

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

PROCLUS VE EL-FĀRĀBĪ'DE ÂLEMİN EZELÎLİĞİ

Tezli Yüksek Lisans Tezi

Ravza Nur BAYRAM

ANKARA 2022

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

PROCLUS VE el-FĀRĀBĪ'DE ÂLEMİN EZELÎLİĞİ

Tezli Yüksek Lisans Tezi

Ravza Nur BAYRAM

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. Eyüp ŞAHİN

ANKARA 2022

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

PROCLUS VE el-FĀRĀBĪ'DE ÂLEMİN EZELÎLİĞİ

Tezli Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. Eyüp ŞAHİN

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

Doç. Dr. Eyüp ŞAHİN

Prof. Dr. Fehrullah TERKAN

Dr. Öğr. Üyesi Aykut Alper YILMAZ

Tez Savunma Tarihi: 21.06.2022

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Doç. Dr. Eyüp ŞAHİN danışmanlığında hazırladığım “Proclus ve El-Fārābî’de Âlemin Ezelîliği (Ankara.2022)” adlı yüksek lisans tezimdeki 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: 06.07.2022

Adı-Soyadı:

Ravza Nur BAYRAM

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	VI
KISALTMALAR.....	VIII
GİRİŞ.....	1
I. BÖLÜM	
PROCLUS’UN ÂLEMİN EZELÎLİĞİ ÜZERİNE DELİLLERİ.....	17
1. Delil: Yapıcının Cömertliği	17
2. Delil: Âlem Ezeli Bir Modelin Ezeli Bir Kopyasıdır.....	21
3. Âlem Daima Bilfiil Olan Demiurge’un Etkisiyle Ezeldir.....	25
4. Demiurge’un Etkisi Daimidir.....	28
5. Zaman ve Gök Eşzamanlıdır.....	30
6. İyi Olan Demiurge Âlemi Bozmaz.....	32
7. Âlemin Hareketinin Kaynağı.....	35
8. Bütün Bozuluşa Uğramaz.....	39
9. Bütün İlahidir.....	43
10. Bütünün Unsurları Daima Doğal Yerindedir.....	47
11. Madde-Form İlişkisi.....	50
12. Oluşun Alıcısı Olan Madde Tekbiçimlidir.....	52
13. Âlemin Doğal Hareketi Daireseldir.....	54
14. Madde, Formun İzleri ve Düzen Eşzamanlıdır.....	57
15. Âlemin Paradigması.....	60
16. Demiurge’un İsteği Ezeldir.....	63
17. Oluş-Bozuluş ve Düzen –Düzensizlik.....	66
18. Tekbiçimlilik, Değişmezlik ve Kendiyle Özdeşlik.....	68

II. BÖLÜM

EL-FĀRĀBĪ'DE ÂLEMİN EZELÎLİĞİ.....	72
1. İlk Varlık (<i>el-Mevcûdu 'l-Evvel</i>).....	72
2. İlk Varlık'ın Cömert (<i>Cūd</i>) ve Âdil (<i>'Adl</i>) Olması.....	80
3. İlk Varlık Cevheri Bakımından Bilfiil Akıl'dır.....	84
4. İlk Varlık'ın Fiili Ezelîdir.....	87
5. Âlemdeki İyiliğin Sebebi İlk Varlık'tır.....	90
6. İkinciler (<i>es-Sevānī</i>) ve Onların İlk Varlık'tan Sudûru.....	92
7. Semâvî/Göksel Cisimler ve Onların Dairevî Hareketleri.....	96
8. Maddi/Heyulânî Cisimler ve Faal Aklın (<i>el- 'Aḳlu 'l-Fa 'āl</i>) İşlevi.....	100
9. Madde-Sûret İlişkisi.....	102
SONUÇ.....	104
KAYNAKÇA.....	109
ÖZET.....	112
ABSTRACT.....	113

ÖNSÖZ

Yunan felsefî mirasın, İslâm dünyasına intikal etmeden önce şekil aldığı son yer Yeni-Platoncu felsefedir. Bu nedenle 8. yy'dan 10.yy.'a kadar iki asır boyunca devam eden çeviri hareketiyle İslâm dünyasına intikal eden felsefî miras, çoğunlukla Yeni-Platoncu öğretilerden oluşur. Zira İslâm filozofları çeviri hareketiyle Aristoteles üzerine yazılan şerhlerden, Plotinus ve Proclus gibi Yeni-Platoncular tarafından yazılan müstakil eserlerden de haberdardı. Tüm bunlar dikkate alındığında Yeni-Platoncu felsefenin İslâm felsefesi üzerinde ne ölçüde etkili olduğu, özellikle Türkçe felsefî literatürde henüz yeterince çalışılmamış bir konu olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda Yeni-Platoncu felsefenin İslâm felsefesi üzerindeki etkisine bir örnek teşkil etmesi bakımından tezin konusu Proclus ve El-Fârâbî'de Âlemin Ezelîliği'dir. El-Fârâbî felsefesine dair yapılan çalışmalar arasında onun âlemin ezeliliğine ilişkin görüşlerini Proclus ile mukayese eden, Proclus'tan doğrudan veya dolaylı olarak etkilenip etkilemediğine dair bir çalışma mevcut değildir. Dolayısıyla iki filozof arasında âlemin ezeliliğine dair yapılan bu mukayese, Yeni-Platoncu öğretilerin, özelde el-Fârâbî felsefesi, dolaylı olarak İslâm felsefesi üzerinde nasıl ve ne ölçüde etkili olduğu konusunda alana katkı sağlaması bakımından önemlidir.

Tez, Giriş, Birinci ve İkinci bölüm olmak üzere üç bölümden oluşur. Giriş bölümünde âlemin ezelîliği meselesine dair tarihsel bir arka plan yer alır. Birinci bölüm Proclus'un *On Eternity of The World (Âlemin Ezelîliği Üzerine)* adlı metnindeki âlemin ezeliliğine dair on sekiz delilin açıklamasından oluşur. İkinci bölümde el-Fârâbî'nin âlemin ezelîliğine dair düşüncesini Proclus bağlantısı (benzerlik ve ayrımlar) ile birlikte inceler. Bu bölüm, el-Fârâbî'nin âlemin ezelîliğine dair müstakil bir eseri olmadığı için onun konuya dair düşüncelerini Tanrı-âlem ilişkisinin keyfiyetini izah ettiği metinleri esas alarak açıklar. Sonuç bölümünde ise elde edilen nihai bulgular değerlendirilir.

Tez süreci boyunca yazdıklarımı büyük bir titizlik ve özenle okuyan, motive edici ve geliştirici değerlendirmelerde bulunan danışman hocam Doç. Dr. Eyüp ŞAHİN'e, tezimi vakit ayırıp okuyan ve nihai halinin ortaya çıkmasında katkıda bulunan Prof. Dr. Fehrullah TERKAN'a ve Dr. Öğr. Üyesi Aykut Alper YILMAZ'a teşekkür ederim. Ayrıca tez süreci boyunca yazdıklarımı okumaya zaman ayıran, katkı ve değerlendirmelerde bulunan kıymetli arkadaşım Hilal ALTINDAĞ'a teşekkür ederim. Bunun yanı sıra bu süreçte maddi ve manevi desteklerinden dolayı aileme teşekkür ederim.

Ravza Nur BAYRAM

ANKARA/2022

KISALTMALAR

A.Ü.İ.F: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

A.Ü.İ.F.D.: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

bkz.: Bakınız

c.: Cilt

çev.: Çeviren

ed.: Editör

ing.: İngilizce

İSAM: İslâm Araştırmaları Merkezi

s.: Sayfa

s.s.: Sayfa Sayısı

thk.: Tahkik Eden

Terc.: Tercüme Eden

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

GİRİŞ

Tanrı ve âlem arasındaki ilişkinin keyfiyeti felsefe tarihi boyunca tartışılan bir meseledir. Meselenin kökeninde, mükemmel ve tam olan bir varlıktan kusurlu ve eksik olanın nasıl meydana geldiği sorusu bulunur. Başka bir ifadeyle Bir olandan çokluk nasıl meydana gelmiştir? Âlemin bir başlangıcı var mıdır yoksa o ezeli (*eternal*) midir? Tüm bu sorular, Antik dönemden günümüze kadar cevapları aranan sorulardır. Antik dönem filozoflarından Platon, *Timaeus*'da Zanaatkâr bir Tanrı'nın (*Demiurge*) varlığından söz eder. Demiurge, düzensiz bir şeyi düzenli bir hale getirerek âlemi oluşturur. Dolayısıyla âlem yoktan var olmuş değildir. Aksine Demiurge faaliyetine başladığında düzensiz olarak hareket eden bir şeyin varlığı söz konusudur. Öte yandan Platon âlemin yaratılışa konu olduğunu ve onun varlığa gelen (*come to be*) şeyler sınıfına ait olduğunu söyler. Ona göre âlem, görünür, hissedilir ve maddidir ve bu özelliklere sahip olan her şey algılanabilir (*perceptible*). Algılanabilir olan her şey yaratılışın konusudur.¹ Dolayısıyla Platon âleme bir başlangıç atfeder. Yani âlem zaman içinde bir başlangıca sahiptir. Bununla beraber Platon'a göre zaman, sayıların dizilişinde ezeli bir şekilde ilerleyen, ezeliliğin (*eternity*) bir sûreti/ benzeridir.² Platon ezeliliğin zaman için bir model olduğunu söylese de zaman, süreç ve ardışıklığı içerdiği için modeli gibi ezeli olamaz. Dolayısıyla Platon'un ifadelerinden zamanın yaratılışa konu olduğu ve bir başlangıca sahip olduğu ortaya çıkar. Fakat Platon'un zamanın 'sayıların dizilişinde ezeli bir şekilde ilerleme' tanımı, Platon'un ezeliliğin bir sûreti olması düşüncesinin tamamlayıcısı olabilir. Platon, âlemin zaman içinde bir başlangıca sahip olduğunu söylemekle beraber âlemin varlığının bir sonu olmadığını belirtir.

¹ Platon, *Timaeus and Critias*, çev. Robin Waterfield, Andrew Gregory (Oxford: Oxford University Press, 2008), s. 17; (Eser bundan sonra *Timaeus* şeklinde kısaltılacaktır.)

² Platon, *Timaeus*, s. 25.

Ayrıca âlem meydana gelmeden önce düzensiz halde hareket eden bir şeyin varlığını kabul ederek âlem için zamansız bir temel/öz hazırlar. Dolayısıyla Platon'un âlemin yaratılışa konu olduğuna dair düşüncesi, onun zamansız özünün/hammaddesinin yani düzensiz hareket eden şeyin, düzenli hale getirilmesi demektir. Zaman düzensiz hareket eden şeyin düzenli hale gelmesi meselesinin bir parçasıdır ve bu nedenle o, âlemin varlığıyla eşzamanlıdır. Bu durumda Platon bir yandan âlemin yaratılmış ve bir başlangıcı olduğunu söylerken diğer yandan onun özünün zamansız olduğunu söyleyerek bir anlamda âlemin zamansal olarak bir menşesinin olmadığına işaret eder.³ Platon'un bu meseledeki tutumu alışılmışın dışındadır. Bu nedenle Platon'un *Timaeus*'da âlem hakkında söyledikleriyle gerçekte neyi kastettiği, kendinden sonraki filozoflar tarafından tartışılan bir meseledir. Bu bağlamda Platon'u eleştiren filozoflardan biri Aristoteles'tir.⁴ Aristoteles *Gökyüzü Üzerine*'de (*De Caelo- On the Heavens*) bu meseleyi tartışırken konuya öncekilerin âlem hakkındaki teorilerini eleştirerek başlar. Buna göre bazıları, Platon gibi, âlemin hem oluşa konu olduğunu hem de sonsuz olduğunu iddia eder. Aristoteles'e göre bu iddia çelişkili ve imkânsızdır. Çünkü oluşan her şeyin daima bozuluşa uğradığı görülürken bir başlangıcı olmayan ve daha önce olduğundan başka bir durumda olması olanaksız olan bir şeyin, tüm süre boyunca değişmediği görülür. Dolayısıyla âlemin yaratılmış olduğunu kabul etmek bozuluşa uğradığını kabul etmek olur.⁵ Platon'un bu meseledeki açıklamaları muğlak olduğundan onun konumunu belirlemek zordur. Çünkü *Timaeus*'da, bir yandan Demiurge'un âlemi ve zamanı belirli bir anda yaratmış olmasından söz ederken bir yandan da zamanın ezeliliğin bir sûreti olduğundan ve âlemin sonsuz olduğundan söz eder. Burada Platon'un hem kendi içinde bir çelişkiye düştüğü hem de Aristoteles ile

³ W. Von Leyden, "Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle," *The Philosophical Quarterly* 14:54 (1964), s. 42.

⁴ Michael Chase, "Discussions of the Eternity of the World in Late Antiquity," *ΣΧΟΛΗ* 5:2 (2011), ss. 111-173; ss. 113, 114. (Eser bundan sonra "Discussions of the Eternity of the World" şeklinde kısaltılacaktır.)

⁵ Aristoteles, *On the Heavens*, terc. J. L. Stocks (Forgotten Books, 2007), ss. 18, 19.

karşıt görüşte olduğu görülür. Fakat bazıları *Timaeus*'da âlemin oluşturulduğuna dair söylediklerinin aslında eğitsel amaçlı olduğunu ve gerçekte kastettiği şeyin bundan başka bir şey olduğunu iddia eder. Bunlardan biri Simplicius'tur. Simplicius, kabul ettiği Yeni-Platoncu öğretiyeye göre, Platon ve Aristoteles'in âlemin yaratılmış olup olmadığı meselesinde karşıt görüşlere sahip olmadıklarını iddia eder. Ona göre bu iki filozofun karşıt görüşlere sahip olduğunun düşünülmesi 'oluşturulmuş (*generated*)' kelimesine verdikleri anlamdan kaynaklanır. Aristoteles, 'oluşturulmuş' kelimesini, daha önce var olmayan, ancak daha sonra var olan anlamında kullanırken Platon ise, aksine, varlığı oluşta olan ve varlığını başka bir nedenden alan şey için 'oluşturulmuş' kelimesini kullanır. Simplicius'a göre, Aristoteles Platon'u ilk olarak kelimeye verdiği anlamdan dolayı eleştirir. İkinci olarak ise bu anlamda kullandığı 'oluşturulmuş' ifadesini zamana ve âleme atfettiği için eleştirir. Ancak Simplicius, Platon'un 'oluşturulmuş' kelimesine verdiği gerçek anlamın farklı olduğunu düşünür. Simplicius'a göre Platon bir şeyin oluşturulduğunu söylerken aslında o şeyin varlığının dışsal bir nedene bağlı olduğunu, akledilebilir olmadığını ve eş zamanlı bir bütün olmadığını yani o şeyin oluş (*becoming*) halinde olduğunu kasteder.⁶ Dolayısıyla Platon zamansal olarak sonradan yaratılmış olmayı kastetmez.

