ve Onun dışındakilerin birliği mecazi anlamdadır. Buna göre Gerçek Bir'in tanımının yapılması gerçek olmayan birliklerin ve çoklukların tanımını yapabilme, Gerçek Bir'e göreli olarak onları bilme imkânı sunmaktadır. Allah'ın İlk Sebebe olması, bir sebepler zincirinin var olduğunu gösterir. Buna göre sebepler zincirindeki şeylerin mahiyeti, yetileri, istidatları veya eksiklikleri İlk Sebebe göreli olur. Burada kastımız yapılan tanımların, kullanılan ifadelerin bir şeye göreli olarak ortaya konduğunu anlatmaya çalışmaktır. Aynı zamanda bu izahlarda kullanılan Gerçek-Mecazi, Etkin-Edilgin gibi ifadeler görelilik içeren ifadelerdir. Kindî'nin bu konuları açıklarken izafi kavramlar kullandığını söylemek bu anlamda mümkündür.

1.3.1. Alemin Sonlu ve Sınırlı Oluşu

Allah-Alem arasındaki ilişkiyi izah ederken Kindî, Aristoteles çizgisinden ayrılarak İslam'ın ilkeleriyle bu meseleyi temellendirir. O, kendi döneminde alemin ezeli olduğunu savunan, materyalist anlayışa sahip Dehriyelere karşı, alemin Allah'ın iradesi sonucu yoktan yaratıldığını savunmuştur. Kindî *Alemin Sonluluğu Üzerine* adlı eserlerinde bu problemi detaylı bir şekilde ele alır. O bu eserinde alemin yaratılmışlığını sonsuz bir niceliğin imkansızlığıyla ortaya koyar. Bunu yaparken Öklid'den beri bilinen aksiyomlarını kullanarak ,cismin ve bu bağlamda alemin sonsuz olamayacağını kanıtlar. Buna göre:

“1. Birbirinden büyük olmayan aynı cinsten nicelikler eşittir.

2. Eşitlerden birinin miktarı artırılınca hem diğer eşitlerden hem de artırılmadan önceki durumundan daha büyük olur.

3. Kendisinden bir miktar eksilen her şeyin geriye kalan kısmı, önceki durumundan daha azdır.

4. Nicelik bakımından sonlu olan iki cismin toplamı da sonludur.

5. Aynı cinsten olan iki şeyden küçüğü büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur.

6. Sonlu olan sonsuz olamaz.”⁹²

Yukarıdaki aksiyomlardan yola çıkarak alemin sonsuzluğu fikrinin pek çok çelişkiye yol açtığını açıklamaya çalışan Kindî’ye göre hiçbir nicelik sonsuz olamaz. Alem de bir nicelik olduğuna göre onun da sonsuz ve sınırsız olması mümkün değildir. Kindî bunu şöyle bir akıl yürütmeye ortaya koyar: Sonsuz olduğu varsayılan bir cisimden belli bir parça alınırsa, geriye kalan kısım ya sonlu ya da sonsuz olacaktır.

“a. Eğer geriye kalan kısım sonlu ise, alınan parça tekrar eklenince ikisinin birleşimi de sonlu olacaktır (4 no’lu aksiyom). Oysa bu birleşim, sonsuz farz edilen cismin önceki halidir. Bu durumda sonsuz farz edilen cismin sonlu olması gerekir ki (6 no’lu aksiyom), bu bir çelişkidir.

b. Geriye kalan kısmın sonsuz olduğu varsayılırsa alınan parça tekrar eklendiğinde de iki durum söz konusudur ya önceki durumdan büyük ya da ona eşit olacaktır.

c. Şayet önceki durumundan daha büyükse, o takdirde sonsuz olanın sonsuz olandan daha büyük olması gerekir ki, bu bir çelişkidir.

⁹²Kindî, *Alemin Sonluluğu Üzerine*, s.193,194,195; Kindî, *Allah’ın Birliği ve Alemin Sonluluğu Üzerine*, s.203

d. Önceki durumuna eşit olduğu kabul edilirse, o zaman da kendisine bir başka cisim eklenen cismin miktarında hiçbir artma olmuyor, yani parça ile bütün arasında bir fark gözetilmiyor demektir. Oysa bu durum (2 no'lu aksiyom gereği) bir çelişkidir.⁹³

Demek ki cisim sonsuz olamaz. Çünkü bir cismi ne kadar bölersek bölelim bir yerde son bulacaktır.⁹⁴ Bundan dolayı da alemin sonsuz olması mümkün değildir. Buna göre onun kuşattığı bütün varlıklar da sonludur.⁹⁵ Çünkü varlığı cismin varlığına bağlı olan yüklemeler, cisim sonlu olduğu için sonludurlar.

Buradan varmak istediği yer ise sonlu olan her şeyin bir yaratıcıya muhtaç olduğu ve her yaratılan şeyin mutlaka bir yaratıcısı olduğudur.⁹⁶ Buna göre evrende bir sonu olan her şey, yokluk alanından varlık alanına çıkmak ve bu varlık sahasına çıkabilmek için onu var kılacak bir kudrete muhtaçtır. Yani cismin yaratılmışlığı mantıki bir zorunluluktur.⁹⁷ O halde yaratılmış olan her şeyin muhakkak bir yaratıcısı vardır.

Sonsuz bir niceliğin olmasının imkansızlığını açıklayan Kindî bu bağlamda madde, hareket ve zamanın da sonlu olduğunu ve sonradan yaratıldığını açıklamaya çalışır. Bir sonu olan şeylere arız olan her şey sonludur. Buna göre cisme arız olan; ölçülebilen ve ölçülemeyen şeyler ve benzerleri gibi cisme yüklenen her şey sonludur.

Zaman alemin varoluş sürecini ifade eder. Hareketin sayımı olan zamanın sonlu olması; cismin de hareketin de sonlu olması anlamına gelmektedir. Çünkü zaman cisme ve bu bağlamda harekete görelidir. Hareket varsa zaman vardır, hareket yoksa zaman yoktur.⁹⁸ Zaman başlangıcı ve sonu olan bir niceliktir; bilfiil sonsuz bir zaman olması

⁹³ Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 39-40.

⁹⁴ Adamson, Peter, "al-Kindi", *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* (Bahar 2020 Baskısı), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/al-tür/>>.

⁹⁵ Kindî, "Alemin Sonluluğu Üzerine", *Felsefi Risaleler* içinde, terc. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik, 2018), s. 196.

⁹⁶ Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 27-29.

⁹⁷ Kindî, *Allah'ın Birliği ve Alemin Sonluluğu Üzerine*, *Felsefi Risaleler* içinde, terc. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik, 2018), s. 206.

⁹⁸ Kindî, *Allah'ın Birliği ve Alemin Sonluluğu Üzerine*, s. 205-206

mümkün değildir. Cisim sonlu olduğuna göre bilfiil cisme bağlı olan onun arazı olan her şey de sonludur. Alem potansiyel olarak sonsuz olabilir, yani bilkuvve sonsuz olabilir ancak yine de böyle bir sürecin sonu bilfiil olarak sonluluğa çıkar.⁹⁹ Bu bağlamda ona bağlı olan şeyler de bilkuvve sonsuzdur ancak bir şeyin bilfiil sonsuz olması mümkün değildir.

Hareket ise durumların değişmesidir. Değişmenin çeşitlerini şöyle sıralayabiliriz: Yer değiştirme; yani cismin merkezinin ve tüm cüzlerinin yer değiştirmesi veya sadece tüm cüzlerinin yer değiştirmesidir. Artma ve eksilme; cismin yer değiştirmesinin merkeze veya merkezden çevreye doğru hareketidir. Dönüşüm; cismin niteliklerinin değişmesidir. Oluş ve bozuluş; cevherin değişmesidir. Bağlaşma; eşyanın toplanıp düzene konmasıdır. Birleşme; birleşik olmama durumunun değişmesidir. Hareket ancak cismin hareket etmesiyle vardır; cisim varsa hareket vardır ve cisim yoksa hareket yoktur.¹⁰⁰ Cisim olmadan hareket olmaz bu duruma göre cisim ve hareket birbirinden önce bulunamazlar.¹⁰¹ “O halde ne madde ne hareket ne de zaman ezelidir. Asıl gerçekliğin başlangıcında ezeli olan bir Zat (Tanrı) vardır.”¹⁰²

Bu noktada Kindî'nin bu kavramların birbirine göreliliğini izahı dikkate değerdir. Ona göre zaman, cisim ve hareketin varlıkları birbirine bağlıdır yani görelidir. Bu nedenle aralarında var olma açısından bir öncelik veya sonralıktan söz edilemez. Eğer bunlardan biri varsa diğerleri de vardır. Ancak eğer biri bile yoksa diğerleri de var olmayacaktır.

Kindî *Sonsuzluk Üzerine* isimli eserinde bunu şöyle izah eder: “Sonlu tarafından kuşatılan da onun kuşatıcı sınırlarından dolayı sonlu olacaktır. Çünkü varlığı cismin

⁹⁹ Adamson, Peter, "al-Kindi", *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* (Bahar 2020 Baskısı), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/al-tür/>>.

¹⁰⁰ Kindi, *İlk Felsefe Üzerine*, s.138-139.

¹⁰¹ Ezeli: Yok olmayan ve varlığını sürdürmek için başkasına muhtaç olmayan demektir.

¹⁰² Kindi, *Sonsuzluk Üzerine*, s. 200.

varlığına bağlı olan ve cisimle kuşatılan yüklemeler de cismin sonlu oluşuyla sonlu sayılırlar. Fiilin sebebi güç olduğu için fiil güçten çıkar. Dolayısıyla gücün sonlu oluşuyla fiil de sonlu olur. Zaman hareketin saydığı bir süreçtir. Eğer hareket yoksa zaman da yoktur. Eğer hareket eden cisim yoksa hareket de yoktur. Cisim yoksa zaman ve hareket yoktur. Eğer zaman varsa hareket vardır, hareket varsa cisim vardır. Eğer zaman yoksa hareketin saydığı süreç de olmayacaktır. Eğer hareket yoksa ne süreç ne de hareket olacaktır. Eğer süreç yoksa cisim de yok demektir. Çünkü cisim sürecin başlangıcıdır. Şayet süreç ve an olmaz ise süreç içinde bulunacak olan cismin varlığından söz edilemez. Dolayısıyla hareket olmayınca ne zaman ne de cisim vardır. O halde cisim, hareket ve zaman birbirinden önce var olamazlar.”¹⁰³

Her değişimin ise bir süreci vardır. Yani her hareket zamana bağlıdır. Nasıl ki hareket cisimden önce var değildir aynı şekilde cisim hareketin sayısı olan zamandan da önce değildir. Buna göre: Madde, hareket ve zaman bir ve beraberdirler. Aralarında öncelik ve sonralık bulunmaz. Bu üç kavram hem ontolojik açıdan hem de mantıki olarak birbirlerinin gerekli kıldığı için birinin sonradanlığını ispatlamak demek diğerlerinin de sonradan yaratıldıklarını ispatlamak anlamına gelir.

Kindî bu hususu *Allah'ın Birliği ve Alemin Sonluluğu Üzerine* isimli eserinde şu şekilde izah eder: “Değişim sırasındaki her fasıla bir süreçtir. İşte zaman bu süreç diliminden ibarettir. Eğer her zaman diliminden önce bir zaman diliminin var olduğu kabul edilirse ve kendisinden önce zaman bulunmayan bir noktaya varılırsa, yani kendisinden önce bir sürecin bulunması imkânsız olan bir dilime varılsa ve her zaman diliminin ardından sonsuza dek sürüp giden dilimler varsa, hiçbir zaman farz edilen o dilime varılmayacaktır. Eğer belirli bir zamana ulaşamıyorsa ondan öncekine, daha

¹⁰³ Kindî, *Sonsuzluk Üzerine*, s.199-200.

öncekine ve sonsuza dek hiçbirine ulaşamaz. O halde zaman sonsuzluğun değil, sonluluğun birimidir.”¹⁰⁴

Kindî'nin alem ve ona bağlı olan cisim, zaman ve hareket hakkındaki görüşlerini incelediğimizde; bunların varlıklarının birbirine bağlı olduklarını dolayısıyla ancak biri var olursa diğerlerinin de var olacağını görmekteyiz. Bu izah, konumuz açısından çok dikkat çekicidir. Zira izafet; varlığı başka bir şeyin varlığına bağlı olan demektir. Bu tanıma göre cisim, hareket ve zamanın birbirine izafî/görelî olduklarını söylemek mümkün hale gelmektedir. Yani cisim var olursa ona göreli olarak zaman ve hareket de vardır. Çünkü hareket, cismin değişimi ve zaman da bu değişimin yani hareketin sayımıdır. Demek ki hareketin ve zamanın varlığı cismin varlığına bağlıdır.

Kindî'nin bu açıklamaları büyük bir öneme sahiptir. Çünkü o, göreliliği fiziki aleme uygulayan ve metafiziki alemde de bunu kullanan ilk Müslüman filozoftur. Öyle ki göreliliği fizik ilmi açısından açıklayan ve formülleştiren Albert Einstein ile Kindî'nin düşünceleri arasındaki bir benzerlik vardır. İkisinin de düşüncesine göre zaman, hareket ve mekân cisime görelidir. Hatta sadece cisime değil bu kavramlar kendi içlerinde de görelidirler. Ona göre, cisim, zaman, hareket ve mekân sadece birbirlerine bağlı ve göreli değildirler, aynı zamanda onların hepsi öz'de aynı şeydir ve beraberdirlere.

1.4. KOZMOLOJİ ve İZAFET

İlk ve orta çağ kozmolojisinde alem ay-üstü ve ay-altı olarak ikiye ayrılır. Bunlardan ilki yani ay-üstü alem oluş ve bozuluşa uğramayan ideal ve mükemmel varlıkları, ikincisi yani ay-altı alemde ise oluş ve bozuluşa tabi olan, süreksiz canlıları içerir. Kapalı, sınırlı ve sonlu bu evren modelinde evreni dıştan çepeçevre kuşatan küreye

¹⁰⁴ Kindî, *Allah'ın Birliği ve Alemin Sonluluğu Üzerine*, s. 205.