Öte yandan âlemin bir başlangıcı olup olmadığı veya onun ezelî olup olmadığına dair tartışma, Antik dönemde Aristoteles ile daha çok ön plana çıkar. Aristoteles âlemin ne oluşa ne de bozuluşa konu olduğunu düşünür. Bu nedenle âlemin varlığının bir sonu ve bir başlangıcı olmadığı gibi, sonsuz zamanı kendi içinde kuşattığı için ezelîdir.⁷ Aristoteles, zaman ve hareketin de âlem gibi ezelî olduğunu düşünür. Çünkü zamanda hangi anı seçersek seçelim bu andan önce daima bir an olacaktır. Aynı şekilde fiziksel uzayda hangi hareketi seçersek seçelim bu hareketten önce daima bir hareket olacaktır. Dolayısıyla Aristoteles'e göre âlem, zaman ve hareket ezelîdir. Aslında Aristoteles

⁶ Chase, "Discussions of the Eternity of the World," ss. 114- 118, 130.

⁷ Aristoteles, *On the Heavens*, ss. 18, 19.

âlem, zaman ve hareketin ezeli olduğunu kanıtlayarak hareketsiz bir İlk Hareket Ettirici'ye (*unmoved Prime Mover*) ulaşmayı amaçlar.⁸ Ona göre âlemin hareket halinde olduğu açıktır. Bu durumda onun hareketi ya kendindendir ya da bir başkası tarafından hareket ettirilir. Hareket eden şey, hareket ettirenin ona etki etmesiyle hareketini gerçekleştirir. Âlem hareket halinde olduğuna göre, onun hareketinin kendinden kaynaklanmadığını söyler. Ardından âlemi hareket ettiren şeyin kendisinin hareket edip etmediğini sorgular. Bu şey ya kendi kendine hareket eder ya bir başkası tarafından hareket ettirilir ya da hareketsizdir. Aristoteles bu iki olasılığı sonsuz bir geriye gidişe (*infinite regress*) ve sonsuz bir nedenler silsilesine yol açtığı için imkânsız görür. Bu nedenle o, âlemin hareketinin hareket etmeyen bir Hareket Ettirici'den meydana geldiğini söyler. Bu bağlamda Aristoteles, hem âlemde bir ilk değişim anını hem de âlemin zamanda bir başlangıcı olduğu düşüncesini tutarsız bulur. Âlemde bir ilk değişim anı hareketsiz Hareket Ettirici'de de bir değişimi gerektirir. Yani o, âlemin hareketine sebep olmamaktan olmaya doğru değişir. Fakat hareketsiz Hareket Ettiricideki değişimin nedeni sorgulandığında mesele tekrar sonsuz bir gerilemeye sebep olur. Dolayısıyla, Aristoteles'e göre, âlemde bir ilk değişim anı olduğunu kabul etmek mantıksızdır. Aynı şekilde âlemin zamanda bir başlangıcı olduğu düşüncesi de tutarsızdır. Çünkü âlemin daha önceden olmadığını ve daha sonra olduğunu iddia edenler, her iki durumda zamanın olduğunu varsayar. Bu durumda hiçbir şey olmadığında bir zaman varsa, onun ölçtüğü değişen bir şey de olmalıdır. Bunun anlamı hiçbir şeyin olmadığı iddia edilen zamanda, bir şeyin var olduğudur. Aristoteles bunu mantıksız bulur. Aristoteles'in hareketsiz Hareket Ettirici'nin değişmezliği ve zamanın değişimle olan ilişkisine dair iki ilkesi sonraki filozofların âlemin ezeliliğine dair temel iki delilidir. Özellikle de Aristoteles'in âlemin hareketi bağlamında fizik kökenli olarak başlattığı tartışmayı, âlemin varlığına veya varlığa ilişkin metafiziğe dayalı bir

⁸ Chase, "Discussions of the Eternity of the World," ss. 117, 118, 124.

tartışmaya dönüştüren Yeni-Platoncu felsefe için.⁹ Simplicius'un, önceden söz edilen Platon ve Aristoteles'e dair açıklamalarından anlaşılacağı üzere, Platon ve Aristoteles felsefesi, sonraki filozoflar tarafından çeşitli açıklama, yorumlama ve uzlaştırma faaliyetine konu olmuş ve çeşitli dönüşümler geçirmiştir. Bu yorumlama ve uzlaştırma faaliyetinin en önemli örneği Yeni-Platoncu felsefedir. Yeni-Platonculuğun felsefi sistemi Platon ve Aristoteles felsefesinin bir arada ele alınarak kurulduğu bir sistemdir. Buna göre Yeni-Platoncu felsefe bir yönüyle Aristotelesçi düşüncenin Platon felsefesine yönelttiği eleştirileri karşısında Platoncu düşüncenin yorumlanıp yeniden inşa edildiği bir felsefeyken, bir yönüyle de Aristoteles felsefesinin Platoncu öğreti kapsamında dönüştürüldüğü bir felsefedir.¹⁰ Yeni-Platoncu felsefe, Aristoteles mantığının etkili olduğu İskenderiye okulu ve Platon metafiziğinin etkili olduğu Atina okulu olmak üzere başlıca iki felsefi okul vasıtasıyla gelişir. Bu okullar, Aristoteles felsefesini, Platon felsefesine bir giriş olarak kabul ettikleri için onların felsefi müfredatı, Aristoteles'e dair okumalar yapılmadan Platon felsefesine geçilemeyen bir müfredattan oluşur. Çünkü Yeni-Platoncu filozoflara göre duyulur dünyayı ve onu açıklayan disiplinleri anlamak için Aristoteles felsefesi güvenilir bir kaynaktır. Platon felsefesi ise akledilir gerçekliği, idealar dünyasını ve İlk İlke'yi anlamak için gerekliydi.¹¹ Platon ve Aristoteles felsefesinin bir arada ele alındığı ve bu iki öğretinin yeniden inşa edildiği Yeni-Platoncu felsefenin kurucusu ise Plotinus'tur. Plotinus, Platoncu öğretiye daha yakın olmakla

⁹ John McGinnis, David C. Reisman, "Introduction," John McGinnis, David C. Reisman (ed.), *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources* (Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007) içinde, ss. xxi- xxiii. (Eser bundan sonra Introduction şeklinde kısaltılacaktır.)

¹⁰ İbrahi Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi," M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Felsefesi:Tarih ve Problemler* (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2019) içinde, s. 51.

¹¹ Chase, "Discussions of the Eternity of the World," s. 118.

beraber Aristotelesçi felsefeyi de dikkate alır.¹² Ayrıca o Platoncu felsefeye olan yakınlığı sebebiyle Platon ile aynı görüşte olmadığı bazı düşünceleri örtbas eder.¹³

Plotinus, âlemin bir başlangıcı olup olmadığına veya ezeli olup olmadığına dair yapılan tartışmanın dışında değildi. Onun Bir (*The One*), Akıl (*Intellect*), Ruh (*Soul*) ve maddi âlem şeklinde inşa ettiği sudûr (*emanation*) sistemi, Yeni-Platoncu felsefenin özünü oluşturur. Plotinus, sudûr sistemini tarif edilemez ve en üstün ilke olan Bir üzerine kurar. Akıl ve Ruh da Bir'den meydana gelen diğer iki hipostazdır. Maddi dünyanın meydana gelme sebebi ise Ruh'tur.¹⁴ Böylece Aristoteles'in âlemdeki hareketin sebebi olan hareketsiz Hareket Ettirici ilkesi, Plotinus'un sudûr sisteminde varlığın kaynağı olan Bir'e dönüşür. Birbiri ardına gelen bu varlık sıralaması bir hiyerarşiye dayanır. Bu hiyerarşiye göre, kendinden sonrakinin varlığına sebep olan varlık, sebep olduğu şeyden daha yetkindir. Aynı şekilde, varlık sıralamasında önce olanın bilfiilliği sonrakine göre fazlayken, bilkuvveliği ise sonrakine göre daha azdır. Bu durumda hiyerarşinin yukarısı daha yetkin ve bilfiilken aşağı doğru bu yetkinlik ve bilfiillik hali giderek azalır.¹⁵ Plotinus'dan önce bazı orta Platoncu filozoflar Platon'un *Timaeus*'da âleme dair söylediklerinden yola çıkarak âlemin zamanda bir başlangıcı olduğunu düşündüler. Buna bağlı olarak Aristoteles'in âlemin ezeli olduğuna dair düşüncesini reddettiler. Fakat Plotinus, varlığın kökenini Bir'e dayandırarak âlemin ezeli olduğu sonucuna varır. Âlem, cisimsiz, tarif edilemez ve düşüncenin ötesinde aşkın bir Bir'den zorunlu olarak sudûr ettiği için onun ezeli olması gerekir. Plotinus'un sudûr sistemiyle birlikte Yeni-Platoncu filozoflar âlemin ezeliği fikrini kabul eder. Bu

¹² Cristina D'ancona, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflâtunculuk," Peter Adamson, Richard C. Taylor (ed.), *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M.Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yayınları, 2018) içinde, s.12.

¹³ Gordon H. Clark, "Plotinus on the Eternity of the World," *The Philosophical Review* 58:2 (1949), s. 137.

¹⁴ Chase, "Discussions of the Eternity of the World," s. 116.

¹⁵ McGinnis, Reisman, "Introduction," ss. xxvi, xxvii.

aynı zamanda Platon'un *Timaeus*'daki ifadelerinin yanlış yorumlandığının ve Platon ve Aristoteles'in âlemin ezeliliği konusunda hemfikir olduğunun da kabulüdür.¹⁶

Geç Antikçağ Atina'sında Platoncu düşüncüyü yorumlayan ve savunan son filozoflardan biri de Proclus'tur. Proclus, Plotinus'tan başlayıp kendisine kadar devam eden Platonist düşüncenin mirasçısıdır ve hocası Syrianus'un ve İamblichus'un benimsediği metafizik düşüncenin mantıksal yapısını izah ederek Yunan felsefesindeki birçok çizgiyi bir araya getirir. Proclus da varlığın basit bir ilke olan Bir'den meydana geldiğini kabul eder. Aynı şekilde Bir'den Akıl, Akıl'dan Ruh ve ondan da fizikî âlemin meydana geldiği hiyerarşik düzeni de kabul eder. Fakat Proclus'un farkı metafizik sisteminde boşlukların bulunmamasıdır. O benimsediği hiyerarşik düzenin mertebelerinde sürekliliği sağlama çabasıdadır. Zira Yeni-Platoncu felsefenin karşılaştığı zorluk, varlıklardan ne kadarının doğrudan Bir'den meydana geldiğidir. Çünkü Bir, aşkın olması sebebiyle, varlık verdiği hiçbir şeye benzemez. Bu durumda O'nun varlıklarla nedensel bir ilişki içinde olmadığı düşünülebilir. Fakat diğer taraftan bir şeyin nedeni, etki ettiği şey ile benzerlik içindedir. Proclus, Bir ve varlık arasındaki nedensel ilişkinin bir yönüyle Bir'in aşkınlığına zarar vereceğini düşünür. Bu nedenle o sisteminde üçlü yapılar kullanarak bu problemi çözmeye çalışır. Buna göre Proclus, Bir'den daha aşağı bir birlik ilkesi yerleştirir. Proclus bu aracı ilkelere Sınır (*Limit*) ve Sınırsız (*Unlimited*) adını verir. Ayrıca o, tek bir ilahi akıldan bahsetmez. Akıl (*intellect*) ile ma'kûl (*intelligible*) arasında ayırım yaparak iki tanrı düzeni olması gerektiğini öne sürer. Fakat Proclus aklî (*intellective*) olan ile ma'kûl olan arasında bir boşluk bırakmak istemediğinden bu ikisinin arasına üçüncü bir tanrısal düzen daha yerleştirir. Böylece iki düzen arasındaki sürekliliği sağlamış olur. Proclus aracı ilkeler sayesinde

¹⁶ Peter Adamson, *Philosophy in The Hellenistic and Roman Worlds* (Oxford: Oxford University Press, 2015), ss. 221, 266. (Eser bundan sonra *The Hellenistic* şeklinde kısaltılacaktır.)

hem Bir'in aşkınlığını hem de onun varlığın kaynağı olma halini yani nedenselliğini korumuş olur. Böylece boşlukları olmayan bir metafizik sistem inşa eder.¹⁷

Proclus'un âlemin ezeliliğiyle ilgili düşüncesi hiyerarşik düzenin mertebelerinde sürekliliği sağlama çabasının bir parçasıdır. Zira Proclus *Âlemin Ezeliliği Üzerine* adlı 18 delilden oluşan müstakil bir çalışmayla âlemin ezelî olduğunu savunur. Proclus'un âlemin ezeliliğine dair 18 deliline, bu delilleri çürütmek isteyen Philoponus sayesinde ulaşılır. Proclus'un delilleri, Platon ve Aristoteles düşüncesinin bir arada kurgulandığı bir yapıya sahiptir. Proclus, Platon'un varlık veren Demiurge ile Aristoteles'in hareketin sebebi olan hareketsiz Hareket Ettirici'sini bir araya getirip yorumlayarak âlemin ezeliliğine dair kendi delillerini şekillendirir. Tanrı ve âlem arasındaki nedensel ilişkiye dair bu iki filozofun farklı düşüncelere sahip olsa da –çünkü Platon varlık veren bir tanrı anlayışına sahipken Aristoteles hareket veren bir tanrı anlayışına sahiptir- Proclus âlemin ezeliliğine dair delillerini bu iki farklı düşünce arasında geçiş yaparak oluşturur. Nihai olarak Proclus için bu iki farklı anlayış âlemin ezelî olduğu şeklindeki aynı sonuca hizmet eder. Bu durum Proclus'un da içinde bulunduğu Yeni-Platonculuğun felsefi yapısını temsil eder.¹⁸

Öte yandan Yeni-Platoncu bir filozof olan Philoponus, Proclus'un *Âlemin Ezeliliği Üzerine* adlı eserine bir reddiye yazmıştır. Philoponus'un Hristiyan inancını benimsemesi onun âlemin ezelî değil yaratılmış olduğu düşüncesini kabul etmesindeki önemli etkenlerden biridir. Zira o Hristiyan inancını haklı çıkarmak adına âlemin sonsuz bir güce sahip olduğu anlayışını reddederek onun bir başlangıcı ve sonu olduğunu iddia eder.¹⁹ Philoponus'un âlemin yaratılmış olduğunu düşünmesindeki bir diğer etken ise Platon'un da âlemin yaratılmışlığına inandığına dair düşüncesidir. Ona

¹⁷ Adamson, *The Hellenistic*, ss. 251-254, 257.

¹⁸ Helen S. Lang, "Perpetuity, Eternity, and Time in Proclus' Cosmos," *Phronesis* 50:2 (2005), ss. 150-153.

¹⁹ Richard Sorabji, "Infinite Power Impressed: the Transformation of Aristotle's Physics and Theology," Richard Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed* (Ithaca: Cornell University Press, 1990) içinde, s. 185.

göre âlem ezeli değildir ve Platon da bu şekilde düşünür. Philoponus, Proclus'a yazdığı reddiyeyle bir taraftan kendinden önceki Yeni-Platoncu öğretinin hiçbir şeyin yoktan var olmadığı düşüncesini eleştirerek Tanrı'nın yoktan bir şey yaratabileceğini öne sürerken bir taraftan da yine Yeni-Platoncu öğretinin Platon ve Aristoteles felsefesinin uyum içinde olduğuna dair iddialarını sorgular. Zira Proclus'un âlemin ezeliliğine dair delilleri Platon ve Aristoteles düşüncesinin bir arada sunulmuş bir halini oluşturur. Dolayısıyla Philoponus bir yönüyle de âlemin ezeliliğine dair Aristoteles'e reddiye yazmış olur. Philoponus Aristoteles'i *Fizik* ve *Gökler Üzerine* adlı metinleri üzerinden eleştirir. Philoponus'un âlemin ezeli olmadığı iddiası için basit fakat etkili bir delili vardır. Buna göre âlem denildiği gibi ezeli olsaydı, şimdiki âna nasıl ulaşılacaktır? Çünkü sonsuz bir zamanı kat etmenin bir sonu olmayacağından şimdiki âna ulaşmak imkânsız olacaktır. Nihai olarak Philoponus'un Yeni-Platoncuların benimsediği görüşün aksine, temelde iddia ettiği şey, Tanrı'nın âlemi zorunlu olarak var ettiği değil, kendi özgür iradesiyle yarattığıdır. Âlemin ezeli olup olmadığı veya yaratılıp yaratılmadığıyla ilgili tartışma ilerleyen dönemlerde de devam eder ve İslam dünyasındaki filozofların da tartıştığı bir mesele haline gelir. Bazı İslam filozofları Philoponus'a hak verirken bazıları da âlemin ezeliliği düşüncesini benimser.²⁰

529 yılında İmparator Justinian'ın Atina okulunu kapatması üzerine burada bulunan Damascius ve öğrencisi Simplicius'un da aralarında olduğu yedi felsefe hocası Sasani Şahı I. Hüsrev'in sarayına gider.²¹ Böylece Yunan felsefesi İskenderiye dışında Antakya, Edessa, Urfa, Nusaybin, Harran ve Cündişapur gibi farklı merkezlere taşınmış olur. Buradaki bilginler, Grekçe metinleri Süryaniceye tercüme eder.²² Süryaniceden veya Yunancadan Arapçaya çeviri faaliyeti ise Abbâsîler döneminde sekizinci

²⁰ Adamson, *The Hellenistic*, ss. 266- 271.

²¹ F. E. Peters, "The Greek and Syriac background," Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London and New York: Routledge Taylor&Francis Group, 2007) içinde, s. 44.

²² Majid Fakhry, *Islamic Philosophy Theology and Mysticism; A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 1997), s. 7. (Eser bundan sonra *Islamic Philosophy Theology and Mysticism* şeklinde kısaltılacaktır.)

yüzyıldan onuncu yüzyıla kadar iki asır boyunca devam eder. Bu faaliyetin başlamasında Emevî döneminin sonuna kadar süren ilk Arap fetihleri ve Abbasî devrimi etkilidir.²³

Çeviri faaliyetinin üç aşamadan oluştuğu söylenebilir. İlk aşama İbn Muḳaffa' ve el-Kindî halkasından oluşur. Halife el-Me'mûn döneminde başlayan ikinci aşama Huneyn ibn. İshâk ve oğlu İshâk ibn Huneyn ile birlikte en üst seviyeye ulaşır. Üçüncü aşama ise Ebû Bişr Mettâ ve Yahyâ b. 'Adî gibi isimlerin önceki metinlerin yeniden incelenmesini ve okulların basımlarını oluşturur. Çeviri hareketiyle birlikte Yunan felsefî geleneğinin büyük bir kısmı Arapçaya çevrildi. Aristoteles ve Platon'un eserleriyle birlikte onların açıklamasını ve yorumlamasını yapan Yeni-Platoncu eserler de çeviri hareketinin bir parçasıydı.²⁴ Öte yandan çevirisi yapılan eserlerin atfedildiği filozoflar konusunda bazı hatalar söz konusuydu. Örneğin Arapça *el-Hayru'l-Mahḍ* (*Saf İyi*) olarak bilinen ve Aristoteles'e atfedilen metin aslında Proclus'un *Teolojinin Unsurları* adlı eserinin otuz iki önermesinden oluşan bir derlemedir. Aynı şekilde Plotinus'un *Enneadlar*'ının son üç kitabı (IV.-V.-VI.) Arapça *Usûlûcyâ Aristûtâlîs* adıyla şerh edilerek Aristoteles'e atfedilir. Aristoteles'e ait olduğu düşünülen bu iki eser İslâm felsefesindeki Yeni-Platonculuğun temellerini oluşturur. Zira el-Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının sudûr sistemine dayalı bir felsefî düşünce geliştirmesinde bu iki eserin etkisi vardır.²⁵ Fakat bu iki filozofun sudûrcu bir görüş benimsemelerinin tek dayanağı sahte-Aristocu eserler değildir. Sahte-Aristocu eserler olmasa dahi onların sudûr sistemine dayalı bir felsefî anlayışı benimsemiş olmaları mümkündür.²⁶ Yeni-Platoncu felsefedeki Bir'in mutlak aşkınlığı fikri ve daha yüce bir âlemdeki ruh için ayrılan mutlu son anlayışı İslam felsefesinin henüz ilk dönemlerinde Yeni-Platoncu

²³ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), s.23.

²⁴ McGinnis, Reisman, *Classical*, ss. xviii, xix.

²⁵ Fakhry, *Islamic Philosophy Theology and Mysticism*, ss.8, 9.

²⁶ Eyüp Şahin, "Aristoteles Felsefesinin Aktarımında Sahte-Aristocu Eserlerin Rolü: Usûlûcyâ Aristûtâlîs ve el-Hayru'l-Mahz Üzerinden Bir Analiz," *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 30:1 (2019), ss. 24-33.

anlayışı benimsemesindeki önemli faktörlerdir.²⁷ El-Kindî, Platon ve Aristoteles'in yanı sıra bu iki filozofun düşüncelerinin bir sentezi olan Yeni-Platonculuğun İslam felsefesindeki tanıtımını yapan ilk filozof olarak adlandırılabilir.²⁸ Onun metafizik sistemi Yeni-Platoncu Aristoteles anlayışı üzerine kuruludur. Plotinus'un ve Yeni-Platoncu geleneğin İlk Neden fikrini kabul eden el-Kindî, Yeni-Platonculukta olduğu gibi İlk Neden'in her şeyin üstünde ve ötesinde olduğunu düşünür.²⁹ Fakat el-Kindî âlemin ezeliliği meselesinde Yunan felsefi gelenekten ayrılır. İlk Neden'in var olan her şeyin kaynağı olmasını sudûr teorisiyle değil daha sonra kelâm geleneğinde de kullanılan hudûs delili ile açıklar. Dolayısıyla âlemin zamansal bir başlangıcı ve sonu olmalıdır.³⁰ El-Kindî'nin âlemin yaratılmış olduğuna dair delillerde, Aristoteles'e ve Proclus'a bu konuda reddiye yazan Philoponus geleneğini takip ettiği söylenebilir.³¹ Zira Proclus'un âlemin ezeliliğiyle ilgili delilleri Philoponus'un Proclus'a yazdığı reddiye vasıtasıyla İslam dünyasına ulaşır. Zira eş-Şehristânî'nin, Philoponus'un reddiyesine yer vererek, Proclus'un İslam dünyasındaki etkilerini anlatan bir eser yazdığına dair söyledikleri bunu doğrular. Dolayısıyla İslâm filozofları âlemin ezeliliğiyle ilgili Yunan felsefesinde yapılan tartışmalardan haberdardır.³²

Yeni-Platoncu felsefenin İslâm felsefesindeki sistem kurucusu olan el-Fârâbî, el-Kindî'nin aksine metafizik sistemini Plotinus'un inşa ettiği ve Proclus'un boşluklarını kapatarak daha sistematik hale getirdiği sudûr teorisi üzerine kurar. El-Fârâbî'nin İlk Varlık (*el-Mevcûdu'l-Evvel*) olarak adlandırdığı Tanrı, Yeni-Platoncu gelenekte olduğu gibi kozmik düzenin en başında yer alır. Fakat onun Tanrısı aynı zamanda Aristoteles'in

²⁷ Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, s. 3.

²⁸ Peter Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü," Peter Adamson, Richard C. Taylor (ed), *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M.Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2018) içinde, s. 36.

²⁹ Richard Walzer, *Greek Into Arabic Essays on Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1962), ss. 14.

³⁰ Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, s. 25.

³¹ Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü," s. 38.

³² Cemalettin Erdemci, "Proclus'un Âlemin Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5: 9 (2006/1), s. 155.

kendi kendini düşünen ve böylece hem akıl hem 'âkıl hem de ma'kûl olan hareketsiz Hareket Ettiricisi ile de aynıdır. Varlıklar, İlk Varlık'tan feyz yoluyla hiyerarşik bir düzen içerisinde meydana gelir. İlk Varlık'tan feyz yoluyla akıllar, ruhlar ve oluş-bozuluş âlemi olarak bilinen fiziki âlem ardışık bir düzen içinde var olur. Fiziki âlemin meydana gelmesiyle de feyz süreci tamamlanmış olur.³³ El-Fārābî'nin metafizik veya kozmolojik sistemi Aristotelesçi sebeplilik metafiziği ve Plotinusçu sudûr teorisinin bir sentezi olmasının yanı sıra Batlamyusçu astronominin gezegen düzeninin de teoriye dahil edildiği bir sistemdir. İlk iki anlayışın sentezi Yeni-Platonculuğun felsefî anlayışında da görülür. Fakat Batlamyus astronomisinin bu senteze dahil edilmesi ilk kez el-Fārābî tarafından gerçekleştirilir.³⁴

Öte yandan kökeni Yeni-Platoncu felsefe olan sudûr teorisi, Bir'in sürekli yaratması düşüncesini içerirken, O'nun nedenselliğe dayalı fiilin zamansal bir yaratılış olarak anlaşılmasını imkansız görür. Bu nedenle Bir, ezelî bir şekilde yaratır ve Bir'in, var ettiği şeylere göre önceliği zaman bakımından değil, ontolojik bakımdandır. El-Fārābî'nin metafizik sistemini sudûr teorisi üzerine inşa ettiği dikkate alındığında o da sudûra dayalı sürekli yaratma düşüncesini benimser. El-Fārābî'nin *Tahsîlus-Se'ādeh*, *Fuṣūl Munteze'ah*, *es-Siyāsetu'l-Medeniye*, *Kitāb Mebādī' Ārā' Ehli'l-Medīneti'l-Fāḍileh* ve *Risāleh fī'l-'Akl* gibi eserlerinin çoğunda sudûrcu anlayışın mevcut olduğu ve bu bağlamda onun sürekli yaratılış fikrini kabul ettiği görülür. Kısaca ifade etmek gerekirse, el-Fārābî'nin İlk Varlık'tan ikincilerin (*es-Sevānī*), onlardan da semâvî cisimlerin ve semâvî cisimlerin hareketinden de fiziki âlemin meydana gelmesi şeklinde gerçekleşen varlık düzeni, el-Fārābî'yi bir bütün olarak âlemin ezelî bir şekilde yaratıldığı ve âlemin ezelî olduğu sonucuna ulaştırır. El-Fārābî'nin bu sonuca ulaşmasındaki etken, İlk Varlık'ı varlıkların hem nihai hem de etkin nedeni olarak

³³ Majid Fakhry, *Great Islamic Thinkers: Al- Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism* (Oxford: Oneworld Publication, 2002), ss. 1-3.

³⁴ Peter Adamson, "Fārābî ve Felsefe Müfredatı," Peter Adamson, Richard C. Taylor (ed.), *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M.Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2018) içinde, s. 64.

tanımlamasıdır. İlk Varlık ile diğer varlıklar arasındaki etkin nedensellik ilişkisi diğer varlıkların zorunlu olarak İlk'e bağlanmasını gerektirir. Diğer varlıkları İlk'e bağlayan bu zorunlu ilişkinin bir gereği olarak onlar ezelden beri var olur. Fakat varlıkların ezeli olması onların İlk'in zorunlu varlığı gibi bir varlığa sahip olması anlamında değildir. Onların ezeliği, İlk'in nedensel faaliyetinin bir sonucu olarak O'nunla eş zamanlı bir ilişki içinde olmaları bakımındandır. Ayrıca maddi bir varlığa sahip olan ay altı âlemin ezeliğin ve sürekliliğin bir parçası olmasındaki sebep göksel kürelerin hareketi ve ay altı âleme form veren Faal Aklın biçimsel fiilidir.³⁵ Nihai olarak el-Fārābî'nin İlk'in ezeli bir şekilde yarattığı düşüncesi, Yeni-Platoncu felsefenin sudûrcu anlayışından kaynaklanır. El-Fārābî, Aristoteles'in âlemdeki hareketin nihai nedeni olarak kabul ettiği Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'sini kendi metafizik sistemine dahil etse de Aristoteles'in nihai neden düşüncesinin tek başına yetersiz olduğunu farkındadır. Bu problemi aşmak adına kendi dönemine intikal eden farklı felsefî öğretileri gündemine alır. Buna göre varlıkların meydana gelişini nihai bir nedenin yanı sıra etkin bir nedene de dayandıran Yeni-Platoncu felsefe, el-Fārābî'nin aradığı çözümdür. Zira Aristoteles'in hareketsiz Hareket Ettirici'si yalnızca hareket verici bir ilkeyken Yeni-Platoncu felsefenin Bir'i varlık verici bir ilke olarak varlığın bizatihi sebebidir. El-Fārābî'nin bu çözüme ulaşmasında daha önce söz edildiği üzere İslam felsefesine intikal eden sahte-Aristotelesçi eserlerin etkili olduğu söylenebilir. *Enneadlar* sudûr teorisinin temelini oluştururken *Teolojinin Unsurları* Proclus tarafından sudûrdaki boşlukların kapatılarak daha sistematik hale getirildiği bir eserdir. Dolayısıyla el-Fārābî'nin İlk'in yaratması ve varlığın O'ndan nasıl meydana geldiği gibi meselelerde Plotinus ve Proclus gibi Yeni-Platoncu filozofların öğretilerinden faydalandığı söylenebilir.