‘felek’ denilir. Kindî feleği; madde ve sureti bulunan ama ezeli olmayan varlık şeklinde tanımlar.¹⁰⁵

Oluşan ve bozulan, hareketli, canlı her şey cisimdir. Feleğin cismi ise oluşan ve bozulan bir şeyden değil, yoktan yaratılmıştır. Kindî bu konuyu *Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişî Üzerine* isimli eserinde şu şekilde açıklar: “Varlık ya sürekli fiil veya sürekli güç ya da güçten fiil haline geçiş duyumundadır. Sürekli fiil halinde olan varlık, güçten fiile geçenden daha önce gelir; çünkü onun güç durumundan fiil haline çıkış sebebi odur. Buna göre güçten fiile geçen her şey oluş kanunu altında bulunmaktadır. Eğer varlık sürekli fiil halinde ise güç halinde olamaz; böyle bir varlık oluş kanununa tabi değildir. Öyleyse oluşa tabi olmayan varlık, oluşa tabi olanın güç halinden çıkmasının sebebidir. Demek oluyor ki düzenli ve sürekli hareket eden en son felek, oluşa tabi değildir; hareketin güç olmaktan çıkıp fiil alanına geçmesinin sebebi en son felektir.”¹⁰⁶

Sebeup olarak etkin sebep, sebepliden üstündür. Başka bir cismin sebebi olan her cisim ona herhangi bir etkide bulunmaktadır. Felek altında bulunan canlılara , canlılık yani hayat vererek etki etmektedir. Bu durumda o cismin canlılığının yakın sebebidir. Canlılık veren bu en son feleğin , oluşa tabi olmadığını ancak canlılık hareketinden dolayı sürekli ve düzenli hareket ettiğini söylemek mümkündür. Ancak bu hareket cisimlerde olan başka bir cisimden etkilenme sonucu ortaya çıkmış değildir. Onun canlılığının sebebi Diri olan Allah’tır.

Canlıların bazıları oluş ve bozuluşa uğrarken, bazıları oluş ve bozuluş kanununa tabi değildir. Felek başka bir şeyden oluşmuş değildir, tersine yoktan yaratılmıştır ve bozulup başka bir şeye dönüşmez.

¹⁰⁵ Kindî, *Tarifler Üzerine*, s. 182.

¹⁰⁶ Kindî, *Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişî Üzerine*, s. 233-234.

Canlıların değişmeyen iki temel özellikleri vardır. Bunlar; duyu ve hareket gücüdür. Felek de canlı olduğuna göre onun da duyu ve hareket gücüne sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu duyulardan bazıları canlılarda büyüme gücüne bağlı olarak vardır. Ancak felek büyüyen bir varlık değildir. Bu nedenle onda tat alma, koku alma duyuları felek de yoktur. Onda hakiki bilgileri elde etmemizi sağlayan işitme ve görme duyuları vardır.

Gökkürelerini de ele alan Kindî bu konuda şunları zikreder: “Gökküreleri ya düşünen ya da düşünmeyen varlıklardır. Oysa düşünen varlık düşünmeyenden daha değerlidir. Eğer onlar düşünmeyen varlıklarsa bizim onlardan daha şerefli olmamız gerekir. Oysa *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* adlı kitabımızda izah ettiğimiz gibi, şanı yüce Yaratıcı’nın düzenlediği şekilde, onlar bizim varoluşumuzun yakın sebepleridir. Varlığımızın ve türümüze özgü olan düşünmenin etkin sebebi oldukları halde, onları düşünmeyen varlık saymak gibi bir hatayı kimse göze alamaz. Çünkü sebep sebepliden daha değerlidir.”¹⁰⁷

Yaratılmış olan tüm varlıklara baktığımızda iki çeşit cevher olduğunu görürüz. Bunlar; basit ve birleşik cevherlerdir. Buna göre varlıklar basit ve birleşik cevherler olmak üzere iki şekilde yaratılmıştır. Birleşik maddeler de iki çeşittir bunlar ya canlıdır ya da cansız. Cansız varlıklar nefis sahibi değillerken, canlı olanlar nefis sahibi olan varlıklardır. Nefis sahibi canlıları da akıllı ve akılsız olarak ikiye ayırırız. Buna göre insan ve gezegenler akıllı canlılar, diğer canlılar ise akılsızdır. Akıllı varlıklarda oluş ve bozuluşa uğrayan ve uğramayan olarak ikiye ayrılır. İnsan oluş ve bozuluşa tabi bir canlıdır ancak gezegenler oluş ve bozuluşa uğramayan canlılardır.

Alem ay-üstü ve ay-altı alem olarak ikiye ayrılmaktadır. Buradaki alt-üst kavramlarının izafi oluşu daha Kindî’nin kozmoloji anlayışının en temelinde görelî

¹⁰⁷Kindî, *Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Ediş Üzerine*, s. 235.

kavramlardan faydalandığını göstermektedir. Sonrasında ele alınan ay-üstü ve ay-altı alemin özelliklerinde de bundan söz etmek mümkündür. Felek ay-altı alemde yaratılmış olan şeylere, canlılık veren şeydir. Bu bağlamda demek ki yaratılan şeyler canlılık kazanmak açısından feleğe görelidirler. Bunun yanında Kindî, ay-altı alemdeki varlıkların mahiyetlerini açıklarken, ay-üstü alem ile ilişkilendirerek açıklar. Söz gelimi ay-üstü alem oluş ve bozulş kanunlarına tabi değışken, ay-altı alem oluş ve bozulş alemidir. Bu ve benzeri izahlarda görmekteyiz ki Kindî bu konu hakkındaki görüşlerini izah ederken, izafi kavramlardan ve görelilikten yararlanmıştır.

1.5. NEFS -AHLAK ve İZAFET

Dini telakkinin dışına çıkarak ahlakî bir felsefe problemi olarak tartışan ilk Meşşai filozofunun Kindî olduğunda şüphe yoktur.¹⁰⁸ Onun ahlak felsefesi, nefis algısıyla yakından ilişkilidir. Çünkü nefis, ahlakî erdemlere sahip olmakta en önemli unsurdur.

Kindî *Tarifler Üzerine* isimli risalesinde nefsin tanımını şöyle yapar: “Nefs, canlılık yeteneğı bulunan ve organı olan tabii bir cismin tamamlanmış hali. Denilmiştir ki nefis, biluvve canlılığa sahip olan tabii bir cismin ilk yetkinliğı. Ve yine denilmiştir ki nefis, kendiliğinden hareket eden akli bir cevher olup her güce sahiptir.”¹⁰⁹ Bunlardan ilk ikisi Aristoteles’in ruh anlayışını yansıtırken, üçüncüsü Pisagor ve Eflatun’dan bu yana spiritüalistlerin benimsediğı bir görüşü ifade etmektedir.¹¹⁰

Ona göre nefis: “Basit, şerefli ve yetkindir; değeri büyüktür. Güneş ışığının Güneş’ten gelmesi gibi, onun cevheri de şanı yüce Yaratıcı’dan gelmektedir. Bu nefis varlığını Yaratıcı’dan aldığı için maddi değildir. Yapısının şerefli oluşundan ve bedende

¹⁰⁸ Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 51.

¹⁰⁹ Kindî, *Tarifler Üzerine*, s. 179

¹¹⁰ Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 48-49

açığa çıkan arzu ve öfke güçlerine zıt bir karaktere sahip bulunuşundan anlaşıldığı üzere bu nefis, cisimden bağımsız, ona aykırı; cevheri de ilahi ve ruhanidir. Çünkü öfke gücü bazen insanı tahrik ederek çok kötü işler yapmaya sevk eder; fakat bu nefis ona karşı koyar ve öfkenin yapmak istediğine engel olur veya tıpkı süvarinin sert başlı atı dizginle zapt ettiği gibi, o da insanın kin ve intikam duygusuna kapılmasını önler. Arzu gücü de zaman zaman şehvi şeyleri arzular; fakat akli nefis, bu konuda onun hata ettiğini ve bu halin kendisini bayağı durumlara sürükleyeceğini hatırlatarak engel olur.”¹¹¹ Buna göre akli nefis öfke ve arzu gücünün aşırılıklarını dengeleyen, bu nefsi güçleri kontrol eden bir nefistir. Bu bağlamda akli nefsin arzu ve öfke gücünden farklı olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü engel olan şey muhakkak ki engel olunan şeyden farklıdır.

Bedenin istek ve arzularına boyun eğmemek, bunlara akli nefis ile mâni olmak insanın güzel bir ahlaka sahip olmasını sağlar. İnsan bu şekilde erdemli bir hayat sürer ve gerçek mutluluğa ulaşmış olur. Bunun için Kindî, insanın nefsinin kirlerden arındırması gerektiğini savunur. Ona göre “insanın; gücü yettiği ölçüde kendine çeki düzen vermesi mümkündür; böylece o da hâkim, adil, cömert, iyi, gerçekliği ve güzelliği tercih eden biri olur. Bütün bu niteliklerle o, şanı yüce Yaratıcı’nın kuvvet ve kudretinden bir çeşit pay almış olur.”¹¹²

Nefiste bulunan arzu, şehvet ve öfke güçleri insanı yanlış yollara saptırabilir. İnsanın bu güçlere hâkim olması, kötü duygu ve düşüncelerden nefsinin uzaklaştırması gerekir. Arınan temiz bir nefis insana, ahlaki faziletler kazanacak ve onu ahlaki bir olgunluğa ulaştıracaktır. Kindî insana ait faziletleri ikiye ayırır. Buna göre bunlardan bazıları nefiste bazıları ise insan bedeninde ortaya çıkan davranışlardır. Nefisteki faziletler dört kısımdır. Bunlar; hikmet, yiğitlik, iffet ve itidaldır. Buna göre:

¹¹¹ Kindî, *Tarifler Üzerine*, s. 180.

¹¹² Kindî, *Nefis Üzerine*, s. 246.

“a. Hikmet: Düşünme gücüne ait bir fazilettir. Bilgelik, külli varlıkların hakikatini bilme ve bu bilgiyi hakikat doğrultusunda gerektiği gibi kullanmadan ibarettir.

b. En-Necde: bu, üstün gelme gücüne ait bir fazilettir. Yiğitlik yapılması gerekeni yapma ve önlenmesi gerekeni önleme hususunda ölümü göze almaktır.

c. El-İffe: Bedeni eğitmek için alınması gereken şeyleri edinmek, sonra bunları korumak ve benimseyip uygulamak, buna aykırı olanları yapmamak.”¹¹³

d. El-İtidal: Dengede olma, normal davranma, ölçülü olma anlamına gelen itidalin birbirine zıt iki ucu vardır. Bunlar ifrat ve tefrittir. Bu iki uç normalin dışına çıkma, dengeyi bulamama, anormal davranma anlamlarına gelir. Ki itidalden sapmak insanı rezilete sürükler. İfrat bir şeyde en yüksek derecede aşırıya kaçmak, fazlalık yönünden sapmaktır. Tefrit ise en alt derecede, ihmal etme anlamında, eksiklik yönünden sapmak demektir. “Bütün bu psikolojik güçlere ait fazileti ifade eden itidal, el-adl (adalet) kelimesinden türemiştir. Aynı şekilde nefsin fonksiyonu olarak insanda ortaya çıkan birtakım davranışlar da adaletin yani iradenin başkasındaki tezahürüdür. Başkası üzerinde nefsin fonksiyonları bu şekilde ortaya çıkar. Başkası üzerinde ortaya çıkan rezilet ise adalete zıt olan zulümdür. O halde insana ait gerçek fazilet, biri insanın kendisine ait huylarda, diğeri de başkasını ilgilendiren tutum ve davranışlarda ortaya çıkar.”¹¹⁴

İnsanın dünyaya geliş amaçlarından birisi gerçek mutluluğu elde etmektir. Bu ise ancak tüm necislerden arınmış bir nefis, erdemli bir ruh ve düzgün bir ahlakla mümkündür. Bunun için Kindî, kendi türünün ilk örneği olan bir risale kaleme alır. Bu; *Def'u'l Ahzan* yani *Üzüntüden Kurtulma Yolları* adlı risalesidir.

Ahlak bir bakıma ruh sağlığı demektir. Buna göre nasıl ki bedenimiz hastalanır ve iyileşmesi için tedavi edilmesi gerekse tıpkı bunun gibi insanın ruhu da hastalanır ve onun

¹¹³ Kindî *Tarifler Üzerine*, s. 187.

¹¹⁴ Kindî, *Tarifler Üzerine*, s. 188-189.

da iyileşmesi gerekir. Ancak öncelikle onu hasta eden sebeplerin bilinmesi gerekmektedir. Şüphesiz sebebi bilinmeyen acıların şifası bulunamaz. Buna göre üzüntünün ne olduğunu bilmek ve ona sebebiyet veren şeyleri bilmek gereklidir. Üzüntü; sevilen şeylerin elden gitmesinden veya amaçlanan şeylerin gerçekleşmemesinden doğan psişik (nefsani) bir acıdır.¹¹⁵

İçinde yaşadığımız alem kevn ve fesadın¹¹⁶ olduğu bir alemdir. Bu alemde sabit olan, değişime uğramayan bir şey yoktur. Bu durumda insanın elindekileri sürekli bulundurması, isteklerinin hepsinin gerçekleşmesi söz konusu değildir. Bu cihetten insan maddi olan şeylerden sıyrılmalıdır. Çünkü madde insana gerçek mutluluğu vermez aksine onu üzüntüye sürükler. Bu bakımdan insan, mutluluğu değişen şeylerde değil değişmeyen şeylerde aramalıdır. Bu ise akıl alemidir.

Kindî bu izahlarından sonra insanın üzüntülerden nasıl kurtulacağına dair sunduğu tedaviyi, çeşitli reçete ve yöntemlerle risalesinde anlatır.

Kindî'nin nefis konusundaki görüşlerini izahına baktığımızda yaptığı tanım veya ispatlarda görelilikten ve görelî ifadelerden faydalandığını görürüz. Söz gelimi nefsin maddi bir yapıya sahip olmadığını temellendirmesi buna örneklik teşkil eder. Nefis varlığını Yüce Yaratandan aldığı için o cismanî değil ruhanî bir yapıya sahiptir. Nefsin varlığını Yaratandan almasına görelî olarak onun varlığının neliği hakkında yorumda bulunması, bunu açıklarken görelî ifadelerle yer vermesi, tezimizi destekler niteliktedir. Öyle ki burada nefsin isteklerinin maddiliğinin göreliliğinden de söz etmek gerekir. Kindî'nin nefsin isteklerini maddî ve akli ayrımında bulunması, bu bağlamda bu isteklerin iyi ve kötü şeklinde ayrılması, buna mukabil nefsin kötü isteklerden arındırılması düşüncesi ona görelî olarak vardır. Söz gelimi hüzn kavramına getirdiği tanıma

¹¹⁵ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, terc. Mustafa Çağrı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), s. 51.

¹¹⁶ Kevn ve fesad arapça kelimeler olup, oluşma ve bozulma anlamlarına gelmektedir.

baktığımızda dahi görelilikten söz etmek mümkün hale gelmektedir. Ona göre hüznün; sevilenlerin kaybından ve isteklerin gerçekleşmemesinden kaynaklanan psikolojik bir rahatsızlıktır. Bu tanım bile başlı başına bir görelilik ifade etmektedir. Zira hüznün psikolojik bir rahatsızlık olarak addedilmesi, hüznün göreliliğini ifade etmektedir. Hüzünden kurtulmak için ortaya koyduğu reçetelerde, mutluluğun ve mutsuzluğun göreliliğini, bu kavramlara verilen anlamların göreliliğini tartışmak mümkün hale gelmektedir. Bununla bağıntılı olarak ahlak anlayışında kullandığı fazilet-rezilet kavramları da bu hususta örnek verilebilir.

1.6. KİNDÎ'DE İZAFET KAVRAMININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Kindî'ye göre izafet; her birinin varlığı diğerinin varlığıyla anlaşılan iki şey arasındaki ilişkidir.¹¹⁷ Kindî'nin düşüncelerini takip ettiği, kitaplarını şerh ettiği hocası diyebileceğimiz Aristoteles, izafet kavramını kategoriler içerisinde zikreder. Ancak Kindî bu kavramı ilk defa fiziksel anlamda kullanmış ve bununla belki de fizik biliminde kırılma noktası olan izafet teorisinin temellerini atmıştır. İzafiyet teorisini ünlü fizikçi Einstein ortaya atmış ve matematiksel olarak formüle etmişse de Kindî'nin bu konudaki görüşlerinin Einstein ile benzerlik göstermesi dikkatten kaçmamamaktadır. Zira bu iki düşünürün teorileri arasında, felsefi açıdan ve teorik fizik planında oldukça açık benzerlikler vardır.¹¹⁸

Kindî başta cismin ve cismin sayısı olan zamanın, cismin durumunun değişimi olan hareketin ve cismin sınırları olan mekânın, cisme göreliliğini iddia eder. Bununla beraber yalnızca onları izleyen insana göre görelilik değil, kendi aralarında da görelidirler. Kindî bu hususu *İlk Felsefe* adlı eserinde şu şekilde zikreder: “Zaman alemin

¹¹⁷ Kindî, *Tarifler Üzerine*, s. 180-181.

¹¹⁸ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), s. 227.

varoluş süreci, hareketin sayıdır. Öyleyse zamansız cisim yoktur.”¹¹⁹ Kindî’nin bu açıklamalarından yola çıkarak cismin zamana göreli olduğunu ve cisim olmadığı takdirde zamanın da olmayacağını söyleyebiliriz. Çünkü zamanın varlığı cismin varlığına bağlıdır. Bu bağılılığı Kindî şöyle aktarır: “Zaman, cisim ve hareketten bağımsız olarak mevcut değildir. Öyleyse zamansız cisim yoktur. Çünkü zaman hareketin sayıdır; demek istiyorum ki zaman, hareketin sayısının oluşturduğu bir süreçtir. Yani hareket varsa zaman vardır, hareket yoksa zaman da yoktur.”¹²⁰

Hareket cismin değişime uğraması demektir. Hareketin var olması cisme göreli olduğundan mütevellit hareketin varlığı cisme bağlıdır. Hareket ancak cismin hareket etmesiyle olur; cisim varsa hareket vardır, cisim yoksa hareket yoktur.¹²¹ Cisimdeki herhangi bir değişim hareketi ortaya çıkarır. Hareketlerin çeşitleri vardır. Bunlardan biri yer değiştirme hareketidir. Bu hareket cismin merkezinin, cüzlerinin veya bütünün yer değiştirmesidir. Cismin hareketinin merkeze ya da merkezden çevreye doğru olması artma-eksilme hareketidir. Cismin niteliğinin değişmesi dönüşüm hareketidir. Cismin cevherinin değişmesi ise oluş ve bozuluş hareketidir. Her değişim, değişenin yani cismin varoluş sürecini belirler ve her değişim bir zamana bağlıdır.¹²²

Cisim varsa, cismin durumunun değişimi olan yani hareket ve o hareketi sayan bir zaman vardır. O halde hareketin varlığı cisme bağlıdır. Kindî bu hususu şöyle izah eder: “Hareketsiz zaman ve cisim olmadığı gibi, cisimsiz hareket ve zamansız cisim de olamaz. Cisim daime hareketle birlikte bulunacağından, hiçbir cisim hareketsiz var olamaz. Cisimden ayrı var olmayan süreci daima cisimden ayrılmayan hareket belirler. O halde cisim asla zamandan önce gelemez; cisim, hareket ve zaman kavramlarından hiçbirini

¹¹⁹ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 138.

¹²⁰ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 137-138.

¹²¹ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 139.

¹²² Kindî, *Allah’ın Birliği ve Alemin Sonluluğu Üzerine*, s. 205.

diğerinden önce değildir.”¹²³ Aynı şey cismin sınırları için de geçerlidir. Cisim varsa mekân var, cisim yoksa mekân yoktur. Yani mekân cisme görelidir.

Kindî’nin zaman, hareket ve cisim arasındaki ilişkiyi izahında, aslında bu kavramlar arasındaki görelilik ilişkisini işlediğini görüyoruz. Zaman, hareket ve cisim fizik alem ve bu alemdeki varlıklar için, kozmolojik açıdan en temel kavramlardır. Ve Kindî’ye göre bu kavramlar birbirine görelidirler. Çünkü onların varlığı, birbirlerinin var olmasına bağlıdır. Ve biri olmadığı takdirde diğerleri de olmayacaktır. Cisim varken, cismin sayısı olan zaman ve cismin durumunun değişmesi olan hareketin olmaması imkansızdır.

Öncelik ve sonralık açısından baktığımızda bunların birbirinden önce veya sonra olmaları da mümkün değildir. Çünkü onların varlıkları birbirine görelidir. Onlar birbirlerine görelilerken aynı zamanda kendi içlerinde de görelidirler. Kindî bu konuyu şu şekilde açıklar: ‘Cisim kendi içinde de görelidir. Büyük ve küçük, az ve çok, uzun ve kısa terimlerinden hiçbirisi doğrudan bir şeye yüklenemez, ancak başkasına nispetle yüklenebilir. Çünkü bir şey hakkında, ancak kendisinden daha küçük olana nispetle ‘büyük’, büyüğe nispetle ‘küçük’ denir.’¹²⁴ Aynı zamanda bunlar yalnızca birbirlerine görelî şeyler değil, öz bakımından da aynı şeylerdir ve beraber bulunurlar.

1.6.1. Einstein ve Kindî’nin “Görecelik” Kavramının Değerlendirilmesi

Fizik dünyasında yeni bir dönem başlatan, modern fiziğin en önemli teorisi izafiyet teorisidir. Bu teori, yüzyıllardır kullanılan Newton fiziğinin temelini sarsmış ve fiziki aleme yeni bir bakış açısı getirmiştir. Sadece fizik alanında değil, felsefe alanında da yeni bir pencere açmıştır. Bu pencere hem yeni problemlerin ortaya çıkmasını hem de eski problemlere yeni bir çözümleme getirilmesini sağlamıştır. Bilhassa bu teorinin zaman

¹²³ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 140.

¹²⁴ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 161.

kavramına getirdiği yeni açılımlar, Tanrı-evren ilişkisi, makro alemde zamanın neliği ve mahiyeti hususunda yeniliklere kapı aralamıştır. Ancak izafiyet torisinden önce İslam filozoflarından Kindî 'nin cisim-zaman ve mekân konusundaki fikirleri Einstein'ın ortaya koyduğu teoriyle benzerlik göstermektedir. Bunun için öncelikle Einstein'ın teorisini inceleyelim.

Einstein XX. yüzyılın başında Newton fiğini sarsacak bir teori ortaya attı. Özel izafiyet teorisi, Newton'un fiziğinin açıklayamadığı çok hızlı hareket eden cisimlerin hareketini matematiksel yönden açıklayan bir teoridir. Bu teroyle beraber kütlenin hızla beraber arttığı ve madde ve enerjinin karşılıklı olarak dönüşümü de ortaya koyuldu.¹²⁵

Varlıklar ve varlığın fiziki olayları izafidir. Zaman, mekân ve hareket birbirlerinden bağımsız değildirler. Aksine bunların hepsi birbirine izafidir. Einstein bu hususu şu şekilde izah eder: Zaman ancak hareketle, cisim hareketle, hareket cisimle vardır. O halde; cisim, hareket ve zamandan birinin diğerine bir önceliği yoktur. Galileo'nin Görelilik Prensibi, zamanla değişmeyen hareketin göreceli olduğunu; mutlak ve tam olarak tanımlanmış bir hareketsiz halinin olamayacağını önermekteydi. Galileo'nin ortaya attığı fikre göre; dış gözlemci tarafından hareket ettiği söylenen bir gemi üzerindeki bir kimse geminin hareketsiz olduğunu söyleyebilir.¹²⁶

Buna göre uzaklık ve zaman gözlemciye bağlıdır. Bu da aslında hem fiziki hem de felsefi anlamda zamanın izafi olması anlamına gelmektedir. Buna göre zamanın varlığı; mekâna ve cismin hareketine görelidir. Ona göre: "Genel bağıllık teorisine uygun olarak mekanik geometrik özellikler bağımsız değildirler."¹²⁷ Einstein bu teorisini matematiksel olarak formüle ederek fiziki alana uygulayarak, bilim tarihinde yeni bir dönem açmıştır.

¹²⁵ Albert Einstein, *İzafiyet Teorisi*, terc. Gülen Aktaş, (İstanbul:Say Yayınları, 2004), s. 13-17.

¹²⁶ Albert Einstein, *İzafiyet Teorisi*, s. 36-40.

¹²⁷ Albert Einstein, *İzafiyet Teorisi*, s. 132.

Ona göre zaman ve mekân; klasik fizik de olduğu gibi mutlak değildir. O cisime göreli olarak vardır. Buradaki en önemli etmen gözlemci yani cisimdir. Bu bağlam da zaman ve mekân gözlemciye görelidir.

Einstein bu konuda ortaya koyduğu düşünceler filozofumuz Kindî'nin cisim, zaman ve mekân hususlarında ortaya koyduğu fikirlerle büyük benzerlik gösterdiği görülür. Zira Kindî cismin ve cismin fiziksel olgu ve ölçülerinin yani zaman, mekân ve hareketin birbirine bağlı ve göreli olduğunu ortaya koymuştur.

Görelilik konusunda Kindî ve Einstein aynı düşünceleri ortaya koyuyorlar ve göreceliği evrenin bir kanunu olarak kabul ediyorlar. Yalnızca Kindî yaşadığı dönemde bu düşüncelerini metafizik sahada kullanırken, Einstein formüle ederek fizik alana uygulayarak yeni keşiflere kapı aralıyor.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FARABİ ve İZAFET

2.1. HAYATI

Ebu Nasr Muhammed b. Fârâbî'nin, Türkistan'ın Fârâb şehri (bugünkü Kazakistan sınırları içinde eski bir şehir olan Otrar) yakınlarındaki Vesiç'te yaklaşık 258 (871-72) yılında doğduğu sanılmaktadır.¹²⁸

Çocuk yaşta eğitim için Bağdat'a gitmiş, orada Arapça ve Arap dil bilgisi öğrenmiştir. Sonra Harran'a giderek orada Yuhanna ibn Haylan'dan Aristoteles mantığını öğrenmiştir. Bağdat'a tekrar dönmüş ve burada metafizik, musiki ve matematik ilimlerini de tahsil etmiştir. Yazdığı pek çok eseri Bağdat'ta yaşadığı yıllarda kaleme alan Fârâbî, burada yaşanan dini-siyasi çatışmalar nedeniyle Halep ve Şam'a gitmiştir. Son seyahatini Şam'a gerçekleştiren Fârâbî 950 yılında vefat etmiştir.

Fârâbî hiç evlenmemiş ve mal mülk edinmemiştir. O dünyalık zevklerden uzak durarak nefsanî arzularına hâkim olmuş, ruh ve ahlak temizliğini her şeyin üstünde olduğu bilinciyle sade ve erdemli bir hayat sürmüştür. Kindî tarafından oluşturulan felsefî harekete, ulûhiyet, nübüvvet ve meâd akidelerinin yanı sıra Eflâtun ve Yeni-Eflâtunculuk'tan aldıklarını da katarak eklektik bir felsefe oluşturmuştur. Özellikle mantık alanındaki yetkinliğinden ötürü kendisin Aristoteles'ten sonra "Muallim-i Sâni" ünvanı verilmiştir.¹²⁹

¹²⁸ Mahmut Kaya, "Fârâbî", İslam Ansiklopedisi, c:12, s. 162-163

¹²⁹ M.Cüneyt Kaya, 2019, s.147

Farabi sistematik ve sentezci bir filozoftur ve onun sistemi, kendisinden sonra İslam dünyasındaki felsefenin bütün temel meseleleri için önemli, bir konuma sahiptir.¹³⁰

2.2. FELSEFESİ

Fârâbî İslam felsefesini metot, terminoloji ve problemler açısından sistemleştiren bir filozoftur. Aynı zamanda o çok önemli bir mantıkçıdır. Çünkü ona göre bir kişi felsefe öğrenimine başlamadan önce mantık ilmini öğrenmelidir. Zira mantık ilmi; insanların doğru düşünmesini sağlayarak hataya düşmelerini engelleyen bir bilimdir. Ona göre mantık: “Düşünme yetisini, yanılmanın mümkün olduğu her şeyde doğruya yönlendiren şeyleri kapsayan ve akıl ile çıkarsanma doğasına sahip olan her şeyde yanılmaktan koruyan, her şeyi bildiren sanattır.”¹³¹

Felsefe; yegâne amacı iyi/güzel olanı elde etmek olan sanattır. Ve mutlak anlamda insani hikmet olarak adlandırılır.¹³² Güzel/iyi olan iki kısımdır. Bunlar biri yalnızca bilgi diğeri ise bilgi ve eylemdir. Bu anlamda felsefe de iki kısma ayrılır. İlki insanın yapmasına/fiiline konu olmayan varlıkların bilgisinin elde edildiği sınıf ki bu, “nazari/teorik felsefe” olarak adlandırılır. İkincisi, yapılma özelliğine sahip olan şeylerin bilgisi ile onların güzel olanlarını yapmaya ilişkin yetinin elde edildiği sınıftır ki bu, “ameli/pratik felsefe” ve “medeni felsefe” olarak adlandırılır.