³⁵ Cristina Cerami, "The Eternity of the World," Richard C. Taylor, Luis Xavier López-Farjeat (ed.), *The Routledge Companion to Islamic Philosophy* (London&New York: Routledge Taylor&Francis Group, 2016) içinde, s. 145.

Bu bağlamda tezin konusu, el-Fārābī'nin âlemin ezelîliği meselesinde Yeni-Platoncu filozofların düşüncesinden ne ölçüde faydalandığına bir örnek teşkil etmesi açısından Proclus ve el-Fārābī'de âlemin ezelîliği meselesidir. Metafizik sistemi Yeni-Platoncu felsefeye dayanan Proclus ve el-Fārābī'nin âlemin ezelîliği meselesindeki görüşlerini dikkate alınarak, Tanrı-âlem ilişkisinin keyfiyeti özelinde el-Fārābī'ye intikal eden felsefi geleneğin onun âlemin ezelîliği meselesinde Proclus ile ne ölçüde benzeştiği, ondan hangi noktalarda ayrıldığı ve meseleye varsa hangi bakımdan ekleme ve çıkartma yaptığının tespit edilmesi tezin amacını oluşturmaktadır.

Yunan felsefi mirasın, İslâm dünyasına intikal etmeden önce son şekil aldığı yer Yeni-Platoncu felsefedir. Bu nedenle İslâm dünyasına intikal eden felsefi miras çoğunlukla Yeni-Platoncu öğretilerden oluşur. Ancak Yeni-Platoncu felsefenin, İslâm felsefesi üzerindeki etkileri Türkçe felsefi literatürde henüz yeterince çalışılmamış bir konu olarak karşımıza çıkar. Yine el-Fārābī felsefesine dair yapılan çalışmalar arasında onun âlemin ezelîliğine ilişkin görüşlerini Proclus ile mukayese eden, Proclus'tan doğrudan veya dolaylı olarak etkilenip etkilemediğine dair bir çalışma mevcut değildir. Dolayısıyla iki filozof arasında âlemin ezelîliğine dair yapılan bu mukayese, Yeni-Platoncu öğretilerin, özelde el-Fārābī felsefesi, dolaylı olarak İslâm felsefesi üzerinde nasıl ve ne ölçüde etkili olduğu konusunda alana katkı sağlaması bakımından önemlidir. Ayrıca Proclus'un Yeni-Platoncu felsefedeki boşlukları dolduran ve onu sistematik hale getiren kişi olması, el-Fārābī'nin ise Yeni-Platoncu sudûr teorisinin İslâm felsefesindeki ilk temsilcisi olması tezin önemini artıran bir diğer konudur. Öte yandan literatürde Proclus ve İbn Sînâ'da âlemin ezelîliğiyle ilgi argümanların değerlendirildiği bir çalışma bulunmaktadır.³⁶ Fakat İbn Sînâ'nın, el-Fārābī'nin halefi olduğu ve metafizik sistemini el-Fārābī'nin sudûrcu şeması üzerine inşa ettiği dikkate alınırsa, İbn Sînâ'dan

³⁶ Zeynep Nur Ünügür, "Proclus ve İbn Sînâ'da Âlemin Ezelîliğiyle İlgili Argümanların Değerlendirilmesi" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2019).

önce el-Fārābī ve Proclus arasında âlemin ezeliliğine dair mukayeseli bir çalışma yapmak felsefî çizginin takibi açısından daha önemli olarak görülebilir. Dolayısıyla tez, el-Fārābī'nin âlemin ezeliliğine dair düşüncesinin İslâm felsefesindeki etkilerinin tespit edilmesi bakımından da önem arz etmektedir.

Birinci bölüm Proclus'un *On Eternity of The World (Âlemin Ezeliliği Üzerine)* adlı metnindeki âlemin ezeliliğine dair on sekiz delilin açıklamasından oluşur. İlk delil, Yapıcı'nın cömertliğiyle başlar ve O'nun tek biçimli, değişmez ve kendiyle özdeş olması deliliyle biter. Bazı deliller Platon ve Aristoteles kökenli olup bu ikisinin sentezi olan deliller de mevcuttur. Bu çalışmada metnin Helen S. Lang ve A. D. Macro tarafından Yunanca metinden yapılan İngilizce çevrisini esas aldım. İlaveten metnin sonunda yer alan çevirmenin delillere ilişkin açıklayıcı notlarından da faydalandım. Ayrıca delillerin daha açıklayıcı olması adına Proclus'un başta *Teolojinin Unsurları (The Elements of Theology)* olmak üzere *Platon Şerhleri (Commentary on Plato's Timaeus)*, *Platon Teolojisi (The Six Books of Proclus)* gibi eserlerine de müracaat ettim. Özellikle *Teolojinin Unsurları* Proclus metafiziğinin sistematik bir şekilde izahını içerdiğinden, Bir ve âlem arasındaki ilişkiyi ve dolayısıyla âlemin ezeliliğine dair delilleri anlamak için oldukça önemli bir metindir. Bununla birlikte, yeri geldikçe Platon'un *Timaeus* ve Aristoteles'in *Gökler Üzerine* adlı metinlerine de başvurdum.

İkinci bölümde, el-Fārābī'nin âlemin ezeliliğine dair düşüncesini Proclus bağlantısı (benzerlik ve ayrımlar) ile birlikte incelemeye çalıştım. El-Fārābī'nin âlemin ezeliliğine dair müstakil bir eseri olmadığı için onun konuya dair düşüncelerini Tanrı-âlem ilişkisinin keyfiyetini izah ettiği metinleri esas alarak açıkladım. Metinlerin izin verdiği ölçüde el-Fārābī'nin âlemin ezeliliğine dair düşüncelerini tespit etmeye çalıştım. Dolayısıyla el-Fārābī'nin âlemin ezeliliği bağlamında Proclus ile mukayesesini doğrudan bir delil mukayesesi şeklinde gerçekleştirmedim. El-Fārābī'nin âlemin ezeliliğine dair düşüncelerini ise *el-Medīneti'l-Fāḍileh* ve *es-Siyāsetu'l-Medeniyyeh* adlı

iki eseri esas alarak inceledim. Çünkü bu iki eser el-Fārābī'nin sudûr teorisine dayalı olarak Tanrı'dan âlemin nasıl meydana geldiği üzerine sistemli bir izahı içerir. Dolayısıyla Tanrı'nın âlemi ezeli bir şekilde yaratıp yaratmadığına dair veya âlemin zaman içinde bir başlangıcı olup olmadığına dair çıkarımları bu iki metin üzerinden okumayı seçtim. *El-Medîneti'l-Fâdıleh*, *es-Siyâsetu'l-Medeniyyeh* ve *İhşâ'u'l-'Ulûm* gibi eserlerde Türkçe tercümelerden de yararlandım. Türkçe tercümeleri daha ziyade Arapça metinlerin kontrolünde kullandım. Bunun yanı sıra el-Fārābī'nin *Risāleh fî'l-'Akl*'ı, *Fuṣūlu'l-Medenî* gibi eserlerine de müracaat ettim. *Risāleh fî'l-'Akl*'ı sudûr sisteminde on birinci varlığa denk gelen ve ay üstü âlem ile ay altı âlem arasındaki bağlantı noktası olan Faal Aklın faaliyetini izah etmek için başvurdum. Maddeden oluşan ay altı âlemin ezeli yaratmanın bir parçası olması bakımından Fa'al Akılın bu iki âlem arasındaki faaliyetini belirlemek önemlidir. *Fuṣūlu'l-Medenî* ise el-Fārābī'nin çeşitli konuları kısa pasajlar şeklinde açıkladığı bir metindir. El-Fārābī'nin âlemin ezeliğini destekleyeceğini düşündüğüm İlk'in fiilinin daimî olması ve âlemdeki iyiliğin sebebinin İlk olması gibi konularda bu metindeki pasajlara başvurdum.

I. BÖLÜM

PROCLUS'UN ÂLEMİN EZELİLİĞİ ÜZERİNE DELİLLERİ

1. Delil:

Yapıcının Cömertliği

Proclus'un âlemin ezeliliğine dair birinci delilinin Grekçe aslı kayıptır. Bu nedenle diğer on yedi delilin Grekçe aslı mevcut olsa da birinci delilin yalnızca Arapça çevirisi mevcuttur.³⁷ Dolayısıyla Proclus'un birinci deliline dair bilgilerimiz, İshāk b. Huneyn'in Arapça çevirisine dayanır. İshāk b. Huneyn'in çevirdiği birinci delilde, diğer delillerde mevcut olmayan Yaratıcı (*el-bāri'* -*el-hālik*), ebedî (*ebedî*) ve *cûd* (cömertlik) olmak üzere üç terim mevcuttur. İshāk b. Huneyn'in, bu terimlerin ilki olan Yaratıcı terimini, âlemin sebebi için kullanır. Fakat Proclus, diğer on yedi delilde âlemin sebebi olarak Yapıcı (*maker*) terimini kullanılır. İshāk b. Huneyn'in birinci delilde Yaratıcı terimini kullanma sebebine dair herhangi bir açıklaması mevcut değildir. Bu durumda bu kullanım İshāk b. Huneyn'in yaptığı Arapça çeviriden kaynaklı bir durum olabilir. Dolayısıyla birinci delilin İngilizce tercümesini yapan Helen S. Lang ve A. D. Macro'nun konuya dair açıklamalarının³⁸ yanı sıra, Yaratıcı teriminin, âlemin ezelî

³⁷ Proclus'un, *On The Eternity of The World* metni ikinci delille başlar. Grekçe aslı günümüze ulaşmayan birinci delil, İshāk b. Huneyn'in Arapça çevirisiyle metnin sonunda yer almaktadır. Proclus, *On The Eternity of the World (De Aeternitate Mundi)*, çev. Helen S. Lang, A. D. Macro (Berkeley: University of California Press, 2001). (Eser bundan sonra *On the Eternity* şeklinde kısaltılacaktır.)

³⁸ Birinci delilin İngilizce çevirisini yapan Helen S. Lang ve A. D. Macro'nun meseleye dair getirdikleri açıklama şöyledir: “*el-bāri'*”, anlamı “yaratmak, yoktan yaratmak” olan *bere'*e fiilinden türemiştir ve yalnızca Tanrı için kullanılır. Fakat *el-bāri'* teriminin Grekçe karşılığının ne olduğu belirsizdir. Grekçe ‘δημιουργός’ teriminin Arapça’daki en yaygın karşılığı *hālik* kelimesidir. *hālik* teriminin fiil hali olan *haleka*, yaratmak (*to create*), yapmak (*make*) veya meydana getirmek (*originate*) anlamlarına gelir. Dolayısıyla *hālik* terimi çoğunlukla Yaratıcı (*creator*) olarak tercüme edilse de biz anlam açısından Arapçanın da desteklediği Yapıcı kelimesini seçtik. Çünkü Yapıcı kelimesi, Grekçe ‘δημιουργός’ terimiyle anlam açısından daha benzerdir.” Proclus, *On the Eternity*, ss.160-162.

olduğuna değil, sonradan yaratılmış olduğuna delalet ettiği dikkate alındığında, birinci delilde Yaratıcı teriminden ziyade Yapıcı teriminin kullanılması daha uygundur.

Birinci delilde diğer on yedi delilde mevcut olmayan ikinci bir terim ise ebedî terimidir. İřhāk b. Huneyn'in bu terimi âlem ve Yapıcı için kullandığını görürüz. O, birinci delilde, âlem için yalnızca bir kez ezelî (*ezelî*) terimini kullanırken delilin devamında hem âlem hem de Yapıcı için ebedî terimini kullanır. Burada karşılaştığımız mesele, İřhāk b. Huneyn'in Yapıcı ve âlem için neden ebedî terimini kullandığıdır. Çünkü Proclus'un diğer on yedi delilde, Yapıcı ve âlem için ebedî değil, ezelî terimini kullandığını görürüz. Birinci delilde karşılaştığımız bu farklı kullanımın sebebi, İřhāk b. Huneyn'in, ebedî ve ezelî terimleri arasında bir ayrım yapıyor olması olabilir. Ya da sebep, onun ebedî ve ezelî terimleri arasında hiçbir ayrım yapmaksızın bu terimleri birbirinin yerine kullanıyor olması olabilir. Fakat İřhāk b. Huneyn'in bu iki terim arasında ayrım yapıp yapmadığına dair herhangi bir açıklaması yoktur. Bu nedenle, birinci delilde ebedî ve ezelî terimlerinin birlikte geçtiği yere bakmak, ayrımla ilgili bir bilgi verebilir. Buna göre İřhāk b. Huneyn'in birinci delilde âlem için önce ebedî, sonra ezelî ve delilin geri kalan kısmında tekrar ebedî terimini kullanır. İřhāk b. Huneyn'in âlem için hem ebedî hem de ezelî terimlerini, birbirini takip eden cümlelerde, ardı ardına kullanması, onun iki terimi birbirinin yerine kullandığını gösterir. Zira pasajda ardı ardına gelen cümleler arasında herhangi bir konu veya bağlam değişikliği bulunmadığı gibi sonraki cümle, bir öncekini açıklar. Buradan hareketle, İřhāk b. Huneyn'in bu iki terim arasında bir ayrım yapmadığı söylenebilir.³⁹ Dolayısıyla birinci delilde her ne kadar ebedî terimi kullanılsa da bununla aynı zamanda ezelî terimi kastedilir.