Teorik felsefe, ilimlerin üç sınıfını içerir: Bunlardan biri matematik, ikincisi fizik, üçüncüsü ise metafiziktir. Bu üç ilimden her biri, sadece bilinme özelliğine sahip olan varlıkların bir sınıfını kapsar.¹³³

¹³⁰ Peter Adamson vd (ed), *İslam Felsefesine Giriş*, t. M.Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yayıncılık, 2018), s. 59.

¹³¹ Fârâbî, *Mantığa Giriş Risaleleri*, terc.Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera, 2018), s. 16.

¹³² Fârâbî, *et-Tenbih Ala Sebili's Seade, Mantığa Giriş Risaleleri* içinde, s. 132.

¹³³ Fârâbî, *et-Tenbih Ala Sebili's Seade*, s. 134.

Medeni felsefe iki sınıftır: Bunlardan biri iyi fiillerin, iyi fiillere kaynaklık eden huyların ve onları kazanmaya ilişkin gücün elde edildiği ve yine sayesinde güzel şeylerin bizde meleke haline geldiği “ahlak sanatıdır”. İkincisi sayesinde güzel şeylerin şehirlerde yaşayan ahali için de elde edildiği şeylere ve bu şeyleri onlara kazandırma ve onlarda sürekliliğini sağlama gücüne ilişkin bilgiyi kapsayan “siyaset ilmidir”.

Fârâbî’nin felsefesinin odak noktaları ahlak, siyaset ve genel olarak insandır. Bu açıdan onun felsefesinin en temel kavramı mutluluktur. Fârâbî’ye göre, her bir varlık türü belli bir teleolojik işleyiş içerisinde kendi türsel formuna doğru gelişir ve o formun gizil olarak sakladığı şeyi gerçekleştirme çabası içerisinde olur.¹³⁴ İşte bu yetkinleşmedir. Aleme gelen her canlı yetkinleşme arzusu içerisinde. Fârâbî felsefesinde yetkinlik ve iyi birlikte değerlendirilir. Ona göre insan iyi olarak kabul ettiği şeyler yönelir, onları ister ve onları elde ederek yetkinleşmeye çalışır. Mutluluk en yüksek insani yetkinliktir. Fârâbî’ye göre mutluluk: İnsanın varlığında, kendinden aşağıda bulunan cisim, madde ve araz gibi başka hiçbir şeye muhtaç olmaksızın, cisimlerden bağımsız olarak gerçekleşmesi ve bu olgunluk üzere sürekli kalmasıdır. Mutluluk, insanın kendisine ve kendi türüne, içerisinde yaşadığı ve bir parçası olduğu dünyaya, bütün var olanların birinci ve ikinci dereceden ilkelerine ilişkin bir tasavvur ve kavrayışı, kısaca felsefi etkinliği şart koşar.¹³⁵

Fârâbî’nin felsefesine göre mutluluğa ancak güzel şeyler, bizde meleke haline geldiğinde ulaşabiliriz. Bunu sağlayan şey ise felsefe sanatıdır. Bundan zorunlu olarak şu sonuç çıkar ki felsefe, kendisi ile mutluluğa ulaşılan şeydir ve o da bizde, yetkin ayırt etme sayesinde gerçekleşir.

¹³⁴ M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, s. 152.

¹³⁵ M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, s. 154.

“Fârâbî’nin felsefi sistemi; varlığın ilkesini mânevî saymakla birlikte geometri ve mantığı temel alan, fizikten (tabiat ilimleri) geçerek metafiziğe yükselen bir sistemdir. Eflâtun, Aristoteles ve Yeni Eflâtunculuk’tan gelen ve sistemin bütünü içinde yer yer görülen eklektisizm rastgele bir derleme tarzında olmayıp kendi mantığı içinde son derece tutarlıdır. Onun felsefesinde, ay-altı ve ay üstü alemdeki her bir varlığın bir yeri ve işlevi vardır. Bu bakımdan Fârâbî’ye göre felsefe; varlık olarak varlığın bilgisine ulaşmaktır ve bu elde edilen bilgi külli bir bilgidir. Bu bağlamda Fârâbî bir filozofun kendi ölçüsü nispetince Allah’a benzemeye çalışması gerektiğini söylerken ruhi bir aydınlanmanın yanında filozofun, Tanrı gibi bir varlığın evrensel bilgisine de sahip olacağını kastetmiştir. Yani bir filozof felsefe ile yaratıcısının varlığını ve sıfatlarını idrak eder ve bu idrakle hayatını erdemli şekilde yaşayan insandır. Buna göre felsefe insana doğru bilginin ne olduğunu öğreten, bu bilgiyle mutluluğa götüren davranışları kazandıran ve insanı gerçek mutluluğa ulaştıran bir uygulamadır.”¹³⁶

Fârâbî içinde yaşadığı kültürden kopuk bir filozof değildir. O yetiştiği kültürün içindeki problemlerle ilgilenmiş, kendi felsefi sistemi içerisinde bunlara yer vermiştir. Bu bağlamda felsefesinin merkezindeki temel konulardan biri din-felsefe uzlaşmasıdır. Fârâbî, felsefenin Müslüman topraklarda doğduğunu ifade eder. Ona göre felsefe, kadim çağlarda Irak’ta yaşayan Kaldeliler arasında ortaya çıkmış ve Mısır yoluyla Yunanlılara geçmiştir.¹³⁷ Yunanlılardan tekrar Mısır ve Süryaniler aracılığıyla Müslümanlar geri dönmüştür. Fârâbî bu açıklamasıyla felsefenin bu çağrafyaya yabancı olmadığını ona sahip çıkılması ve geliştirilmesi gerektiğini savunmuştur.

Fârâbî’ye göre akıl ile nass çelişmez. Tam aksine bunlar birbirini tamamlayan iki şeydir. Nasıl ki akıl ile nass birbiriyle çelişmiyorsa din ve felsefe de birbirleriyle

¹³⁶ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.12, s. 145-162.

¹³⁷ Bayram Çetinkaya, *İslam Felsefesi El Kitabı*, s. 131.

çelişmezler. Kullandıkları yöntemlerin, hakikati dile getiriş biçimlerin farklı olması onların çeliştiğini göstermez çünkü onlar arasında bir hakikat birliği vardır. Din dilinin ve felsefe dilinin farklı olduğunu kavramak, felsefenin dinle çelişmediğini, aksine birbirlerini gerektirdiğini anlamımızı sağlar. Bu da ancak mantık disipliniyle mümkündür.

2.3. METAFİZİK ve İZAFET

Fârâbî'ye göre metafizik; varlık olarak varlığı ve onun niteliklerini bilmektir. Daha özel anlamda metafiziğin konusu fizik ötesi varlıklardır. Ona göre metafizik üç bölümden oluşur. Bunlar:

- a. Varlıkları ve varlık olmaları bakımından onlara ait olan şeyleri inceleyen ontoloji,¹³⁸
- b. Maddi olmayan tözleri, onların mahiyetini, sayısını ve her şeyin varlığını kendisinden aldığı, her şeyin nihayeti ve en yüksek ilkesini meydana getiren, kendinden daha kâmil hiçbir şeyin düşünülmemeyeceği yetkin varlığı konu edinen teoloji,¹³⁹
- c. Münferit bilimlerin, özel ilimlerin temelini oluşturan özel ilkeleri, kanıtlamanın kendilerinden başladığı temel prensipleri inceleyen disiplin.

Fârâbî; Tanrı, evren ve insan arasındaki ilişkiyi, büyük bir özenli ve nizamlı bir şekilde sistemleştirmiş ve kendi metafizik sistemi içinde bunu muntazam bir şekilde ortaya koymuştur. O metafiziğin ilk konusu olan Tanrı'yı hem İslam felsefesinde hem de Kuran'da ifade edildiği gibi, Tanrı'dan başlayarak en aşağıya, maddeye kadar uzanan hiyerarşik bir düzen içerisinde açıklamıştır. Onun söz konusu gerçeklik şemasının en

¹³⁸ Menn, Stephen, "al-Fârâbî's Metaphysics", *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* (Kış 2021 Baskısı), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/al-Farabi-metaphisik/>>.

¹³⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 241.

tepesinde, aynı anda hem Aristoteles'in İlk Nedeni'ne ve hem de Plotinus'un Bir Olan'ına tekabül eden, bütün varlıkların kendinden çıktığı varlık olarak Tanrı bulunur.¹⁴⁰ Biz de bu bağlamda Farabi'nin Tanrısını inceleyerek başlayalım.

2.3.1. ONTOLOJİ ve ALEM

2.3.2. Allah

Fârâbî'ye göre insan aklının ulaşabildiği en genel kavram varlıktır. Bu yüzden varlığın tanımı yapılamaz, çünkü tanım cins ve fasıldan oluşur. Varlığı kuşatacak daha küllî bir kavram bulunmadığına göre onun tanımını yapmak mümkün değildir. Bu basit ve yalın kavramı tanımlamak için gösterilecek her çaba sadece akla yapılan bir uyarı durumunda kalacak ve bilinenin tekrarından öte herhangi bir anlam taşımayacaktır. Şu halde varlık vardır ve apaçıktır; bu konuda birtakım spekülasyonlara kalkışmak bilgimize yeni bir şey katmayacaktır.¹⁴¹

Fârâbî, varlık kavramını üç şekilde ele alır. Bunlar; zorunlu, mümkün ve imkansızdır. İmkânsız yani mümteni terimi aslında bir varlık kategorisi değildir, zira varlık alanında bulunması mümkün olmayan kavramları ifade etmek için kullanılır. Buna göre varlıklar mümkün ve zorunlu olmak zorundadır.

Yaşadığımız dünyaya baktığımızda birtakım varlıkların bir süre sonra ortadan kaybolduklarını görürüz. Fârâbî işte bu varlıkları mümkün varlık olarak isimlendirir. Fârâbî bu noktada mümkün varlıkların nasıl varlığa geldiklerini inceler. Ona göre alemdeki hiçbir varlık kendiliğinden var olamaz. Her bir varlığın varlık kazanması için bir sebebe ihtiyacı vardır. Zincirin en başında, artık mümkün olmayan zorunlu bir varlık

¹⁴⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 241-242.

¹⁴¹ Mahmut Kaya, "Fârâbî", *İslam Ansiklopedisi*, c:12, s. 162-163.

vardır. O bütün var olanların varlığının ilk nedenidir. Çünkü zorunlu varlık, mümkün varlıkların sebebi olan ve var olmaması mantıksal bir çelişki doğuran varlıktır.

İlk var olan, tözü bakımından kendisinden başka her şeyden farklıdır ve başka bir varlığın, onun varlığına sahip olması imkansızdır.¹⁴² O tüm sebeplerin sebebi olan İlk Sebeptir. O bu bakımdan biriciktir. Onun zıddının olması imkansızdır. Çünkü zıt; bir araya geldiklerinde birbirini ortadan kaldıran şey demektir. Aynı zamanda zıt olan şeyler birbirleriyle bilinirler. Zıttı bulunan şeylerde birinin yokluğu, diğerinin varlığını gerektirir. Bu da var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymak anlamına gelir. Böyle bir şey İlk Var Olan için söz konusu olamaz. Çünkü İlk Var Olan, var olmak için hiçbir şeye muhtaç değildir. O'nun varlığı zorunludur. O'nun varlık türünü paylaşan başka bir varlık yoktur. O var olan şeylerin ortak ilkesidir çünkü O tüm varlıkların varlık nedenidir.¹⁴³ Şu hâlde O birdir ve buna ilaveten mertebesi bakımından da biriciktir.¹⁴⁴ O'nda kesinlikle başka bir şeyle kaim olmaması ile varlığının hiçbir sebebi olmaması bir araya gelmiştir ve bu bağlamda O'nun zatı hiçbir şekilde bölünemez.¹⁴⁵ Fârâbî İlk Var Olan hakkındaki düşüncelerini *Medinetü'l Fazıla* isimli eserinde şöyle açıklar: "İlk Var Olan bütün diğer var olanların varlığının ilk nedenidir. O her türlü eksiklikten münezzehtir. Buna karşılık O'ndan başka her varlıkta bir veya daha çok sayıda, bir türlü eksiklik olması zorunludur. Ancak İlk, tüm bu eksikliklerden arınmıştır. Dolayısıyla O'nun varlığı en üstün varlıktır ve diğer bütün varlıklardan önce gelir. O'nun herhangi bir biçimde bilkuvve varlığa sahip olması mümkün olmadığı gibi, herhangi bir biçimde var olması da mümkün değildir. Bundan dolayı O ezelidir; ezeli olmak için kendisini varlıkta kalıcı kılacak herhangi bir şeye ihtiyacı olmaksızın tözü ve özü bakımından daimî olarak vardır. O'nun tözü, kalıcı

¹⁴² Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, terc. Ahmet Arslan, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), s. 5.

¹⁴³ Menn, Stephen, "al-Fârâbî's Metaphysics", *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* (Kış 2021 Baskısı), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/al-Farabi-metaphisik/>>.

¹⁴⁴ Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, s. 9.

¹⁴⁵ Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, s. 146.

olması ve daimî varlığa sahip olması için yeterlidir. O, varlığının kendisiyle, kendisinden veya kendisi için olacağı bir nedenin olması mümkün olmayan bir var olandır. Çünkü O ne bir maddedir ne de bir madde veya nesneye kaimdir; tersine O'nun varlığın her türlü madde veya nesne olma durumundan bağımsızdır. O'nun varlığının yalnızca kendilerini gerçekleştirmek için var olacağı bir hedefi yoktur. Çünkü eğer böyle olsaydı O, varlığının nedeni olan bu hedef ve amaç için olmuş ve dolayısıyla ilk neden olmazdı.”¹⁴⁶

Cisim şeylerin bilfiil akıl olmasının önündeki en büyük engeldir. İlk Olan, maddede olmadığından ve herhangi bir biçimde maddesi olmadığından tözü bakımından bilfiil akıldır.¹⁴⁷ Çünkü bir şeyin bilfiil akıl olmasına engel olan şey maddedir. O ise varlığında maddeye ihtiyaç duymayandır; bu halde O salt fiil ve salt akıldır.¹⁴⁸ Aynı zamanda O tözü bakımından ma'kuldür. Ancak O'nun akledilir olması, insani düşünme eylemi gibi değil onun aksine, ne kendi dışında bir akledene ihtiyaç duyar ne de bu düşünme bir süreç içinde gerçekleşir. Tanrısal düşünme faaliyetinde, süje-obje ayrılığı ortadan kalkar ve düşünenle düşünülen aynileşir.¹⁴⁹ Düşünen öz, düşünülen öz olur ve böylece akledilir olması bakımından “akıl” olur; bu anlamda “Tanrı’da akıl, akil ve makul bir ve aynı anlama gelir. Onlar tek bir öz ve bölünmez bir tözdürler.”¹⁵⁰

“O'nun âlim oluşunda da durum böyledir. Çünkü O, erdemi bilmek için kendi özünün dışında bulunan, yararlanacağı başka bir varlığa muhtaç değildir. Ma'lûm olması için de kendisini bilen başka bir varlığa muhtaç değildir. O bilmek ve bilinmek için kendi cevheriyle yeterlidir. O'nun kendisini bilmesi cevherinden başka bi şey değildir. Çünkü O âlim ve ma'lûmdur. Gene O tek zatın ve tek cevherin ilmidir.”¹⁵¹

¹⁴⁶ Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, s. 3-4.

¹⁴⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l Medeniyye*, s. 13.

¹⁴⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l Medeniyye*, s. 11; Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, s. 33

¹⁴⁹ M.Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, s. 157

¹⁵⁰ Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, s.39; Fârâbî, *es-Siyasetü'l Medeniyye*, s. 13

¹⁵¹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l Medeniyye*, s. 53

“O’nun hakîm oluşunda da durum aynıdır; çünkü hikmet en üstün ilm ile şeylerin en üstününü bilmektir. O kendi özünü düşünmesi ve bilmesiyle, şeylerin en üstününü en üstün bilgi ile bilmiş olur.”¹⁵²

Varlıkların var olmaları bir rastlantı sonucu değil bir sebepler zincirine göredir. Buna göre hiçbir varlık sebebsiz değildir. Var olmak için muhakkak ki bir sebebe muhtaçtır. Bu nedenle yaratılmış olan varlıklar mümkün varlık diye isimlendirilir. Bu anlamda mümkün varlıkların varlığı kendisi dışında bir şeye bağlıdır. Bu da sebepler zincirinin en başında bulunan ve hiçbir şeye muhtaç olmayan yüce Allah’tır. Farabi bu konuda yaptığı izahlarda varlıkların var olmalarını yüce Yaraticıya bağlar. Onun birliğinin, sıfatlarının, eylemlerinin insandan farklı olduğunu ifade eder. Bu anlamda kullanılan kavramlarda izafi kavramlara rastlamak mümkündür. Tanrıyı tanımlarken var olanlar ve var olanların nitelikleri ve noksanlıkları üzerinden çıkarım yaparak, Tanrı’nın ne olup ne olmadığının izahına ve tam tersi insanı tanımlarken en üstün varlığın niteliklerine göreli olarak yapılan açıklamalara bakıldığında görelilikten söz etmek mümkün hale gelmektedir.

2.3.3. Alem

Fârâbî alem hakkındaki düşüncelerini, Tanrı ve diğer varlıklar arasındaki nedensellik bağına göre izah eder. Bütün var olanların varlığının sebebi olan İlk Neden Tanrı’dır. Bütün var olanların varlık sahasına çıkması ancak O’ndan sudur etmeleriyle mümkündür.

İlk Olan, var olan her şeye varlık kazandırandır. O’nda varlığa gelen şeyin varlığı, ancak varlığını bir başka şeyin varlığına borçlu olan bir taşma sonucudur ve O’ndan başka olan herhangi bir şeyin varlığı, O’nun kendi varlığından çıkar yani sudur eder.¹⁵³ Bu, İlk

¹⁵² Fârâbî, *es-Siyasetü’l Medeniyye*, s. 54.

¹⁵³ Fârâbî, *Medinetü’l Fazıla*, s. 23.

Varlığın evrendeki her varlığa zorunlu olarak varoluş verdiği bir tür genişleme veya yayılma yoluyla gerçekleşir. Ancak bu, kendi mükemmelliğine herhangi bir ilave anlamına gelmez.¹⁵⁴

2.3.3.1. Sudur Nazariyesi

Allah'ın kendini düşünmesiyle 'Bir'den bir çıkar' ilkesine göre bir tek varlık yani ilk akıl sudur eder. Bu cisimsel olmayan bir tözdür ve madde de değildir. O hem kendini hem de İlk Var Olan'ı düşünür. Bu düşünme sonucu ondan Üçüncü bir Var Olan taşar. Kendi özünü düşünmesi sonucunda ise İlk Gök'ün varlığı çıkar. Üçüncü Var Olan'ın varlığı madde değildir. O tözü itibariyle akıldır. Bu durum güneş sistemindeki gezegenlerin sayısınca devam ederek ay küresinin akıllı olan faal akılda son bulur. Onuncu akıl olan faal akıl, ay altı âlemindeki her türlü fizikî, kimyevî, biyolojik oluş ve bozuluşun ilkesi sayılmaktadır.¹⁵⁵ Bu sisteme göre her akıl kendinden sonraki bir başka akıl ve nefsiyle birlikte bir gökküresini meydana getirir. Böylece Fârâbî'ye göre kutsal ay-üstü alemde Allah'tan başka, on ayrıklı ve dokuz gök cismi bulunur.

Fârâbî'nin bu teorisi hiyerarşik bir düzeni de içinde barındırır. Buna göre İlk Varlık'tan diğer varlıkların çıkması, en yetkin olandan noksan olana, bir olandan çok olana doğru inen kademeli bir yapı içerisinde gerçekleşir.¹⁵⁶ Bu konuda Fârâbî şöyle der: "Bu var olanların düzeni şöyledir: Önce onların en az değerlisi gelir. Sonra kendisinden daha üstün bir varlığın olmadığı en üstün varlığa ulaşınca kadar daha az üstün olandan daha üstün olana doğru gidilir. Onların en az değerlisi, ortak ilk maddedir. Unsurlar bu ilk maddeden daha değerlidir. Onları sırasıyla madeni cisimler, bitkiler, dil ve düşünceye sahip olmayan hayvanlar, nihayet dil ve düşünceye sahip hayvanlar takip eder. Dil ve

¹⁵⁴ López-Farjeat, Luis Xavier, "al-Fârâbî's Psychology and Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Yaz 2020 Baskısı), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/al-Farabi-psych/>>.

¹⁵⁵ Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, s. 61-62.

¹⁵⁶ M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, s. 159.

düşünceye sahip olan hayvanın üstünde, ondan daha üstün bir varlık yoktur. Ay-üstü varlıklar ise daha farklı bir düzen içinde sıralanırlar. Onlarda en üstün olan önce gelir. Sonra en kusurlu olana ulaşınca kadar daha çok üstün olandan daha az üstün olana doğru inilir. Onlar içinde en üstün ve en mükemmel olanı İlk Var Olandır. İlk Var Olan'dan çıkan varlıklar arasında ne cisim olan ne de cisimlerde bulunanlar genel olarak daha üstündürler. Onları da göksel cisimler takip eder. Maddeden bağımsız, aşkın var olanlar içinde en üstünü İkinci'dir. Sonra On Birinci Var Olan'a ulaşınca kadar sırayla diğerleri gelir.”¹⁵⁷ Fârâbî'nin varlık ve aklın suduruna dair büyük hiyerarşik yapısı bir bütün olarak, bu tasnifin cins ve türlere taksimi yoluyla tahlil edilebilir.¹⁵⁸

Fârâbî'nin metafizik anlayışındaki izahlarda görelilikten faydalandığını söylemek yanlış olmasa gerek. Zira sebepler zincirinde varlıkların birbirine bağlı olması, en başta da hepsinin İlk Neden'e bağlı olması bunun bir göstergesidir. Bu anlamda ontolojik bir bağlılıktan söz etmek mümkün hale gelmektedir. Öyle ki ay-altı alemdeki varlıkların var olmaları ay-üstü aleme ve ay-üstü alemdeki varlıkların var olmaları ise İlk Var olana bağlıdır. Öyleyse Farabi'nin bu sistemi Tanrı, ay-üstü ve ay-altı alem arasında ontolojik bir bağlılık olan aynı zamanda hiyerarşik bir sistemdir. Bunun yanında Fârâbî'nin izahlarında kullandığı üstün, daha az üstün veya mükemmel, noksan gibi ifadelerin izafi kavramlar olduğunu biliyoruz. Bu bağlamda yapılan açıklamalarda izafi kavramlardan faydalandığını söylemek mümkün hale gelmektedir.

2.4. FİZİK ve İZAFET

Fârâbî'nin fizik felsefesini anlayabilmek için önce onun âlem tasavvurunu bilmek gerekir. Ona göre âlem basit cisimlerden oluşmuş bir küredir ve âlemin dışında hiçbir şey

¹⁵⁷ Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, s. 39.

¹⁵⁸ Peter Adamson vd (ed), *İslam Felsefesine Giriş*, terc. M.Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yayıncılık, 2018), s. 67.

yoktur, yani onun ötesinde herhangi bir boşluk veya doluluktan söz edilmez, şu hâlde onun mekânı yoktur. Bu telakkiye göre âlem ay üstü ve ay altı olmak üzere iki ayrı varlık alanına ayrılmaktadır.¹⁵⁹

Ay-altı alemde Faal akıldan sonra gelen varlıklar, tözlerinde en üstün mükemmelliğe tabiatları gereği sahip olamayanlardır. Aksine onların varlıkları başta en kusurlu haldedir. Onlar bu varlıktan başlar ve onların her bir türü, tözü, daha sonra diğer arazları bakımından en üstün mükemmelliğe erişinceye kadar adım adım yukarı doğru giderler.¹⁶⁰

Fârâbî ay-altı alemdeki varlıkları üç şekilde tasnif eder. Buna göre varlıklar;

a. Tabii,

b. İradi,

c. Hem tabii hem iradi şeylerin birleşimidir.¹⁶¹

İradi varlıkların mevcudiyeti tabii varlıklara bağlıdır. Bu bağlamda da zaman bakımından onlardan önce gelirler. Tabii ay-altı cisimlerde en altta ateş, su, toprak, hava ve bu unsurlarla aynı cinsten olan alev buhar ve benzeri şeyler, daha sonra sırasıyla inorganik varlıklar yani madenler, onları takiben organik varlıklar yani bitkiler ve düşünmeyen hayvanlar ve piramidin zirvesinde, düşünüp konuşabilen hayvan olarak insan yer alır.¹⁶²

İnsan tabii bir varlıktır. Tabii varlıklar madde ve suretten oluşur. Buna göre Fârâbî'ye göre insan da beden ve nefsten oluşur. Nasıl ki cisim, maddeye suretin

¹⁵⁹ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *İslam Ansiklopedisi*, c:12, s. 162-163.

¹⁶⁰ Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, s.35.

¹⁶¹ M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, s. 160.

girmesiyle varlık kazanıyorsa, beden de nefis ile canlılık kazanmaktadır. Bu bağlamda nefsin tanımı; bedene canlılık kazandıran ilk yetkinliktir.

2.4.1. Nefs Görüşü

Fârâbî'ye göre canlı olan her varlığın kendine has bir nefsi vardır. Bunları ay-üstü alemdeki göksel cisimlerin nefsi ve oluş-bozuluş alemindeki canlıların nefsi olmak üzere ikiye ayırır. Oluş-bozuluş alemindeki nefisler nebati, hayvani ve insan nefsi olmak üzere üç çeşittir. Bu nefisler arasında bir cins-tür ilişkisi vardır. Bu bağlamda insan nefsi hayvani ve nebati nefsin yetileri içinde barındırır. Nebati nefis büyüme ve üreme işlevlerini içerir. Hayvanlarda ise bu yetilere ek olarak tahayyül ve istek vardır. Nebati ve hayvani nefis insanda da vardır. Bunun yanında insanda ayırt edici olan güç akıldır.

Düşünen canlının nefsi; düşünme arzu etme, hayal ve duyum güçlerinden oluşur. Buna göre:

a. Düşünme Gücü: Bu güç ile insan ilim ve sanatları elde eder. Fiil ve ahlaki davranışlardan iyi ve kötü olanları birbirinden ayırt eder. Onunla neyi yapması ve yapmaması gerektiğini anlar; yararlı ve zararlıyı, lezzet ya da acı veren şeyleri onunla kavrar. “Düşünme gücü nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayrılır. Ameli güç de sanatlar (zanaatlar) ve pratik düşünme (muravviye) ile ilgili olmak üzere iki yönlüdür.”¹⁶³

b. Arzu Etme Gücü: bu güç ile insan bir şeyi ister veya ondan kaçır. Kin ve sevgi, dostluk ve düşmanlık, katılık ve acıma vb. gibi nefse ilişkin duygular bu güçle oluşur.

c. Hayal Gücü: Bu güç duyumun bitiminden sonra -ister uykuda ister uyanıkken- duyulur nesnelerin görüntülerini korur; onları birbiriyle birleştirir ya da birbirlerinden ayırır. Bu birleştirme ve ayırmaların bazıları doğru, bazıları doğru değildir. Bununla

¹⁶³ Fârâbî, *es-Siyasetü'l Medeniyye*, s. 39.

birlikte hayal gücü eylemlerden ve ahlaki davranışlardan yararlı ve zararlı, zevk ve acı verici olan şeyleri algılar.¹⁶⁴

d. Duyum Gücü: duyum gücü beş duyu organıyla nesneleri algılar. Zevk ve acı verici şeyleri de algılar ancak zararlı ve yararlıyı, iyi ve kötüyü ayırt edemez.