³⁹ Konuyla ilgili olarak Helen S. Lang ve A. D. Macro, Arap filozofların ebedî ve ezelî terimleri arasında anlam itibariyle bir fark gözettiğini söyler. Lang ve Macro'ya göre Arap filozoflar için ebedî terimi, "sonu olmayan (*without ending*)," ezelî terimi ise, "başlangıcı olmayan (*without beginning*)" anlamına gelir. Fakat Lang ve Macro, birinci delilin çevirisini yapan İřhāk b. Huneyn'in, ebedî ve ezelî terimleri arasında bir ayrım yapmadığını belirtir. Proclus, *On the Eternity*, s.159.

İshāk b. Huneyn'in birinci delilde kullandığı fakat Proclus'un diğer on yedi delilinde bulunmayan üçüncü terim ise, *cûd* (*goodness*⁴⁰) terimidir. Öte yandan Proclus, âlemin ezelîliğine dair altıncı delilinde, Yapıcı için iyi (*good*) terimini kullanır. İlk delilin aslı mevcut olmadığı için *cûd* teriminin Grekçesi belirsizdir. Bu nedenle birinci delilde geçen *cûd* terimiyle, altıncı delilde geçen iyi teriminin aynı şey olup olmadığına dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Fakat bu iki terimin kullanıldığı bağlama baktığımızda, her iki terimin de Yapıcı için kullanıldığı görürüz. Birinci delilde Yapıcı'ya atfedilen *cûd* terimi, âlemin ezelî olarak üretilmesinin sebebiyken, altıncı delilde Yapıcı'ya atfedilen iyi terimi, âlemin bozulmayışının, dolayısıyla ezelî olarak varlığını sürdürebilmesinin sebebidir. Bağlam dikkate alındığında, bu iki terimin anlam itibariyle birbirine paralel oldukları söylenebilir.⁴¹

Proclus, birinci delilinde âlemin ezelîliğini⁴² Yapıcı'nın cömertliği ile ispat eder. Zira O, âlemin, ezelîliğini Yapıcı'nın cömertliğinden aldığını iddia eder. Bu iddianın mantıksal kurgusuna göre Yapıcı, daima cömerttir. O, daimî cömertliğinin bir gereği olarak fiilini (*make*)⁴³ gerçekleştirir ve O'nun fiili ezelîdir. Âlem ise Yapıcı'nın ezelî fiilinin bir sonucu olarak ezelîdir. Bu durumda âlemin ezelî oluşu, Yapıcı'nın ezelî bir şekilde fiilini gerçekleştirmesine bağlıyken, Yapıcı'nın ezelî fiili ise, O'nun daimî cömertliğine bağlıdır.⁴⁴ Dolayısıyla Proclus, âlemin ezelî oluşu ve Yapıcı'nın cömertliği arasındaki bağlantıyı, Yapıcı'nın fiilinin ezelî olmasıyla kurar. Proclus'un bu iddiasının, birbirini destekleyen iki aşamalı bir yapısının olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki,

⁴⁰ Helen S. Lang ve A. D. Macro, *cûd* teriminin literal olarak *generosity* şeklinde tercüme edildiğini fakat *cûd* teriminin Grekçe karşılığıyla olan bağlantısını göz önüne alarak *goodness* şeklinde tercüme ettiklerini belirtirler. Proclus, *On the Eternity* (içinde), s.160.

⁴¹ Lang ve Macro'nun *cûd* terimiyle ilgili görüşleri, terimin Proclus'un Arapça'ya çevrilen delillerinden yalnızca birincisinde geçtiği ve Grekçe karşılığının belirsiz olduğu yönündedir. Fakat onlar, Platon'un *Timaeus*'unda geçen 'ἀγαθότης' terimin tanım itibariyle, Arapça, *cûd* ifadesine karşılık geldiğini ve *cûd* teriminin Grekçe 'ἀγαθότης' terimine karşılık geldiğine dair işaretlerin, Proclus'un *Timaeus Şerhi*'nde de bulunabileceğine dikkat çekerler. Proclus, *On the Eternity*, s.160.

⁴² Birinci delilde geçen ebedî terimiyle, aynı zamanda ezelî anlamının da kastedildiği yukarıda izah edilmiştir.

⁴³ Tezde 'fiil' sözcüğü 'make' kelimesini ifade etmek için kullanılacaktır.

⁴⁴ Proclus, *On the Eternity*, s. 157.

Yapıcı'nın ezelî fiilinin O'nun daimî cömertliğinden kaynaklanmasıdır. İkincisi ise Yapıcı'nın ezelî fiilinin bir sonucu olarak âlemin, ezelî olmasıdır. Öncelikle iddianın ilk kısmının dayandığı gerekçelere bakacak olursak, burada Proclus'un vurguladığı ilk husus, Yapıcı'nın cömertliğinin daimî olduğudur. O'nun cömertliğinde azalma, eksilme, kesinti gibi herhangi bir değişim yoktur. Dolayısıyla O'nun bazen cömert olduğu bazen ise olmadığı söylenemez. İkinci husus ise Yapıcı'nın fiilinin, yalnızca daimî cömertlikten kaynaklandığıdır. Yani Yapıcı'nın fiilinin tek sebebi, O'nun daimî cömertliğidir. Bu durumda Yapıcı'nın fiili tıpkı cömertliği gibi daimî olmalıdır. Bu nedenle Yapıcı'nın cömertliği daimî olduğu sürece fiili de daimî olarak devam edecektir.

Proclus, Yapıcı'nın fiilinin ezelî olduğu düşüncesini desteklemek için, O'nun fiilini ezelî bir şekilde gerçekleştirmediği bir hali anlatır. Buna göre o, Yapıcı'nın fiilinin gerçekleşmemesini iki sebebe bağlar. Bunlardan ilki, Yapıcı'nın fiilini gerçekleştirmek istememesidir. İkincisi ise O'nun fiilini gerçekleştirememesidir.⁴⁵ İstemediği için fiilin meydana gelmediğini söylemek O'nun cömertliğini ortadan kaldırır. Fakat bahsi geçtiği üzere O'nun fiilinin tek sebebi daimî cömertliğidir. Fiilini gerçekleştiremediği için onun meydana gelmediğini söylemekse, Yapıcı'nın bir zamanda fiili gerçekleştirecek gücü olup başka bir zamanda bu gücün olmadığını söylemek olur.⁴⁶ Yapıcı'nın fiilini gerçekleştirmeye bazen gücü varken bazen olmaması O'nun değişebilir (*alterable*) ve aşılabilir (*passable*) olduğu sonucunu verir. Fakat Yapıcı'nın fiilini gerçekleştirmeye gücünün yetmediği bir halden, yetebilir olduğu bir hale doğru değişmesi O'nun ezeliliğini ortadan kaldırır.⁴⁷ Sonuç itibarıyla Proclus için Yapıcı'nın fiil halinde olmadığı veya fiilini gerçekleştiremediği bir durum imkânsız olup O'nun fiili ezelîdir.

⁴⁵ Proclus, *On the Eternity*, s. 157.

⁴⁶ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, çev. David T. Runia, Michael Share (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), c.2, s. 229. (Eser bundan sonra *Commentary* şeklinde kısaltılacaktır.)

⁴⁷ Proclus, *On the Eternity*, s. 159. Ayrıca bkz. argüman XVIII, Proclus, *On the Eternity*, s. 141.

Burada Proclus'un iddiasının ikinci kısmı yani Yapıcı'nın fiilinin ezelîliğinden ötürü, âlemin ezelî olduğu kısmı devreye girer. Bu iddianın temelinde fiilin ezelî olması bulunur. Buna göre Yapıcı ezelî olarak fiilde bulunur ve bu fiilin bir sonucu vardır. Bunun sonucu, âlemin varlığıdır. Dolayısıyla âlem, ezelî bir sebebin sonucu olarak ezelîdir. Bu nedenle Yapıcı'nın fiilinin ezelîliği, âlemin de ezelî bir şekilde varlığa gelişini (*coming into being*) gerektirir. Âlemin ezelî bir şekilde var oluşu ise onun bir zaman önce oluşa konu olmadığı ve başka bir zaman bozuluşa uğramayacağı anlamına gelir. Dolayısıyla Yapıcı'nın ezelî olması gibi âlem de ezelîdir.⁴⁸ Fakat Proclus'a göre, ezelî'nin Yapıcı için anlamı âleminkinden farklıdır. Ezelî ifadesi Yapıcı için 'dehr' veya 'ezelîlik' anlamına gelirken, âlem için 'sonu olmayan zaman' (*time which is without limit*) anlamına gelir. Çünkü Proclus'a göre, var olanla (*is*) eş zamanlı (*concurrent*) olan şey, "ezelîlik"; "ezelî" iken var oluşa gelenle eş zamanlı olan şey ise zamandır.⁴⁹ Bu nedenle âlem, varlık (*being*) bakımından ezelî değil, var oluş bakımından ezelîdir.⁵⁰ Yani ona sebep olan şeyin ezelîliği dolayısıyla ezelîdir ki bu şey, Yapıcı'nın daimî cömertliğinden kaynaklanan ezelî yapma fiildir.

2. Delil:

Âlem Ezelî Bir Modelin Ezelî Bir Kopyasıdır

Proclus ikinci delilde, âlemin ezelî olduğunu, model-kopya (*pattern-copy*) ilişkisiyle açıklar. Burada model ve kopyanın birbirinden ayrı olarak düşünülmesi imkânsızdır. Zira model, tanım gereği bir kopya üretmek⁵¹ (*produce*) durumundadır. Bunun anlamı şudur: model var olduğu sürece onun ürettiği bir kopya da olmalıdır. Aksi halde model olmadığında kopyanın varlığından bahsedilemeyeceği gibi kopya

⁴⁸ Proclus, *On the Eternity*, s. 159.

⁴⁹ Proclus, *On the Eternity*, s. 159.

⁵⁰ Proclus, *Commentary*, c. 2, s. 230.

⁵¹ Tezde 'üretmek' sözcüğü 'produce' kelimesini ifade etmek için kullanılacaktır.

olmadığında onu üreten modelin varlığından da bahsedilemez.⁵² Dolayısıyla model ve kopyanın birbiriyle ilişkisi dikkate alındığında birinin var olması, diğerinin de mutlaka var olduğu anlamına gelir.

Proclus'a göre, model özü (*essence*) itibariyle de ezelîdir. Model özü tesadüfen (*accidentally*) değil, kendi varlığı sayesinde elde eder. Modelin özü itibariyle ezelî olması ve onu kendi varlığıyla elde etmesi, daimî (*always*) olduğunu gösterir.⁵³ Bu durumda ezelî bir modelin ürettiği kopya nasıl olmalıdır? Kopya ya ezelîdir ya da değildir. Model ezelî olduğu halde kopyasının ezelî olmaması düşünülemez. Zira model-kopya ilişkisine göre kopya ezelî değilse bu, modelin de ezelî olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla geriye kopyanın ezelî olduğu sonucu kalır. Yani ezelî olan model, kendisi gibi ezelî bir kopya üretmelidir.⁵⁴

Proclus'un meseleyi âlemin ezelîliğiyle ilişkilendirdiği nokta ise ezelî model ve onun ürettiği ezelî kopya ilişkisidir. Buna göre âlem bir model esas alınarak var olan bir kopyadır. Ancak âlemin modeli, ezelî bir model olduğundan, âlem ezelî bir modelin ürettiği ezelî bir kopyadır.⁵⁵ Proclus'un, âlemin bir model esas alınarak var olduğu düşüncesiyle ilgili *Timaeus Şerhi*'nde (*Commentary on Plato's Timaeus*) Platon'un *Timaeus*'unda geçen model-kopya ilişkisine dair pasajları şerh eder.⁵⁶ Buna göre, Proclus ilk önce var olmuş bir şeyle Yapıcı arasında, ardından Yapıcı ile paradigma (*paradigm*) arasında nedensel bir ilişki kurar. Buna göre, var olmuş bir nesne var ise, onun bir Yapıcısı da vardır.⁵⁷ Âlem bir Yapıcı tarafından var oluşa geldiğine göre⁵⁸

⁵² Proclus, *On the Eternity*, s. 39.

⁵³ Proclus, *On the Eternity*, s. 39.

⁵⁴ Proclus, *On the Eternity*, s. 39.

⁵⁵ Proclus, *On the Eternity*, s. 39.

⁵⁶ Proclus, Platon'un model-kopya ilişkisine dair pasajlarını şerh ederken model için paradigma (*paradigm*) ve kopya için imge (*image*) terimlerini kullanır. Ancak şerh edilen pasajları incelediğimizde, Proclus'un paradigma ve imge terimlerini, model ve kopya terimlerinden farklı bir anlamda kullandığını dair herhangi bir şey bulamadık. Proclus, *Commentary*, c. 2, ss. 110-113, 116-118.

⁵⁷ Proclus, *Commentary*, c. 2, s. 111. Bu kitabın mütercimleri olan David T. Runia ve Michael Share göre, Proclus, var olan bir şeyin etkin bir nedeni olması gerektiğini yani kendiliğinden var olamayacağını varsayar.

⁵⁸ Proclus, *On the Eternity*, s.159.

âlemin bir Yapıcısı'nın olması, paradigmasının da olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla o, paradigmanın varlığını, Yapıcı'nın (Demiurge) varlığı ve faaliyetiyle ilişkilendirir. Zira bir zanaatkâr (*craftsman*) olan Demiurge, yaratıcı faaliyetini (*creative activity*) bir paradigmayı esas alarak gerçekleştirmelidir. Bunun sebebi ise paradigmanın Demiurge'a eseri için bir ölçü ve hedef sağlamasıdır. Bu sayede Demiurge'un eseri düzenli bir şekilde üretilecek ve tam bir tamamlanma durumuna ulaşacaktır.⁵⁹ Proclus'un argümanının mantıksal gelişimi şu şekildedir:

“Âlem ‘varlığa geldi.’

Varlığa gelen her şeyin Demiurgik bir sebebi vardır.

Demiurgik bir sebebi olan her şeyin aynı zamanda paradigmatik bir sebebi vardır.

Dolayısıyla âlemin Demiurgik ve paradigmatik bir sebebi vardır.”⁶⁰

Proclus âlemin bir paradigması olduğunu kanıtladıktan sonra, bu paradigmanın daima varlığa çıkan yani ezelî bir paradigma mı yoksa varlığa çıkan bir paradigma mı olduğunu tartışır. Proclus'un paradigma ile ilgili olarak *Timaeus Şerhi*'nde söylediklerine baktığımızda üç tür paradigma ile karşılaşırız. İlki, sonsuz (*everlasting*) imgenin sonsuz paradigmasıdır, ikincisi, oluşturulmuş (*generated*) bir imgenin sonsuz paradigmasıdır ve imge sınırsız zaman açısından belirli bir şekilde sonsuzdur. Üçüncüsü ise oluşturulmuş bir imgenin oluşturulmuş paradigmasıdır ve bu imge tamamıyla sonsuzluktan yoksundur. Zira sonsuz olan şey, özü itibarıyla oluşturulmuş bir şey tarafından var edilemez. Dolayısıyla Proclus'a göre ilk iki paradigma türü sabit bir doğaya sahip oldukları için kopyaları, güzellik ve düzen içerirken, son paradigma değişken ve hareket halinde olduğu için kopyası güzel değildir.⁶¹ Bu durumda âlemin

⁵⁹ Proclus, *Commentary*, c. 2, s. 24.

⁶⁰ Proclus, *Commentary*, c. 2, s.112. David T. Runia ve Michael Share göre, Proclus'un yaptığı bu analiz, Platon'nun *Timaeus*'undaki 28b7-29a6'nın kısmî bir analizidir. Çünkü Demiurge'un ezelî Paradigmayı esas aldığı sonucunu içermez.

⁶¹ Proclus, *Commentary*, c. 2, s. 113.

yapıcısı olan Demiurge'un, âlem için ya daima kalıcı ve her zaman var olan bir paradigmayı ya da değişken ve hareket halinde olan bir paradigmayı esas alması gerekir.

Demiurge'un bahsi geçen paradigmalardan hangisini esas alması gerektiği düşüncesi, Proclus'un öncülü olan Platon'un *Timaeus*'unda geçer. Aslında model-kopya ilişkisinin kökü Platon'a uzanır. Platon *Timaeus*'da, âlemin nasıl inşa edildiği (*constructed*) konusundan bahseder ve burada Zanaatkâr'ın âlemi inşa ederken hangi modeli kullandığı sorusunu sorar. Yani Zanaatkâr kalıcı ve daimî olanı mı yoksa yaratılmış (*created*) olanı mı kullandı? Platon'un cevabı Zanaatkâr'ın daima kalıcı olanı model aldığıdır. Zira Zanaatkâr, model olarak kalıcı olanı alırsa ve onun formunu ve özelliklerini yeniden yaparsa, sonuç her durumda güzel bir şey olur. Fakat Zanaatkâr model olarak yaratılmış olanı alırsa, ürün kusurlu, eksik olmak zorundadır. Ancak Platon, yaratılıştaki⁶² hiçbir şeyin âlemden daha güzel olmadığı ve hiçbir sebebin âlemin Yapıcısı'ndan daha iyi olmadığı gerekçesiyle Zanaatkâr'ın daima kalıcı olanı model aldığını söyler. Dolayısıyla Platon'a göre model, akledilir varlıkların en güzeli, mükemmeli ve tam olanı olmalıdır.⁶³

Platon'da olduğu gibi Proclus için de âlemin paradigmasının değişken ve hareket halinde bir paradigma olması imkansızdır. Zira bu durumda âlem, ezeliyetten tamamıyla yoksun olur ve bu Proclus'un kendisinin ilk deliliyle çelişkiye düşmesine sebep olur. Zira o ilk delilde âlemin ezeli bir Yapıcı tarafından var edildiğini ve bu sayede ezeli olduğunu ispatlar.⁶⁴ Dolayısıyla âlemin ezeli bir kopya olarak var olması için paradigmasının daima kalıcı ve her zaman var olan bir paradigma olması gerekir. Nihai olarak Proclus'un ulaştığı sonuç, Yapıcı tarafından ezeli bir model esas alınarak var edilen âlemin ezeli bir kopya olduğudur.

⁶² Platon'un 'yaratılmış' kelimesiyle kastettiği şey hakkında bkz. s.1 ve s. 3.

⁶³ Platon, *Timaeus*, ss. 17, 19.

⁶⁴ Proclus, *On the Eternity*, s. 159.

3. Delil:

Âlem Daima Bilfiil Olan Demiurge'un Etkisiyle Ezelîdir

Proclus üçüncü delilde âlemin, daima bilfiil (*actually*) olan bir sebebin sonucu olduğunu ve sebepteki daimî bilfiillik sayesinde âlemin ezelî olduğunu belirtir. Çünkü sebepteki bilfiilliğin, daimî olması, yaptığı etkinin (*the effect*) de daimî bir etki olmasını gerektirir. Proclus'un bu iddiası şu iki önermeye dayanır;

1. Sebep ne zaman bilfiil üretirse etki de o zaman bilfiil meydana gelir.
2. Bilkuvve (*potential*) olan her şey bilfiil olmak için bilfiil bir şeye ihtiyaç duyar.⁶⁵

Proclus'un önermede sebep olarak kastettiği Demiurge'tur. Zira o, Demiurge'u etki eden olarak tanımlar. Bu iki önerme dikkate alındığında, ilk önermeye göre Demiurge bilfiil olmalıdır. Demiurge'un bilfiil olması O'nun daima yapması demektir. Demiurge'un daima yapması, etkisini de daima bilfiil gerçekleştirmesi anlamına gelir.⁶⁶ Ayrıca daima bilfiil olan Demiurge'da hiçbir değişim yoktur. Dolayısıyla Demiurge'un kendisi hareketsizdir (*unmoved*). Hareketsiz olan Demiurge, etkisini hareketle değil varlığıyla gösterir. Dolayısıyla Demiurge, var olduğu sürece üretir. Bunun anlamı, hareketsiz ve daima bilfiil halinde olan bir Demiurge'dan kaynaklanan her şeyin sebebi gibi daimî ve değişmeyen bir öze sahip olduğudur.⁶⁷

İkinci önerme ise Demiurge'un bilkuvve olduğunu varsayar. Ancak Demiurge'un bilkuvve olması, O'nun tanımı gereği etki eden olmasına zıttır. Çünkü bilkuvve olan Demiurge, bilfiil olan Demiurge'un aksine daima üretmez. Bu ise Demiurge'un etki etmediği bir zamanın olması demektir. Bu nedenle bilkuvve olan

⁶⁵ Proclus, *On the Eternity*, s. 43.

⁶⁶ Proclus, *On the Eternity*, s. 43.

⁶⁷ Proclus, *The Elements of Theology*, çev. E. R. Dodds (Oxford: Clarendon Press, 1963), s. 73. (Eser bundan sonra *The Elements* şeklinde kısaltılacaktır.)

Demiurge, bilfiil olmak ve bilfiil yapabilmek için bilfiil olan başka bir Demiurge'a ihtiyaç duyar.⁶⁸ Çünkü bilkuvvve olan bir şeyin doğasında kendisini bilfiil hale getirmek olmadığı için eksik/kusurludur (*imperfect*). Bilfiil olan her şey ise bilfiil olması sebebiyle mükemmeldir. Bu durumda bilkuvvve olan bir şeyin bilfiil hale gelmesi, yalnızca mükemmel olan bilfiil bir şeye bağlıdır. Aksi halde bilkuvvve olanın kendisini bilfiil hale getirmesi -yani kendisini mükemmelleştirmesi- halinde kusurlu bir şey mükemmel bir şeye sebep olacaktır. Bu ise sebebin sonuçtan daha az mükemmel olması demektir. Bu nedenle bilkuvvve olan hiçbir şey, kendi bilfiilliğinin sebebi olamaz.⁶⁹ Öte yandan Demiurge'un bilkuvvve olması, O'nun değişken ve hareketli olduğunu gösterir. Çünkü O, bilkuvvve bir halden bilfiil bir hale doğru değişir. Dolayısıyla O'ndan kaynaklanan sonuç da değişken olacaktır. Etki, değişken ve hareketli bir sebep tarafından gerçekleşmesine rağmen değişmez kalsaydı, o kendini yapan sebepten daha üstün olurdu. Ancak etkinin, sebebinden daha üstün olması imkânsızdır. Bu sebeple etki, kendisini üreten sebebi taklit ederek değişken ve hareketli olacaktır.⁷⁰

Proclus'un tartıştığı bir diğer mesele ise Demiurge'un bilkuvvve olması durumunda, onu bilfiil hale getiren Demiurge'un da bazen bilkuvvve olmasıdır. Bu durumda diğer Demiurge'u bilfiil hale getirecek bir başka Demiurge gereklidir. Yani ya bu şekilde devam eden geriye doğru sonsuz bir gidiş olmalıdır ya da daima bilfiil olan bir Demiurge'a ulaşılmalıdır. Proclus'a göre geriye doğru sonsuz bir gidiş, yani sürekli olarak bir sebebin arkasında yatan başka bir sebep arama hali imkânsızdır. Çünkü geriye doğru sonsuz bir gidiş halinde sebeplerin varsayımı asla durmaz. Öte yandan sebepler silsilesinin sonsuza kadar sürdürülmesi, sonuçlar dâhil her şeyi bir bilinmezlik içinde bırakır. Ayrıca geriye doğru sonsuz bir gidişi kabul etmek, var olan her şeyin sebepsiz olduğunu kabul etmek olur. Her şeyin sebepsiz olması ise öncelik-sonralık,

⁶⁸ Proclus, *On the Eternity*, s. 43.

⁶⁹ Proclus, *The Elements*, s. 73.

⁷⁰ Proclus, *The Elements*, s. 73.

mükemmelleştiren- mükemmelleştirilen, düzenleyen-düzenlenen, oluşturan-oluşturulan, aktif-pasif arasında hiçbir sıralamanın olmaması demektir. Bu sebeple Proclus, var olan her şeyin tek bir sebepten kaynaklandığını söyler.⁷¹ Bu durumda Proclus ne geriye doğru sonsuz bir gidişi ne de bilkuvve bir Demiurge'u kabul eder. Ona göre daima bilfiil olan bir Demiurge'un varlığı kabul edilmelidir. Çünkü daima bilfiil olan Demiurge, değişmez ve hareketsizdir. Bilfiil olmak için bir başkasına ihtiyaç duymadığı gibi daimî olarak etki eder. Bilkuvve bir Demiurge ise değişken ve harekete sahip olduğu için zamanın bir noktasında yapmaya başlayıp başka bir noktasında bırakır.⁷² Yani bilkuvve olan Demiurge daimî olarak etki etmez.

İlaveten Proclus'un Demiurge'u daima bilfiil olarak kabul etmesinin bir diğer sebebi, Demiurge'un ezeli varlık âleminde yer alan bir Akıl olup Akli Tanrılar'ın (*Intellective Gods*) sınırını belirlemesi ve bu sayede daima var olan varlıklarla ilişkili olmasıdır.⁷³ Yani Demiurge özü itibariyle daima bilfiil bir halde olmalıdır. Dolayısıyla Proclus, üçüncü delilde, daima bilfiil olan bir Demiurge'un varlığından hareketle O'nun etkisinin de daima var olduğunu söyler. Proclus'un bahsettiği bu etki âlemdir ve âlemin, daima bilfiil gerçekleştirilen bir etki olarak ezeli olduğu anlaşılır.

4. Delil:

Demiurge'un Etkisi Daimîdir

⁷¹ Proclus, *The Elements*, s. 13.

⁷² Proclus, *Commentary*, c. 2, s. 141.

⁷³ Proclus, *Commentary*, c. 2, ss. 23, 141.

Dördüncü delil, üçüncü delille paralel bir okuma gerektirir. Çünkü Proclus, her iki delilde de âlemin ezeliliğini, Demiurge'un daimî olarak etki etmesiyle ilişkilendirir. Bir önceki delilde, Demiurge'un daima etki etmesi onun bilfiil olmasıyla ilişkilirken dördüncü delilde Demiurge'un daima etki etmesi, onun hareketsiz olmasıyla ilişkilidir. Öte yandan Proclus üçüncü delilde, daima bilfiil olmanın aynı zamanda değişmez ve hareketsiz olmakla özdeş olduğunu belirtir. Proclus'un dördüncü deliline baktığımızda ise o, âlemin ezeliliğini, Demiurge'un hareketsiz olmasıyla açıklar. Zira hareketsiz bir sebepten kaynaklanan etki, değişmez bir öze sahip olur. Çünkü sebebin hareketsiz olması, onun değişmez olduğunu ve daimî bir şekilde etkisini gerçekleştirdiği anlamına gelir. Sebebin daima üretmesi etkinin de daima var olduğunu gösterir. Dolayısıyla âlemin, hareketsiz bir sebep tarafından var edilmesi onun hem değişmez bir öze sahip olduğunu hem de ezelî olduğunu gösterir.⁷⁴

Proclus'a göre âlemin sebebi olan Demiurge hareketsiz olmalıdır. Proclus, hareketin, tanımı gereği bilfiil tam olmadığı ve hareketli olan herhangi bir şeyin önce eksik, daha sonra tam olduğu ve hareketinin gerçekleşmesi için zaman gerektiği varsayımından hareketle sebebin hareketsiz olduğunu söyler.⁷⁵ Çünkü Proclus'a göre hareketli bir sebep değişir ve zamana ihtiyaç duyar. Bu ise sebebin zamansal bir varlığa veya faaliyete sahip olduğu anlamına gelir. Yani sebep, zaman varken var olur ve zaman olmadığında asla olmaz.⁷⁶ Dolayısıyla Proclus, hareketsiz bir sebebin, hareketli bir sebepten daha üstün olduğunu düşünür. Hareketsiz bir sebebin üstünlüğü, onun tam ve değişmez olup zamana ihtiyaç duymamasından kaynaklanır.⁷⁷ Ayrıca -üçüncü delilde de bahsedildiği gibi- Demiurge'un ezelî varlık âleminde yer alan bir akıl olup daima var

⁷⁴ Proclus, *The Elements*, s. 73. Konuyla ilgili olarak Eyüp Şahin, Proclus'un formları taklit eden her şeyin hareketsiz olduğu iddiasına bir çözüm aradığını söyler. Eyüp Şahin, *Sudûr: Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* (Ankara: Yayınevi Yayınları, 2017), s. 111. (Eser bundan sonra *Sudûr* şeklinde kısaltılacaktır.)

⁷⁵ Proclus, *On the Eternity*, s. 49.

⁷⁶ Proclus, *The Elements*, s. 49.