Nefsin ölümsüzlüğü konusunda; Fârâbî bu durumu insan nefsini gereği gibi işlevselleştirmesine bağlar. O burada bedene ait olan hayvani ve nebati nefsin öleceğini ancak aklın ölümsüz olduğunu kasteder. Bunu da aklın oluş-bozuluş alemine ait olmadığıyla temellendirir. Çünkü ona göre insan aklı basit ve manevi bir cevherdir bu nedenle de onun alemi ay-üstü alemdir. Nasıl ki ay-üstü alemdeki varlıkların ebedi olmaları gibi insan aklı da ölümsüzdür.¹⁶⁵ Onun düşüncesinde bedensel dirilişe yer yoktur. Aksine ona göre âhiret saadeti, salt fikrî zevkler, ancak ömür boyu hazırlık gerektiren bir hal, dahası bireysel farklılıklara izin veren bir hal demektir.¹⁶⁶

2.4.2. Cisim, Zaman ve Hareket

Zaman hareketin sayımı anlamına gelir Farabi bu hususta şunları zikreder : “Meta harfi, zaman içinde meydana gelen bir şeyin, ona örtüşen, belirli ve bilinen bir zamana nispetini ve bu zamanın o şeyin varlığının (iki ucuna) örtüşen (iki ucunu) sorarken kullanılır. Zaman içinde meydana gelen bu şey, hareketli veya sakin olduğu yahut bir sakinde veya hareketinde bulunduktan sonra cisim veya başka bir şey olabilir. Mevcutlardan hiçbirisi, var olmak için veya bir mevcudun sebebi (olmak için) asla zamana muhtaç değildir. Çünkü zaman, ortaya çıktığında zorunlu olarak hareketten kaynaklanır. O, aklın hareketli veya sakin olan şeyin varlığını saymak ve ölçmek için saydığı bir sayımdan ibarettir. Zamandaki durum, mekandaki durum gibi değildir. Çünkü cisimlerin

¹⁶⁴ Fârâbî, *es-Siyasetü'l Medeniyye*, s. 39-40.

¹⁶⁵ Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Felsefesi El Kitabı*, s.145.

¹⁶⁶ Germann, Nadja, "el-Fârâbî'nin Toplum ve Din Felsefesi", *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* (Bahar 2021 Baskısı), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/al-farabi-soc-rel/>>.

türleri, daha önce onları sayan şeylerde zorunlu olarak mekanlara muhtaçtır.”¹⁶⁷ Bu bağlamda zaman hareketin var olmasıyla zorunlu olarak vardır. Bu da zamanın hareketle birlikte ve beraber var oldukları çıkarımını yapmamıza olanak sağlar.

Fârâbî’ye göre cisim madde ve sûretin dayanağıdır, yani madde ve sûret gibi basit cevherlerin varlık alanına çıkabilmeleri için somut bir dayanağa ihtiyaçları vardır, o da cisimdir.¹⁶⁸ O halde cisim derece itibariyle madde ve sûretten sonradır. “O halde madde, suretin kendisiyle kaim olduğu nesnedir ve suret, madde olmaksızın varlıkta devam edemez.”¹⁶⁹ Farabi basit cisim, gök cismi, tabii cisim ve kesintisiz cisim gibi birçok cisim türünden söz eder. “Basit cisimle karşıtı olmayan, mekân ve şekil itibariyle bir tek türü bulunan yuvarlak cismi kasteder. Gök cismi ise ay altı âlemindeki zıt varlıkların (ağır-hafif, soğuk-sıcak, katı-sıvı vb.) oluşumunu sağlayan ve dinamik olarak hareket eden varlık türüdür. Tabii cisim, kılıcı oluşturan demir örneğinde olduğu gibi bir şeyin temel maddesini teşkil eden şeydir. Bu cismin en belirgin özelliği mekanik olarak hareket etmesidir. Kesintisiz (muttasıl) cisme gelince, hiçbir şekilde parçası bulunmayan, parçası bulunsa da birbirinden ayrılmaları için sonu ve sınırı olmayan ya da her parçası müşterek olarak bir yerde son bulan cisimdir.”¹⁷⁰

Fârâbî fizik anlayışını aktarırken Ay-altı ve Ay-üstü tabirlerini kullanır. En başta bu tabirler zaten izafeti içermektedir. Bunun dışında ay-altı alemdeki varlıkların, Ay-üstü alemdeki varlıklara bağlı ve göreliliği, bu anlayışın içinde göreliliğin olduğunu görmemizi mümkün kılar. Bu bağlamda ay-altı alemdeki varlıkların mevcudiyetlerinin ay-üstü alemdeki varlıklara bağlı olması ve ay-üstü alemdeki varlıkların, varlığının da İlk Var Olan’a bağlı olması onların birbirlerine bağlı ve göreliliği olduklarını, varlıklarının en üst mertebedeki İlk Var Olan’a bağlı olduğunu göstermektedir. Yani Fârâbî’nin fizik alem

¹⁶⁷ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 3.

¹⁶⁸ Fârâbî, *Medinetü’l Fazıla*, s. 37.

¹⁶⁹ Fârâbî, *Medinetü’l Fazıla*, s. 37.

¹⁷⁰ Bekir Karlıga, “Fârâbî”, *İslam Ansiklopedisi*, c:8, s. 28-31.

için oluşturduğu sistemde akılların göreliliğinden söz etmek mümkün hale gelmektedir. Ayrıca suret ve nefsin Fârâbî'nin hiyerarşik düzeni içinde çeşitli varlıkların ortaya çıkmalarını sağlayan aktif unsurlar olmaları, demek ki çeşitli varlıkların suret ve nefse göreliliği olarak var oldukları anlamına gelir.

2.5. AHLAK ve İZAFET

Fârâbî ahlak konusundaki düşüncelerini, nefis anlayışıyla temellendirir. Buna göre insan nebati ve hayvani nefsin yanında onlara hâkim olan insani nefse sahip bir varlıktır. İnsani nefis iki temel güce kaynaklık etmektedir. Birincisi organlar vasıtasıyla gerçekleştirilen fiilleri mümkün kılan güç; ikincisi, akli güç.¹⁷¹ İnsanı insan yapan işte bu akıl gücüdür. Bu durumda insanın asıl amacı bu akıl gücünü aktif hale getirmektir.

Nefisteki yetilerin bir işlevi olduğu gibi bir amacı da vardır. Sözgelimi insanın beslenmesini, canlılığını sürdürmesini sağlayan nebati güçler hem bir işlevi hem de bir amacı yerine getirirler. Düşünme yetisinin ise iki tür işlevi vardır: Teorik bilimleri mümkün kılan nazari/teorik akıl ve içinde yaşadığımız dünyayı kendisiyle çekip çevirdiğimiz pratik/ameli akıl.¹⁷² Buna göre amaç ahlaki değer olan mutluluğun ne olduğunu bilmek teorik aklın; bu amaca götüren ahlaki değerleri belirleme ise pratik aklın işlevidir.¹⁷³

Tüm ay-altı varlıklar gibi insan da özü bakımından yetkin olmayan bir varlıktır. O, bütün yetenek ve donanımlarını sadece bir imkân olarak kendinde bulundurmaktadır. Bu bakımdan insana ilk yetkinliği verilmiştir ki bu, insanın ulaşabileceği bütün yetkinlikleri gizil olarak, kuvve halinde içermektedir. Bu bağlamda insanın asıl amacı

¹⁷¹ M.Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, s. 163.

¹⁷² M.Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, s. 164.

¹⁷³ Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Felsefesi El Kitabı*, s. 151.

ise aklı, kuvve halinden fiil haline çıkarmaktır. Bu da insana gerçek mutluluğu kazandıracak olan şeydir. Fârâbî'ye göre mutluluk: “İnsan ruhunun varlık bakımından, güç alacağı bir maddeye ihtiyaç duymadığı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır. Çünkü o bu noktada cisim dışı, maddeden bağımsız tözler grubuna dahil ve ebediyen burada kalır.”¹⁷⁴ Bu bağlamda ona göre akıl insana en yüksek mükemmellik olan mutluluğa erişmek için yaratılmıştır.¹⁷⁵

Fârâbî gök cisimleri ve insan arasında bir bağlantı kurmuştur. Ona göre gök cisimleri nasıl ki canlı ve akıllıysa ve düşünmekle mutluluk kazanıyorlarsa, insanın da bunu örnek alması ve bu şekilde yapması gereklidir. Gök cisimlerinin Allah'ı düşünmek sonucunda elde ettikleri haz, mutluluk gibi, insan da teorik bilgileri edindiğinde böyle bir mutluluk ve haz duyar. Mutluluğun ne olduğunu bilen ve buna uygun davranışların neler olduğunu keşfeden insanın yapması gereken şey, iradesini aklın emrine vererek bu davranışları gerçekleştirmesidir. Gerçek mutluluk, insan aklının maddenin hâkimiyetinden bütünüyle sıyrılıp mânevî bir varlık olan faal aklın feyziyle aydınlanması ve ondan pay almasıdır.¹⁷⁶ Bu konuyu Fârâbî *Medinetü'l Fazıla* adlı eserinde şu şekilde zikreder: “Mutluluk insan ruhunun varlık bakımından, güç alacağı bir maddeye ihtiyaç duymadığı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır. Çünkü o bu noktada cisim dışı ve maddeden uzak tözler grubuna dahil olur. Bu mertebeye ancak, bazısı fikri, bazısı bedensel olmak üzere, tamamı iradî olan fiillerle ulaşılır. Bunlar gelişigüzel fiiller değil, kesin ve belirli tavrın ve melekelerin sonucu oluşan kesin ve belirli fiillerdir.”¹⁷⁷ Onun kastettiği mutluluk, insanın biyolojik ve duygusal taleplerini karşılamak, alelade bir hayat yaşamak suretiyle elde edeceği maddi ve bedeni bir rahatlık ve memnunluk hali olmayıp,

¹⁷⁴ Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, s. 83-84.

¹⁷⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 246.

¹⁷⁶ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *İslam Ansiklopedisi*, c.12, s. 162-163.

¹⁷⁷ Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, s. 84.

ancak aklın ve akla uygun yaşamanın verebileceği en yüksek bilgi, düşünce ve ahlak donanımıyla kazanılabilecek ruhi bir yetkinliktir.¹⁷⁸

İnsanın mutluluğa giden yolda erdemli bir hayat sürmesine engel olan iki husus vardır. Bunlardan biri, insanın mutluluğun ne olduğunu bilmemesidir. İkincisi de bilse bile buna uygun davranışlar sergilememesidir. Buna göre mutsuzluk bir bilgi veya irade sorunudur.¹⁷⁹ Farabi bu hususu şöyle açıklar: “ Mutluluk bilinmediğinde veya arzu edilen bir amaç olarak tesisi edilmeksizin bilindiğinde, arzu kuvvetiyle ondan farklı bir şey amaç olarak tesis edilip arzu edildiğinde, düşünme kuvvetiyle, tahayyül ve duyu kuvvetlerinin yardımıyla bu farklı şeye ulaşmak için gerekli fiiller keşfedildiğinde ve nihayet arzu kuvvetinin aletleriyle bu fiiller gerçekleştirildiğinde, insanın bütün fiilleri çirkin fiiller olur.”¹⁸⁰ “Buna göre nazari kuvve sayesinde saadeti tanıyan insan, mutluluğu gaye edinir. Muhayyile ve duyma yetilerinin yardımı ve akletme ile kararlarını vererek; isteme yetisi ile de karar verdiği eylemlerde bulunarak iyiliğe ulaşabilir. İşte bu şekilde tanımlanan yolculuğunda her ne kadar insanların bir takım üstün yaratılışları ve güzel/kötüye olan istidadlarından bahsedilebilirse de bu istidadlar, onların ahlaki durumlarını belirleyici olarak konumlandırılmazlar. Zira bu istidadlar, eylemlerin tekrarı ile kuvvetlenebilir ya da zayıflayıp yok edilebilir.”¹⁸¹ Bu da göstermektedir ki insanın ahlaki yetkinliği onun çabasına yani eylemlerine görelidir.

Fârâbî'nin mutluluk tanımından hareketle insanın mutluluğu ancak doğru bilgiyi elde etmesi, doğru olanı seçmesi ve bunlara uygun hareket etmesiyle kazanacağını söylemek yanlış olmasa gerek. Bu bağlamda insanın mutluluğu bilgisine, iradesine ve eylemine bağlıdır. İnsan bunları yaptığı takdirde gerçek mutluluğu elde eder. O halde gerçek mutluluğun insanın bilgi, irade ve eylemine göreliliğini söylemek

¹⁷⁸ Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), s. 187.

¹⁷⁹ Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Felsefesi El Kitabı*, s. 152.

¹⁸⁰ Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, s. 85.

¹⁸¹ M.Zahit Tiryaki- Kübra Bilgin Tiryaki (ed.), *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, (İstanbul: Nobel Yayınevi, 2016), s. 94.

mümkündür. Bu anlamda insanın mutluluğu onun ihtiyarı ile seçtiği şeye görelidir. Ayrıca Farabi'nin düşünce sisteminde iyi ve güzelin aynı anlama gelmesinden, bu kavramların izafi olduğunu ve Farabi'nin düşüncesine göreli olarak bu anlamı aldığını söylemek mümkündür. Yani Farabi'nin kendi felsefi sistemine göreli olarak iyi ve güzel aynı anlama gelmektedir ve insanın bunları seçmesi mutluluğu elde etmesini sağlamaktadır. Bu durumda mutluluk, Fârâbî vehmindeki iyiye/güzele görelidir. İyi/güzel olan ise yine onun doğru diye nitelendirdiği şeyi bilmesine, seçmesine ve uygulamasına görelidir. Aynı zamanda nefsin güçleri ve asli olanın akli güç olduğu fikri Fârâbî'nin nefsin güçleri hususunda yaptığı ayrıma göreli olarak vardır. O nefsin güçlerini nebtai, hayvani ve akli olarak üç kısma ayırır. Ve buna göre akli olan ve ezeli olarak var olacak olan insanın akli gücüdür. O halde insan bu akli gücü aktif hale getirmelidir. Bu ise Fârâbî'ye göre ancak insanın nefsini maddi olandan arındırması ve insanın kendi iradesini aklın hizmetine sunmasıyla mümkündür. Bu da göstermektedir ki nefis; nefsin isteklerinin göreliliğine göre yetkinliğe yakınlaşmakta veya uzaklaşmaktadır.