⁷⁷ Proclus, *On the Eternity*, s. 49.

olan varlıklarla ilişkili olması,⁷⁸ O'nun varlığı bakımından değişimi ve hareketi kabul etmemesi anlamına gelir ki bu durum, Demiurge'un hareketsiz olmasının bir diğer sebebidir. Öte yandan Proclus, Demiurge'un hareketsiz bir sebep olarak kabul edilmemesi halinde geriye doğru sonsuz bir gidişin gerektiğini belirtir. Fakat Proclus'a göre geriye doğru sonsuz bir gidiş olması, sonu gelmeyeceğinden ötürü imkânsızdır. Ayrıca o, tüm varlığın, bir ilk ilke ile sınırlı olduğunu da belirtir. Buna göre varlığın sebebi, hareket etmeyen bir sebep olmalıdır.⁷⁹

Öte yandan hareketsiz bir Demiurge'un etkisini, zamanın bir noktasında gerçekleştirip başka bir noktasında gerçekleştirmediği de düşünülemez. Zira bu Demiurge'un aynı durumda kalmadığını ve değiştiğini ima ettiğinden O'nun hareketsiz olmasına zıttır.⁸⁰ Dolayısıyla Demiurge'un hareketsiz olması, O'nun değişmez olduğunu gösterir. Demiurge, değişmez olması nedeniyle ne yapmaktan yapmamaya ne de yapmamaktan yapmaya doğru değişir.⁸¹ Bu sebeple O, etkisini daima üretir ve bu sayede etki daima var olur.⁸² Demiurge'un daima üretmesi, ezelî bir şekilde üretmesi demektir. Bu durumda O'nun daima var olan etkisi de ezelî bir etkidir.⁸³ Proclus'a göre, yalnızca Demiurge'un hareketsiz olduğu, fakat etkisinin değiştiği yani ezelî olmadığı kabul edilirse, bu Demiurge'un da hareketli olduğu anlamına gelir. Zira ikinci delilde de bahsi geçtiği üzere model ve kopya –sebeup ve sonuç– birbirinden bağımsız düşünülemez. Ayrıca Proclus'a göre, bu görüş, âlemin sebebi için büyük bir saygısızlık olup sebebin hem hareketsiz hem de hareketli olmasına yol açtığından çelişkilidir.

5. Delil:

Zaman ve Gök Eş Zamanlıdır

⁷⁸ Proclus, *Commentary*, c. 2, ss. 23, 141.

⁷⁹ Proclus, *The Elements*, s. 17.

⁸⁰ Proclus, *Commentary*, c. 2, s. 141.

⁸¹ Proclus, *On the Eternity*, s. 51.

⁸² Proclus, *Commentary*, c. 2, s. 141.

⁸³ Proclus, *On the Eternity*, s. 49.

Proclus'un, âlemin ezelîliğiyle ilgili beşinci delili üç temel şey üzerine kuruludur.⁸⁴ İlki, zaman ve göğün (*heaven*) eş-zamanlı olduğudur. İkincisi, zamanın ezelîliğinden dolayı göğün de ezelî olduğudur. Üçüncüsü ise zamanın ezelî olması gerektiğinin kanıtlarına dairdir. Dolayısıyla beşinci delilde göğün ezelîliği, iki şeyle ilişkilidir. Bunlardan birincisi, zaman ve göğün eş-zamanlı olduğudur. İkincisi ise zamanın ezelî olduğudur. Bu nedenle önce zaman ve gök arasındaki ilişki, sonra zamanın ezelîliği meselesi açıklanmalıdır.

Proclus'a göre zaman ve gök arasındaki ilişkinin kaynağı, zamanın göklerin hareketinin bir ölçüsü olmasıdır. Bu nedenle gök olmadığında zaman olmadığı gibi, gök olmayacaksa zaman olmayacaktır. Dolayısıyla zaman ve gök birbirlerinden ayrı bir şekilde değil, aksine eşzamanlı olarak vardır. Yani ne gök olmadığında zaman vardır ne de zaman olmadığında gök vardır.⁸⁵

Proclus zamanın ezelî olması gerektiğini ileri sürer ve bu iddiası için iki delil gösterir. İlkine göre ezelîlik, zaman için daima bir model olduğundan, zaman ezelîliğin hareketli bir imgesidir. Dolayısıyla zaman, ezelîliğin bir imgesi olarak ezelî olmalıdır.⁸⁶ Bu durum Proclus'un ikinci delilinde bahsi geçen model-kopya ilişkisinin bir gereğidir. Buna göre model veya kopyadan herhangi birinin var olması, diğerinin de mutlaka var olmasını gerektirdiği gibi ezelî bir model, ezelî bir kopyayı gerektirir.⁸⁷ Ezelîlik, zaman için bir model olduğuna göre, zaman da modelinin kopyası olarak ezelî olmalıdır.

⁸⁴ E. Şahin, Proclus'un beşinci delilinin ay üstü âlemin varlığına dair olduğunu söyler. Ona göre Proclus bu delilde, gök ve göksel kürelerin varlığının zamana bağlı olarak ortaya çıkıp çıkmadıkları üzerinden bir temellendirilme yapar. Eyüp Şahin, *Sudûr*, s. 111.

⁸⁵ Proclus, *On the Eternity*, s. 55. Ayrıca Platon'un zamanın âlemle birlikte var edildiğine ve birlikte var oldukları için, yok olurlarsa yine birlikte yok olacaklarına dair düşünceleri için bkz. Platon, *Timaeus*, s. 26.

⁸⁶ Proclus, *On the Eternity*, s. 55. Zamanın, sayıların dizilişinde ezelî bir şekilde ilerleyen ezelîliğin bir sureti olduğuna dair ayrıca bkz. Platon, *Timaeus*, s. 25.

⁸⁷ Proclus, *On the Eternity*, s. 39.

Proclus'un zamanın ezeli olması gerektiğine dair ikinci bir delili ise 'bir zamanda olan şeydir (*what is sometime*). Buna göre, 'bir zamanda olan şey' varsa, zaman ezeli olmalıdır. Çünkü 'bir zamanda olan şey' ne daima vardır ne de hiçbir zaman yoktur. O, bu ikisi arasında bir yerededir. 'Bir zamanda olan şey', bir zamanda var olmaktan başka bir zamanda var olmamaya doğru değiştiğinden, daima olmak veya hiçbir zaman olmamak ona zıttır.⁸⁸ Yani 'bir zamanda olan şey'de zamansal bir gerçeklik bulunur. Dolayısıyla 'bir zamanda olan şey', zamanın bir anında var oluyorsa ve zamanın yokluğunda onun varlığından bahsedilemiyorsa, zaman daima var olmalıdır.⁸⁹

Proclus, *Teoloji'nin Unsurları*'nda zamansal bir şeyle zaman arasındaki ayrımı dikkat çekerek zamanın daima var olduğunu gösterir. Buna göre zamansal olan her şeyden önce zamanın kendisi vardır. Zamansal şeylerin varlığı ve faaliyeti de zamanın var olmasıyla vardır.⁹⁰ Bu durumda 'bir zamanda olan şey'de zamansal bir gerçeklik bulunduğu göre o, zamanı önceden varsayar. Aksi halde, yani zaman olmadığında 'bir zamanda olan şey'in olduğunu söylemek, zaman olmadığı bir anda, zamanın olduğunu söylemek olur. Fakat bahsi geçtiği üzere 'bir zamanda olan şey'in olması için zaman gerektiğine göre zamanın olmadığı bir an düşünmek tutarsızlık olacaktır. Dolayısıyla 'bir zamanda olan şey' varsa, zaman ezeli olmalıdır. Zira zaman, 'bir zamanda' var olmuyorsa onun için iki seçenek vardır. Ya daima olmalıdır ya da hiçbir zaman olmamalıdır. Fakat Proclus'a göre zaman şu anda gerçekten olduğuna göre, onun hiçbir zaman olmaması imkânsızdır. Bu nedenle 'bir zamanda olan şey,' zamanın bir anında varsa, zaman ezeli olmalıdır.⁹¹

⁸⁸ E. Şahin'e göre, "Bir zaman içinde var olan bir şey, bir başka zaman içinde olmayacağı için burada 'bir zamanda vardır' ifadesi kullanılmaktadır. Hâlbuki bunun yerine 'ne her zaman vardır ne de hiçbir zaman yoktur ancak bu iki şey arasındadır' denilir. Dolayısıyla buradan zamanın geçici şeylerin illeti olduğu ve geçici olan şeylerin zamana katılmasının zorunlu olduğu sonucuna varılır." Eyüp Şahin, *Sudûr*, s. 111.

⁸⁹ Proclus, *On the Eternity*, ss. 55-57.

⁹⁰ Proclus, *The Elements*, s. 49, 51.

⁹¹ Proclus, *On the Eternity*, s. 55.

Sonuç itibariyle beşinci delil, göğün ezeliliği, onun zamanla ilişkisine ve zamanın ezelî olmasına dayanır. Buna göre zaman ve gök arasındaki ilişkinin temelinde zamanın, göğün hareketinin bir ölçüsü olması vardır. Bu nedenle bu ikisi birbirinden ayrı düşünülemez. Gök, zamandan önce ya da sonra var olmadığı gibi zaman da gökten önce ya da sonra var olmaz. İkisinin varlığı da eşzamanlıdır. Dolayısıyla göğün varlığı zamanı, zamanın varlığı da göğü gerektirir. Bu durumda göğün birlikte var olduğu zaman, ezelî olduğuna göre, bu göğünde ezelî olduğu anlamına gelir.⁹²

6. Delil:

İyi Olan Demiurge Âlemi Bozmaz

Proclus'un âlemin ezeliliğine dair altıncı delili, âlemin bozulup (*corruptible*) bozulmayacağı (*incorruptible*) ve bozuluyorsa onu kimin bozabileceği meselesine dayanır. Dolayısıyla Proclus'un altıncı delilinde bozuluş/bozulma teriminin ön planda olduğunu görürüz. Bozuluş ile ilgili Proclus'un *Timaeus Şerhi*'ne baktığımızda o, bozulmanın üç şekilde gerçekleştiğini görürüz. Buna göre, bir şey (i) ya maddesi (ii) ya formu (iii) ya da yapıcısı nedeniyle bozulur. Bir şeyin madde yoluyla bozulması iki şekilde olur. İlkine göre bozulma, uyumdan yoksun bir maddeye sahip olan şeyin içerisinde gerçekleşir. İkincisine göre bozulma, bir kuvvet/zorlama neticesinde dışarıdan gerçekleşir. Bir şeyin form nedeniyle bozulması da iki şekildedir. İlkine göre, o şey baştan iyi bir biçimde bir araya getirilmediği için bozulur. İkincisine göre, o şey zamanın akışına bağlı olarak çözülür ve bu nedenle bozulur. Son olarak bir şeyin Yapıcısı nedeniyle bozulması iki şekildedir. İlkine göre bozulmanın nedeni, Yapıcının zayıf/güçsüz olmasıdır. İkincisine göre bozulma, Yapıcının isteği değiştiği için gerçekleşir.⁹³ Dolayısıyla Proclus'a göre bozulmanın gerçekleşmesi için toplamda altı

⁹² Proclus, *On the Eternity*, s. 55.

⁹³ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. 3, çev. Dirk Baltzly (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 107. (Eser bundan sonra *Commentary* şeklinde kısaltılacaktır.)

neden vardır. Fakat Proclus bahsi geçen nedenlerin her birinin âlem söz konusu olduğunda imkânsız olduğunu söyler. Zira âlemdeki uyum/oran, iç uyumsuzluğu/orantısızlığı ortadan kaldırdığı gibi âlemin eşsiz (*uniqueness*) olması herhangi bir dış kuvveti/zorlamayı da bertaraf eder.⁹⁴ Dolayısıyla âlem madde nedeniyle bozulmaz. Aynı şekilde, âlemin form nedeniyle bozulması da mümkün değildir. Zira âlem bir uyum/orantı ile bir araya getirildiği için bir ve mükemmeldir. Bu uyum ve ahenkten dolayı bütünlük ve birlik içinde olan âlemin zamanla herhangi bir bölünmeye ve çözülmeye maruz kalması imkânsızdır.⁹⁵ Bu durumda geriye yalnızca âlemin Yapıcısı tarafından bozulabileceği seçeneği kalır. Âlemin çözülebildiği varsayıldığında, bu çözümlenin gerçekleşmesi için tek bir yol vardır. Buna göre âlemi yalnızca birbirine bağlayan, onu bir araya getiren çözebilir. Yani âlemi yalnızca Demiurge bozabilir. Zira Demiurge âlemin yapıcısıdır. Bu bağın ve bir araya gelişin ne olduğunu bilen yalnızca Demiurge'un kendisidir.⁹⁶ Fakat Proclus için âlemin Demiurge tarafından bozulabileceği fikri de imkânsızdır. Proclus'a göre her şeyi kendi varlığıyla oluşturan Demiurge, aynı zamanda her şeyin bozulmasına neden olamaz.⁹⁷ Çünkü Demiurge'un âlemi bozması demek, O'nun âlemi bir araya getirme gücünde herhangi bir eksikliğin olması demektir. Fakat Proclus, Demiurge'un âlemi sonu gelmeyen bir güçle (*implacable power*) yönettiğini ve bu nedenle O'nda herhangi bir eksikliğin veya güçsüzlüğün olamayacağını söyler. Yine âlemin Demiurge tarafından bozulması, Demiurge'un isteğinin değişmesi anlamına gelir. Fakat Demiurge'un bir şeye, bir zamanda ve başka bir şeye başka bir zamanda karar vermesi imkânsızdır.⁹⁸ Zira üçüncü ve dördüncü delilde bahsedildiği üzere Demiurge daima bilfiil, değişmez ve

⁹⁴ Proclus, *Commentary*, c. 3, s.108. Ayrıca âlemin dışında başka hiçbir şey olmadığı, onun tam bir bütün olduğu dolayısıyla âlemi bozacak bir şey olmadığına dair bkz. sekizinci delil. Proclus, *On the Eternity*, s. 71.

⁹⁵ Proclus, *Commentary*, c. 3, s.108.

⁹⁶ Proclus, *On the Eternity*, s. 61.

⁹⁷ Proclus, *Commentary*, c. 3, s. 107.

⁹⁸ Proclus, *Commentary*, c. 3, s.108.

hareketsizdir.⁹⁹ Bu nedenle ne Demiurge için ne de O'nun istekleri için herhangi bir değişiklikten bahsedilemez.¹⁰⁰ Dolayısıyla Demiurge'un âlemi bozması mümkün değildir.