2.7. SİYASET ve İZAFET

İnsan fiziksel varlığını korumak ve sürdürmek konusunda zayıf bir varlıktır. Bu nedenle o topluluk şeklinde yaşamaya mahkûmdur. Bu bağlamda insanların kendi yaratılışlarına uygun işler üstlenip toplumsal birlikler halinde yaşamaları gerekmektedir. “Erdemin iyi nitelenmesinin biricik nedeninin, onun mutluluğa olan katkısı olduğunu öne süren Farabi'ye göre, insan, tecrit edilmiş bir halde değil fakat iyi yönetilen bir toplumda başkalarıyla iyi ilişkiler içinde yaşadığı ve doğru yönlendirildiği zaman ancak erdemli olur. Başka bir deyişle erdemli olabilmek için insanın iyi düzenlenmiş ve doğru yönlendirilen erdemli toplumlarda yaşama zorunluluğu vardır.”¹⁸² Fârâbî'nin siyaset

¹⁸² Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 247.

felsefesine göre insanın yetkinleşmesi bu şekilde mümkündür. O bu konuda şöyle der: “İnsan tabii yaratılışının kendisine verilme gayesi olan mükemmelliğe ancak birbiriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesiyle ulaşır.”¹⁸³ Ona göre bireyin asıl amacı mutluluktur ve onu bu mutluluğa götüren aracı toplumdur. İnsan mutluluğun ne olduğunu bazen kendi başına bilemez. Bilse bile bunu uygulayamaz. O halde bu noktada ona yol gösterip, rehberlik edecek bir yöneticiye ihtiyaç vardır. Toplumda eğitim öğretim ve mutluluğa yönlendirme strateji ve politikalarını belirleyip koyan ve hayata geçirilmesini sağlayan kişi yöneticidir.¹⁸⁴

Fârâbî’nin siyaset felsefesini şekillendiren temel kaygı, iyi bir ahlak anlayışını benimseyen insanların yaşadığı erdemli devletin nasıl kurulacağı ve bu devletin varlığını nasıl sürdüreceğidir.¹⁸⁵ Buradan hareketle Fârâbî, devletleri; Erdemli ve Erdemsiz Devletler olmak üzere ikiye ayırır. Gerçek mutluluğa ulaşmak için bir araya gelmiş ve kendilerine yol gösteren filozof bir yöneticileri olan devletler Erdemli devletlerdir. Bu devletin en belirgin vasfı uyumdur. Toplumda her bir birey kendi istidatları ve statüsüne göre kendisine verilen işi layıkıyla yerine getirdiği takdirde bu uyuma katılmış olur. Yani her yurttaş kendi işiyle meşgul olmalıdır. Kendi işini bırakıp başka bir işe yönelmesi adalet erdeminin bozulması anlamına gelir. Oysa erdemli bir devletin varlığı ahlaki erdemlerin gereği gibi bulunmasına bağlıdır.

Erdemli devleti yönetecek olan kişi hem bedensel hem de entelektüel anlamda üstün özelliklere sahip olması gerekir. Ayrıca bu kişinin ilim ve irfan açısından da yetkin olması gerekir. O teorik bilimleri öğrenmiş ve hem kendini hem hayatını bu bilgilerle donatmış kişidir. Ahlaki erdemler açısından da yalandan nefret eden, doğruluktan ayrılmayan, bedeni hazlara kendini kaptırmayan, mal ve mülk edinmekten hoşlanmayan

¹⁸³ Fârâbî, *Medinetü’l Fazıla*, s. 97.

¹⁸⁴ Fârâbî, *es-Siyasetü’l Medeniyye*, s. 43.

¹⁸⁵ Bayram Çetinkaya, *İslam Felsefesi El Kitabı*, s. 153.

ve cesur biri olmalıdır. Fârâbî erdemli şehrin yönetici hakkında şunları söyler: “Erdemli şehrin yöneticisi rastgele seçilmiş olamaz. Çünkü yöneticilik iki şeyle olur: a) O insan, yaradılışı ve tabiatı bakımından yöneticiliğe istidatlı olmalıdır, b) O insan, yöneticilikle ilgili iradi meleke ve tutumları kazanmış olmalıdır. Bunlar ise tabiatı gereği yöneticiliğe istidatı olan insanda gelişip ortaya çıkacaktır.”¹⁸⁶ Fârâbî erdemli toplumun yöneticisinin sahip olması gererek özelliklerin on iki tane olduğunu söyler. Bunlar:

a. Onun organları bakımından tam ve eksiksiz olması, bu organların kendisini, kendilerine ait fiillerini gerçekleştirmeye kabiliyetli kılmalıdır. O, bu organlardan biriyle yapılacak bir fiili gerçekleştirmek istediğinde bunu kolayca yapmalıdır.

b. O, kendisine söylenen her şeyi iyi anlama ve idrak etme yeteneğine tabiatı gereği sahip olmalı, konudan kişinin maksadına veya bizzat o şeyin kendi mantığına uygun olan neyse onu anlamalıdır.

c. Anladığı, gördüğü, duyduğu, idrak ettiği şeyi zihninde saklama yeteneğine sahip olmalı, hemen hemen hiçbir şeyi unutmamalıdır.

d. Uyanık ve çok zeki olmalı bir şeyle ilgili en ufak bir delil gördüğünde bu delilin işaret ettiği yönde o şeyi kavramalıdır.

e. Zihninde bulunan bir şeyi tam bir açıklıkla ifade edebilmesini sağlayabilecek güzel konuşma kabiliyetine sahip olmalıdır.

f. Bilgi edinmeyi, öğrenmeyi sevmeli, ona kendini vermeli, öğrenmenin zahmetlerini yenmeli, içerdği mihnetlere katlanmalı, bunları yorucu, eziyet verici bulmamalıdır.

¹⁸⁶ Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, s. 103.

g. Tabiatı gereği doğruluğu ve doğru insanları sevmeli yalandan ve yalancılardan nefret etmelidir.

h. Tabiatı gereği yemek, içmek ve cinsel zevklerin peşinde koşmayan, onları arzulamayan biri olmalı, kumardan kaçınmalı, bu tür zevklerden doğan şeylerden nefret etmelidir.

ı. Yüksek ruhlu olmalı, şerefi, ululuğu sevmeli, ruhu tabii olarak aşağılık şeylerin üstünde tutmalı, şeyler içinde en yüce olanlarına yönelmelidir.

i. Gümüş, altın ve benzeri cinsten dünyevi amaçlı şeyler onun nazarında değersiz olmalıdır.

j. Tabiatı gereği adaleti ve adil kişileri sevmeli, baskı ve zulümle, bunları yapanlardan nefret etmeli, kendi yönettikleri ve başkaları ile ilgili insafı olmalı, insanları böyle olmaya yöneltmeli, baskıya maruz kalan insanlara acımalı, güzel, asil ve doğru gördüğü her şeyi desteklemeli, adil olmaya, adaleti uygulamaya davet edildiğinde onu yapmada, gerçekleştirmede isteksiz, inatçı olmamalı, tersine, haksızlık ve kötülük yapması istendiğinde bunu yapmama konusunda dirençli, kararlı ve istekli olmalıdır.

k. Sonra yapılmasını gerekli gördüğü şey konusunda azimli, kararlı olmalı, korku ve zaaf göstermeksizin cesurca onu gerçekleştirebilmelidir.”¹⁸⁷

Bu vasıflara sahip olmayan, olsa bile yönetici olmasına müsaade edilmeyen toplumlar hastalanır ve böylelikle erdemsiz bir topluma dönüşmeye başlar. Bu erdemsiz devletlerde yaşayanlar gerçek mutluluğa asla ulaşamayacaklardır.

Bu vasıflara sahip birisi ancak erdemli devletin yöneticisi olabilir. Bu vasıfların hepsinin bir kişide toplanması çok zordur. Bu nedenle bu vasıflardan altısına sahip birisi bu devletin yöneticisi olabilir. Bu ilk yöneticiden sonra onun yerine vekalet edecek

¹⁸⁷ Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, s. 107-108.

yöneticide bu vasıfların onda bulunmasıyla birlikte onun şu özelliklere de sahip olması gerekir. Bunlar:

“a. O bir filozof olmalıdır.

b. İlk yöneticilerin şehir için vazettikleri, şehri yönetirken başvurdukları kanunları, kuralları, usulleri, bilmeli, muhafaza etmeli, bütün fiillerinde bu yöneticilerin izinden gitmelidir.

c. Eskilerin kanunlarında kaydedilmemiş bir konuda, onların yollarını izleyerek yeni kanunlar çıkarma, koyma konusunda sütün olmalıdır.

d. İlk yöneticilerin kendileriyle ilgili olarak herhangi bir kanun koymalarının mümkün olmadığı, onlardan sonra herhangi bir zamanda ortaya çıkan olaylar ve şeyler hakkında doğru hüküm vermek üzere akıl yürütme gücüne ve üstün derin düşünme gücüne sahip olmalıdır.

e. İlk yöneticilerin kanunlarıyla, kendisinin onları izleyerek çıkardığı yeni kanunlar konusunda halkı sözle aydınlatmalı, onlara kılavuzluk etme üstünlüğüne sahip olmalıdır.

f. Gerek hizmet etme gerek yönetme ile ilgili belirli işlerin yanında, savaşın gerektirdiği işleri de görebilecek bir beden sağlamlığına sahip olmalıdır.”¹⁸⁸

Eğer bu şartlara sahip olmayan ancak filozof olan biri ve bu şartları sağlayan ama filozof olmayan iki kişinin ikisi devleti birlikte yönetecektir. Hatta filozof olma birinde diğer tüm özellikler başka kimselerde olursa bu kişilerin anlaşması halinde hepsi devleti yönetecektir. Ancak felsefe işin içinden çıkarsa ne olursa olsun bu devletin, erdemli bir devlet olması mümkün değildir.

¹⁸⁸ Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, s. 109.

Fârâbî'nin İslam düşünce tarihi içinde siyaset felsefesi hususunda özel bir konumu vardır. O bu sistemini kendi felsefî sistemindeki ontoloji ve epistemolojisine göreli olarak, nizamlı bir şekilde ortaya koymuştur. Söz gelimi Fârâbî için asli olan şey başkanlık mıdır yoksa ilk başkan mıdır? Ancak sisteminde şunu görmekteyiz ki Farabi'nin bir başkan için belirlediği kriterler, içinde bulunulan duruma göre değişiklik gösterebilmektedir. Bu da aslında Fârâbî için asli olan şeyin görelilik olduğunu göstermektedir. Söz gelimi topluma görelilik, toplumdaki insanlara görelilik, o insanların taşıdıkları veya taşımadıkları niteliklere görelilik, örf'e görelilik ve zamanın göreliliği gibi. Tüm bunlara göreli olarak başkanın vasıflarında veya bu vasıfların sayısında ve aranan şartlardaki değişiklikler Fârâbî'nin siyasetindeki göreliliği göstermektedir. Bununla beraber devletlerin Erdemli ve Erdemsiz olarak hatta kendi içinde de cahil, fasık ve delalet şehri gibi ayrımlar aslında tüm bu ayrımların erdeme göreli olduğunu göstermektedir. Zira bir devlet Fârâbî anlayışına göreli olarak hangi erdeme sahipse veya bu erdemlerden yoksunsa ona göre isimlendirilmektedir. Hatta değiştiği veya dönüştüğü takdirde bu sistem içerisinde devletin konumu değişebilmektedir. Bu dönüşümdeki görelilik de erdeme göreli olarak ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi erdeme göreli olarak, Erdemli devlete yaklaşma veya uzaklaşma gibi. Bu durumda Fârâbî'nin siyaset felsefesinde asli olanın görelilik olduğunu söylemek mümkün hale gelmektedir.

2.8. FÂRÂBÎ'DE İZAFET KAVRAMININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Görelilik, biri diğerine kıyasla söylenen iki şey arasında olan nispettir. Bu nispet iki şeyden biri için alınır ve ikinciye kıyasla söylenir. Bu nispet aynıyla ikinci için alınır ve birinciye kıyasla söylenir. Fârâbî bu hususu şöyle açıklar: “İki göreliden (muzaf) her biri, her ikisinde de bulunan ortak bir anlamla diğerine nispet edilir. Mesela iki göreli A ve B olsun. O ortak anlam, A'dan B'ye doğru alındığında (A harfi bu anlamla B'ye nispet

edilir); B'den (A'ya doğru) alındığında ise B harfi bu anlamla A'ya nispet edilir.”¹⁸⁹ Bu ikisinden her birinin, bağlantılı olduğu şeye görelilik türlerinden bir ile görelili olması yönünden, kendine delalet eden bir ismi olmalıdır; örneğin baba ve oğul böyledir.¹⁹⁰ Bu ikisi arasında birbirlerine kıyasla söylenen bir nispet vardır. Baba oğlun babası, oğul babanın oğludur. Bu nispet aynıyla bu ikisinden birinin sıfatı olarak alındığında ‘babalık’ diye, diğerrinin sıfatı olarak alındığında ‘oğulluk’ diye isimlendirilir.¹⁹¹

Göreliliğe konu olan şeyler diğerr üst cinslerin altına giren şeylerdir.¹⁹² Bunlar niceliğin altında olabilirler mesela, altı ve üç gibi. Altı üçün iki katı, üç altının yarısıdır. Bunlar cevherin altında olabilirler. Örneğin köle ve efendi gibi. Göreliler her birinin neliği görelilik türlerinden birine sahip olması bakımından diğerrine kıyasla söylenen iki şeydir.

Görelilerde birincisinin ismi görelilik türlerinden birine sahip olması bakımından ikincisinin isminden ayrılır; örneğin baba ve oğul ile köle ve efendi böyledir. Bazen bu ikisinin ismi tek ve aynı olabilir; örneğin ortak, kardeş böyledir. Bazen ikincisinin ismi ilkinden türemiş olabilir; örneğin ma'lum ilmden türetilmiştir. Bazen nispetin kendisi o ikisinden sıfat kılındığı biri için tek bir isim olur ve iki konunun isimleri, bunlardan her birinin diğerrine o nispet dolayısıyla görelili olması bakımından, nispetin isminden türer; örneğin malik ve memluk böyledir. Bu ikisi o nispetin adı olan mülkten türemiştir. Bazen ikisinden hiçbirinin, kendisine, görelili olması bakımından delalet eden meşhur bir ismi olmaz.

Görelilerin özelliklerine baktığımızda bunlardan birisi, iki göreliden her birinin diğerrine sözde denklikle dönebilmesidir. Örneğin ‘oğul babanın oğludur’ ve ‘baba oğulun babasıdır’ şeklindeki lafızlarımız gibi. Fârâbî bu konuyu şöyle açıklar: “Görelilerin

¹⁸⁹ Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik*, s. 25.

¹⁹⁰ Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik*, s. 186; Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 25-27.

¹⁹¹ Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik*, s. 186-187.

¹⁹² Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 31.

niteliklerinden birisi de tümünün denklik yoluyla birbirlerine dönebilmeleri ve birbirlerine döndürebilmeleridir. Bu dönüşüm tarzı yüklem konuya dönüş tarzından farklıdır. Başka yöndeki dönüş ve dönüşümlerde önceliğe sahip olandan gelir. Şöyle ki buradaki konu taraflardan birinin tekrarı olur. Yüklem ikinciden olur. Döndürüldüğünde yüklem konu olur ve benzer bir tekrar kendi tarafında ona eklenmiştir. Konu ise yüklem olur ve onda tekrarlanma hafzedilmiştir. Örneğin; köle efendinin kölesidir ve efendi kölenin efendisidir. Dolayısıyla ilkinde köle ikincisinde efendi tekrar edilir.”¹⁹³

Görelilerin ikisinin aynı anda var olmaları da görelilerin diğer bir özelliğidir. Köle efendi örneğine baktığımızda onların birlikte olduğunu görürüz. Birisi diğerinden sonra gelmez. Bunlar gerçekte görelî olan her iki şeyle beraberdirler ve bir arada bulunurlar. Yani biri var olduğunda diğeri de var olur ancak biri yoksa diğeri de yok olur. Ancak bazen varlıkta birlikte olma gerçekleşmeyebilir. Şöyle ki bilgi ve duyu hususunda bu durum geçerlidir. Bilginin cevheri malumu yani bilineni gerektirir. Ancak malumun varlığı bilgiye bağlı değildir. Çünkü malum bazen bilgiye bağlı olmadan var olabilir. Duyuda da aynı durum söz konusudur. Duyunun olmaması duyulurun da olmaması anlamına gelmez. Duyulur duyu olmadan da var olabilir.

¹⁹³ Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik*, s. 191.

SONUÇ

Mantık ilmi insanın doğru ve yanlış ayırt etmesini sağlayan, düşünme gücünü doğruya sevk eden ve böylelikle insanı hataya düşmekten koruyan bir ilimdir. Hatta öyle ki filozoflarımızdan Fârâbî mantık için: ‘Dil için dil bilgisinin işlevi ne ise, akıl için de mantığın işlevi odur.’ der. Bu ilim sahip olduğu kurallarla insana doğru ve yanlış bilgiyi ayırt etme bilinci kazandırmayı hedefler.

Mantık ilminin en önemli konularından birisi Kategorilerdir. Kategoriler, var olan şeyler arasında ayırım yapma imkânı veren sınıf, cinstir. Bu bağlamda kategoriler en nihai ve en temel yüklem türüdür. Kategoriler, alemdeki varlıkların ne çeşit bir var olduğunu anlamamıza sağlayan ve onun tanımını yapmamız için bize yardımcı olan mantığın en temel konularından biridir.

Kategorilerden ilk bahseden, bu kavramı ilk ortaya atan kişi Aristoteles’tir. Ona göre kategoriler düşüncenin temeli olan tümel kavramlardır. Aristoteles’e göre nesneler hakkında sonsuz bilgi vardır. İnsan zihni bunları anlamak için tasnif etme yolunu seçer. Bu tasnifle birlikte çeşitli sınıflar oluşur. Bunun sonucunda ise on kategori ortaya çıkar. Bunlar cevher (töz), nitelik (keyfiyet), nicelik (kemiyyet), ilişki (izafet), mekân, zaman, konum (vaz‘, durum), iyelik (mülkiyet), etki (fiil) ve edilgi (infial) başlıklarıyla on kategoriden oluşan bir tablodur. Bu yönüyle kategoriler, varlığın veya bir konuya yüklenen yüklem sınıflarıdır.

İslam filozoflarına baktığımızda onların da kategoriler hususunu izah ettiklerini, eserlerinde işlediklerini hatta aynı isimle müstakil eserler yazdıklarını görmek mümkündür. Fârâbî kategorileri; bir lafzın delalet ettiği ve işaret edilen bu şeylerden birinin nitelendiği her akli anlam olarak tanımlar.

Kategoriler bir şeyi ifade etmemize yarayan en temel sınıflardır. Bu kategorilerden birisi olan İzafet Kategorisi ise varlığı başka nesnelere bağlı olan şeyleri ifade etmemize yardım eder. Aristoteles bu kategoriye şu şekilde açıklar: Göreliliği bütün varlığı, başka nesnelere bağlı olan veya herhangi bir şekilde bir başka şeye taalluk ettiği söylenmiş olanlardan ibaret olan şeylere denilir; söz gelimi en büyük, bütün varlığı başka bir şeye göre söylenmiş olmaktan ibarettir.

Görelilik yalnızca kategorik anlamda değil ontolojik anlamda da filozofların ele aldığı bir konudur. Görecelik/relativizm/izafet olarak da çeşitli isimlerle ifade edilen bu kavram bir x oldusunun/nesnesinin bir y olgusuna/nesnesine göreliliği olarak var olduğu anlamına gelir. Bu görüşe göre kültürlerle göreliliği olarak değerler, epistemolojik sistemler, kavramlar ve ahlak ancak görelidirler. Yani bunların oluştuğu zamana, topluma, kişiye göreliliği olarak var olurlar ve bu bağlamda onların evrensel olduğu iddiası doğru olamaz.

Kindî izafet kategorisini: Her birinin varlığı diğerinin varlığıyla anlaşılan iki şey arasındaki ilişki olarak tanımlamıştır. Kindî bu kavramı aynı zamanda fizik alanında da kullanmış ve zaman, cisim, mekân ve hareketin de göreliliği olduğunu savunmuştur. Ona göre zaman, hareket ve mekân cisime görelidir. Yani cisim varsa eğer zaman, mekân ve hareket vardır. Bununla beraber bu kavramlar kendi içlerinde de görelilik arz ederler. Kindî bu kavramı ilk defa fiziksel anlamda kullanmış ve bununla belki de fizik biliminde kırılma noktası olan izafet teorisinin temellerini atmıştır Kindî'nin bu düşünceleri fizik biliminde devrim yaratan Albert Einstein'ın İzafiyet Teorisini anımsatır. İzafet teorisini ünlü fizikçi Einstein ortaya atmış ve matematiksel olarak formüle etmişse de Kindî'nin bu konudaki görüşlerinin Einstein ile benzerlik göstermesi nazarı dikkatimizden kaçmamıştır. Einstein'a göre zaman, tıpkı Kindî'nin düşünce sisteminde olduğu gibi göreliliği bir varlığa sahiptir. Bu bağlamda zaman ve mekân cisme ve hareketine bağlıdır.

Kindî'nin zaman, hareket ve cisim arasındaki ilişkiyi izahında, aslında bu kavramlar arasındaki görelilik ilişkisini işlediğini görüyoruz. Zaman, hareket ve cisim fizik alem ve bu alemdeki varlıklar için, kozmolojik açıdan en temel kavramlardır. Ve Kindî'ye göre bu kavramlar birbirine görelidirler. Çünkü onların varlığı, birbirlerinin var olmasına bağlıdır. Ve biri olmadığı takdirde diğerleri de olmayacaktır. Cisim varken, cismin sayısı olan zaman ve cismin durumunun değişmesi olan hareketin olmaması imkansızdır.

Fârâbî ise izafet kategorisini: 'Görelilik, biri diğerine kıyasla söylenen iki şey arasında olan nispettir. Bu nispet iki şeyden biri için alınır ve ikinciye kıyasla söylenir.' şeklinde tanımlar. Ona göre kategorilerin bir kısmı, işaret edilen bu şeyin ne olduğunu (mahiyetini), bir kısmı nice olduğunu (niceliğini), bir kısmı nasıl olduğunu (niteliğini), bir kısmı nerede olduğunu, bir kısmı ne zaman olduğunu veya geçmişte olduğunu ya da gelecekte olacağını (zaman), bir kısmı görelilik olduğunu (görelilik), bir kısmı onun konumlandırıldığını ve bir konum olduğunu (konum), bir kısmı onun yüzeyinde onu çevreleyen bir şeyin bulunduğunu (mekan), bir kısmı etkilendiğini ve bir kısmı da etkilediğini bildirir.

Çalışmamıza kaynaklık eden filozoflarımız Kindî ve Fârâbî'nin felsefi sistemleri içerisinde hem İzafet kategorisini hem de izafi kavramlardan yararlanmışlardır. Onların düşüncelerini derinlemesine incelediğimizde izafeti; ontoloji, kozmoloji, fizik, metafizik ve ahlak alanlarında kullandıklarını görmekteyiz. Öyle ki onların felsefi sistemlerinde ortaya koydukları, kendi düşünce sistemlerine görelilik olan düşünceler, onların ne kadar özgün ve orijinal olduklarını kanıtlar niteliktedir.

KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

Aristoteles. *Fizik*. Terc. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

----- *Metafizik*. Terc. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.

----- *Organon*. Terc. Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1963.

Fârâbî. *İdeal Devlet*. Terc. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

----- *Harfler Kitabı*. Terc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

----- *Kategoriler ve Retorik*. Terc. Ali Tekin. İstanbul: Klasik, 2019.

----- *Mantiğa Giriş Risaleleri*. Terc. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

İbn Sînâ. *Metafizik*. Terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

----- *Fizik*. Terc. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

----- *İşaretler ve Tenbihler*. Terc. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

----- *Kategoriler*. Terc. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

----- *Oluş ve Bozuluş*. Terc. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

----- *Sema ve Âlem*. Terc. Harun Kuşlu-Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.

-----, *II. Analitikler*. Terc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi*. Terc. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Kindî. *Felsefi Risaleler*. Terc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2018

-----, “*İlk Felsefe Üzerine*”. *Felsefi Risaleler*. Terc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2018

-----, “*Tarifler Üzerine*”. *Felsefi Risaleler*. Terc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2018

-----, “*Gerçek ve Mecazi Etkin Üzerine*”. *Felsefi Risaleler*. Terc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2018

-----, “*Alemin Sonluluğu Üzerine*”. *Felsefi Risaleler*. Terc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2018

-----, “*Sonsuzluk Üzerine*”. *Felsefi Risaleler*. Terc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2018

-----, “*Allah’ın Birliği ve Alemin Sonluluğu Üzerine*”. *Felsefi Risaleler*. Terc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2018

-----, “*Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*”. *Felsefi Risaleler*. Terc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2018

-----, “*Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine*”. *Felsefi Risaleler*. Terc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2018

-----, “*Cisimsiz Cevherler Üzerine*”. *Felsefi Risaleler*. Terc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2018

-----, “*Nefis Üzerine*”. *Felsefi Risaleler*. Terc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2018

-----, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*. Terc. Mustafa Çağrıcı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015

İkincil Kaynaklar

Adamson, P. ve Taylor, R. (Eds.). *İslam Felsefesine Giriş*. Terc. M.Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayıncılık, 2018.

Adamson, Peter, "al-Kindî ", *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* (Bahar 2020 Baskısı), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/al-tür/>>.

Einstein, Albert. İzafiyet Teorisi. Terc. Gülen Aktaş. İstanbul: Say Yayınları, 2001.

Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

Russell, Bertrand. Rölativitenin ABC'si. Terc. Vahip Erdoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2019.

Cevizci, Ahmet. "Kategoriler," *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma, 1999
-----, *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Çağrı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Dem Yayınları. 2016

Çetinkaya, B. (Ed.). *İslam Felsefesi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.

Emiroğlu, İbrahim. "Mantık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.28, s.18-28
-----, *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2009.

Germann, Nadja, "el-Fârâbî'nin Toplum ve Din Felsefesi", *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* (Bahar 2021 Baskısı), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/al-Fârâbî-soc-rel/>>.

İbnü'n Nedim. El-Fihrist. Terc. Ramazan Şeşen. İstanbul: T.Y.E.K.B. ,2019.

Kaya, Cüneyt. *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

----- . “Makûlât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.27, s.460-461

Menn, Stephen, "al-Fârâbî's Metaphysics", *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* (Kış 2021

Baskısı), Edward N. Zalta (ed.), URL =

<<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/al-Fârâbî-metafizik/>>.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Divan Kitap, 2016.

López-Farjeat, Luis Xavier, "al-Fârâbî's Psychology and Epistemology", *The Stanford*

Encyclopedia of Philosophy (Yaz 2020 Baskısı), Edward N. Zalta (ed.), URL =

<<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/al-Fârâbî-psych/>>.

ÖZET

Merve Demirtaş, "İslam Varlık ve Mantık Düşüncesinde İzafet Anlayışı: Kindî ve Farabi Örneği", Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi, 2022, p.88

Tezimizin amacı, İzafet kavramını kategorik ve ontolojik anlamda İslam filozoflarından Kindî ve Fârâbî'nin felsefi sistemlerindeki konumunun tahlilidir.

Fârâbî'ye göre Görelilik, biri diğerine kıyasla söylenen iki şey arasında olan nispettir. Bu nispet iki şeyden biri için alınır ve ikinciye kıyasla söylenir. Kindî'ye göre ise Kindî'ye göre izafet; her birinin varlığı diğerinin varlığıyla anlaşılan iki şey arasındaki ilişkidir. Kindî izafet kavramını fiziki aleme de uygulamıştır. Buna göre alemdaki zaman, mekân, hareket ve cisim birbirlerine görelidir. Bununla beraber kendi içlerinde de görelidirler. İslam düşünce tarihinde bunu yapan ilk filozof olması hasebiyle dikkatimizi çeken bu konuyu elimizdeki argümanlarla açıklamaya çalıştık.

Tezimiz üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konumuza temel oluşuması için, kategoriler ve izafet kavramlarının daha genel çerçevede izahetmeye çalıştık. Birinci ve ikinci bölümde de filozoflarımızın ilgili düşüncelerini aktardık. Sonuç kısmında da konumuzu toparlayarak tezimize son verdik.

Anahtar kelimeler: Kategoriler, İzafet, Kindî, Fârâbî, İslam Felsefesi

ABSTRACT

**Merve Demirtaş, "The Concept of Relativity in İslamic Logic and Ontology
A Case Study of Al-Kindî and Al-Fârâbî", M.Sc., Supervisor: Prof. Dr. Müfit Selim
SARUHAN, Ankara University, 2022, p.88**

The aim of our thesis is to analyze the position of the concept of relativity in the philosophical systems of the Islamic philosophers Kindi and Fârâbî, in a categorical and ontological sense.

According to Fârâbî, relativity is the ratio between two things, one of which is compared to the other. This proportion is taken for one of two things and is said in comparison to the second. According to Kindî, relativity is the relationship between two things, the existence of each things was understood by the existence of the other. Kindî applied the concept of relativity to the physical realm as well. Accordingly, time, space, motion and object in the world are relative to each other. They are also relative in themselves. We tried to explain this issue, which attracted our attention because he was the first philosopher to do this in the history of Islamic thought, with the arguments we have.

Our thesis consists of three parts. In the introduction, we tried to explain the concepts of categories and relativity in a more general framework to form a basis for our subject. In the first and second sections, we conveyed the thoughts of our philosophers about the subject. In the conclusion part, we concluded our thesis by summarizing our subject.

Keywords: Categories, İzafet, Kindî, Fârâbî, Islamic Philosophy