Öte yandan Demiurge'un âlemi bozması, O'nun iyi değil kötü biri olduğunu gösterir.¹⁰¹ İyi bir şekilde bir araya getirilmiş olanı yok etmek, ancak kötü birinin yapacağı bir iştir. Demiurge iyidir ve âlemi iyi bir biçimde bir araya getiren de O'dur.¹⁰² İyilik meselesiyle ilgili Proclus'un *Timaeus Şerhi*'ne baktığımızda, onun İyi (*the Good*) ve iyi varlık arasında yaptığı ayrımla karşılaşırız. Proclus, İyi ve iyi varlığın aynı şey olmadığını söyler. İlki tek başına, her şeyi aşan ve bölünmez olandır. İkincisi de iyidir fakat onun iyi bir varlık olmasının sebebi kendisinden ziyade ilkinin katılımıdır. Proclus'a göre yaşamın üreticisi ve mükemmelleştiricisi olan Demiurge, bahsi geçen ikinci grupta yer alır. Dolayısıyla Demiurge iyidir. İyi olmasının kaynağı, kendisinden daha üst düzeyde olan İyi'dir. Demiurge ona katılımı sayesinde iyi olur.¹⁰³ Bu durumda Demiurge iyi olduğu için O'nun âlemi bozması düşünülemez. Aksi takdirde, Demiurge için âlemin var olmaması ve kendisinin iyi olmaması neredeyse aynı olurdu.¹⁰⁴ Çünkü Proclus'a göre var olan her şeyin nihai sebebi iyiliktir. Yani âlemin var olmasının nihai sebebi de Demiurge'un iyi olmasıdır.¹⁰⁵ Demiurge gerçekten iyiye ve âlemi bozmayacaksa, neden âlemi yalnızca onu bir araya getirenin bozabileceği düşüncesi ortaya çıkmıştır? Proclus'a göre, bir şeyi yok etme gücü her koşulda onu bir arada tutanın yapabileceği bir iştir. Burada vurgulanmak istenen,

⁹⁹ Proclus, *On the Eternity*, s. 43,49.

¹⁰⁰ Demiurge'un zamanın dışında olduğu ve bu nedenle O'nun isteklerinde, değişimin veya geçiciliğin olmasının imkânsızlığı için bkz. on altıncı delil. Proclus, *On the Eternity*, s. 125.

¹⁰¹ Proclus, *On the Eternity*, s. 61.

¹⁰² Proclus, *Commentary*, c. 3, s.108.

¹⁰³ Proclus, *Commentary*, c. 2, s. 220.

¹⁰⁴ Proclus, *Commentary*, c. 3, s.108.

¹⁰⁵ Proclus, *Commentary*, c. 2, s. 220.

nedensel bir gücün varlığıdır. Yani âlemin kendi dışında başka bir sebep dolayısıyla varlığını sürdürebilir bir biçimde var edildiğidir.¹⁰⁶

Öte yandan âlemin onu bir araya getiren tarafından bozulmayacağı mevzusunda Proclus'un dikkat çektiği bir diğer nokta, aslında Demiurge için âlemin yok edilemez olmadığıdır. Yani Demiurge, âlemi, gücünde bir eksiklik oluğu için yok etmiyor değildir. Aksine bu, O'nun için bir anlık bir iştir. Fakat âlem, ezeli olarak onu bir araya getirene yani Demiurge'a bağlıdır. Proclus'a göre buradaki asıl mesele, tıpkı şeyleri yalnızca karanlıkta bırakmamanın değil, onları aydınlatmanın güneşe ait olması gibi, Demiurge'un da yalnızca âlemi yok etmekten kaçınması değil, aynı zamanda âlemi bir arada tutması gerektiğidir.¹⁰⁷

Sonuç olarak burada, 'bir şey bozuluşun konusu değilse, o şey oluşun da konusu değildir' ilkesinden yola çıkılarak, âlemin bozuluşa uğramadığı ve bozulmuyorsa, oluşa da konu olmadığı sonucuna varılır. Bu durumda âlem ne oluşun ne de bozuluşun konusu olmadığı için onun ne bir başlangıcı ne de bir sonu vardır. Dolayısıyla âlem ezeli olmalıdır.¹⁰⁸

7. Delil:

Âlemin Hareketinin Kaynağı

Proclus yedinci delilde âlemin ezeli olduğunu, onun ezeli bir şekilde hareket etmesiyle ilişkilendirir. Âlemin ezeli bir şekilde hareket etmesi, onun ezeli olması demektir. Âlemin ezeli bir şekilde hareket etmesinin sebebi ise Ruh'tur. Ruh, âlemin hareketinin kaynağıdır. Âlemi ezeli bir şekilde hareket ettirir ve böylece âlem, ezeli olur. Bu durumda ilk olarak âlemin hareketinin sebebi olan Ruh üzerinde durmak gerekir.

¹⁰⁶ Proclus, *Commentary*, c. 3, s.108.

¹⁰⁷ Proclus, *Commentary*, c. 3, s.109.

¹⁰⁸ Proclus, *On the Eternity*, s. 61.

Proclus *Teolojinin Unsurları*'nda Ruh üzerine konuşurken, ruhun yok edilemez ve bozulmaz olduğunu söyler. Çözülebilene ve yok olan şeyler ya cisimsel ve bileşik şeyler ya da bir mahalde/maddede (*substrate*) bulunan şeylerdir. Cisimsel ve bileşik olan şeyleri oluşturan öğelerin çokluğu, onların çözülerek yok olmasının sebebidir. Mahalde/maddede bulunan şey yalnızca kendisinden başka bir şeyde var olabildiği için, maddesinden koptuğunda yok olur. Ancak Ruh, cisimsel ve bileşik olan ve bir maddede bulunan şeylerden farklı olarak hem cisimden hem de herhangi bir maddeden bağımsızdır. Ruh kendinde var olur ve tekrar kendine geri döner. Dolayısıyla Ruh'un bozuluşa uğraması mümkün değildir.¹⁰⁹ Bir önceki delilde de bahsi geçen, bozuluşa konu olmayan bir şeyin oluşa da konu olmayacağı ilkesinden hareketle, bozuluşa uğramayan Ruh'un oluşa da konu olmadığı söylenebilir. Bu durumda Ruh ne oluşun ne de bozuluşun konusu olmadığı için ezelî olmalıdır. Ruhun ezelî olması, onun hareketinin de ezelî olduğu anlamına gelir. Yani Ruh ezelî bir şekilde hareket eder. Ruhun ezelî bir şekilde hareket etmesi, onun kendi kendini hareket ettirmesiyle gerçekleşir. Ruh tanımı gereği kendi kendini hareket ettiren şeydir.¹¹⁰

Proclus *Teolojinin Unsurları*'nda, kendi kendine hareketin Ruh'un özünde olduğunu ve Ruh'un bu sayede cisimlerin ötesinde bulunduğunu söyler. Bu durumda ruh, bir yönüyle kendisinin hareket ettiricisiyken bir yönüyle de yine kendi vasıtasıyla hareket ettirilendir. Yani o, hareketinin kendisinden olmasıyla bir hareket ettiricidir. Hareket etmesi bakımından da hareket ettirilendir. Kendi kendine hareket eden, kendi kendine hareket edemeyen her şeye göre daha üstün olsa da hareketsiz olan bir şey, tüm hareket ettiricilere göre daha üstündür. Bu nedenle kendi başına hareket eden Ruh, faaliyetinde dahi hareketsiz olan, hareketsiz bir ilkeden daha aşağı bir düzeydedir. Dolayısıyla Ruh, kendi başına hareket etse de hareketin öncesinde hareketsiz bir sebep olmalıdır. Proclus, Ruh'un kendi başına hareket etmesinin sebebi olan hareketsiz ilkenin,

¹⁰⁹ Proclus, *The Elements*, s. 163.

¹¹⁰ Proclus, *On the Eternity*, s. 67.

Akıl (*intelligence*) olduğunu söyler. Akıl, değişime uğramaksızın daima aynı kalır ve ezeli bir şekilde bilfiildir. Dolayısıyla Akıl, Ruh'tan daha üst bir konumdadır. Fakat Akıl, hareketsiz bir ilke olsa da henüz birlik/teklik (*unity*) değildir. Bu nedenle Proclus, Akıl'ın ötesinde, Bir'in var olduğunu söyler. Bir'in ötesinde ise başka herhangi bir şey yoktur.¹¹¹ Zira Bir, tam manasıyla birlik içinde olup İyi ile özdeşdir¹¹² ve bu nedenle Bir, her şeyin ilkesidir.¹¹³ Bu durumda hareketin kaynağı, Bir'den Akl'a, Akl'dan Ruh'a, Ruh'tan da cisme doğru ilerleyen bir hiyerarşidir.¹¹⁴ Bu hiyerarşiye göre var olan her şey ya hareketli ya da hareketsiz olmalıdır. Hareketli olan şeyler ya içsel olarak kendi başına ya da dışsal olarak bir başkası tarafından hareket eder. Dolayısıyla (a) hareketsiz olan, (b) içsel olarak kendi kendine hareket eden ve (c) dışsal olarak bir başkası tarafından hareket ettirilen şeklinde üç tür hareket bulunur. Dışsal olarak hareket edenin hareket sebebi, kendi kendine hareket edendir. Kendi kendine hareket edenin bu şekilde hareket etmesinin sebebi ise hareketsiz olandır. Dolayısıyla Proclus, hareketin asıl sebebinin hareketsiz bir hareket ettiriciye, yani Bir'e verir. Proclus'un bu tür bir nedensel ilişki kurmasının sebebi, dışsal olarak hareket edene, hareketin nasıl verileceğini düşünmesidir. Bu, ne tabiatı gereği hareketsiz olan Bir tarafından ne de dışarıdan hareket ettirilen tarafından gerçekleşir. İkisi arasında bir şey olmalıdır. Ruhun bu hiyerarşideki önemi buradadır. Zira Ruh, kendi kendine hareket eden bir şey olarak, hareketsiz olan Bir ile hareketi dışsal bir etkiye bağlı olan şey arasında orta bir varlıktır.

¹¹¹ Proclus, *The Elements*, s. 23.

¹¹² Var olan her şeyin, varlığını koruması ve bir arda tutmasının yolu İyi'den ve Birlik'ten geçer. Zira İyi, kendisine katılanı bir yapar ve Birlik, var olanları bir araya getirip, onları bir arada tuttuğu için bir iyiliktir. Dolayısıyla birlik iyiye ve iyi, birliği oluşturuyorsa, koşulsuz İyi ve koşulsuz Bir, tek bir ilkede birleşmelidir. Bu nedenle Proclus, İyi ile Bir'in özdeş olduğunu söyler. Ayrıntılı bilgi için bkz. Proclus, *The Elements*, ss. 15-17.

¹¹³ Proclus'a göre var olan her şey tek bir sebepten kaynaklanır. Aksi takdirde her şey sebepsiz olur. Bu ise sonsuz bir geriye gidiş yani sebebin arkasında yatan sebebi aramak demektir. Fakat Proclus, sebepler silsilesinin asla sonu gelmeyeceği için sonsuz bir geriye gidişi imkânsız bulur. Öte yandan her şey sebepsiz olduğunda, birincil ve ikincil, mükemmelleştiren ve mükemmelleştirilen, düzenleyen ve düzenlenen üreten ve üretilen, bilfiil ve bilkuve arasında hiçbir sıra olmaz ve her şey bilinemez olur. Bu nedenle var olan her şey tek bir İlk sebepten kaynaklanır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Proclus, *The Elements*, s. 13.

¹¹⁴ Proclus, *The Elements*, s. 23.

Yani Ruh, Bir ile hareketi dışarıdan bir etkiyle gerçekleşen arasında bir bağ durumundadır.

Proclus, bir orta terim olarak kendi kendine hareket eden Ruh'un varlığının kaçınılmaz olduğunu belirtir. Her şeyin durağan olduğu düşünülürse, akla harekete geçen ilk şeyin ne olacağı sorusu gelir. Harekete geçen ilk şeyin, hareketsiz bir şey olması imkânsızdır ki bu durum, hareketsiz olan şeyin tabiatına zıttır. Aynı şekilde harekete geçen ilk şeyin, dışsal olarak hareket eden olması da imkânsızdır. Çünkü onun hareketi, kendinden değil, bir başkasından kaynaklanır. Geriye, harekete geçen ilk şeyin, kendi kendine hareket eden olduğu kalır.¹¹⁵ Bu durumda özsel olarak kendi kendini hareket ettiren Ruh, kendini hareket ettiremeyen ve hareket etmek için dışsal bir etkiye ihtiyaç duyan her şeyin hareketinin kaynağıdır. Proclus, kendi başına hareket edemeyen bu şeyin cisim olduğunu söyler. Zira cismin tabiatında kendi kendine hareket etme kabiliyeti bulunmaz. Bu nedenle cisim, ancak Ruh tarafından canlılığa sahip olur ve ruh, cisimde olduğu zaman, cisim bir anlamda kendi kendine hareket eder. Fakat Ruh olmadığında cismin hareket etmesi mümkün değildir.¹¹⁶

Öte yandan Proclus Ruhun yerleştiği ilk ezeli cismin âlem olduğunu söyler. Çünkü âlem, kendini hareket ettiremediği gibi, yalnızca bir başkası tarafından dışarıdan hareket ettirilir. Kendi başına hareket etme kabiliyeti olmayan şeyin, Ruh sayesinde harekete sahip olduğu dikkate alınırsa, Ruh âlemin hareketinin kaynağı olmalıdır. Dolayısıyla Ruh, âleme doğrudan etki ederek onu hareket ettirir. Bahsi geçtiği üzere Ruh'un ezeli olduğu, bu sayede ezeli bir şekilde hareket ettiği ve âlemin hareketinin kaynağı olduğu göz önüne alınırsa, âlemin de ezeli bir şekilde hareket etmesi ve böylece ezeli olması gerekir.¹¹⁷

¹¹⁵ Proclus, *The Elements*, s. 17.

¹¹⁶ Proclus, *The Elements*, s. 23.

¹¹⁷ Proclus, *On the Eternity*, s. 67.

8. Delil:

Bütün Bozuluşa Uğramaz

Proclus sekizinci delilde, âlemin ezelî olduğunu, onun herhangi bir şekilde bozuluşa uğramayacağı gerçeğinden yola çıkarak kanıtlar. Delilin mantıksal kurgusuna göre, bozulan bir şeyin bozulma sebebi, kendi dışında başka bir şeydir. Yani bozulan her şey, kendi haricinde başka bir şeyin varlığıyla bozulur. Fakat yalnızca bu şeyin kendisinin varlığı söz konusu ise yani dışarıda hiçbir şey yok ise, o şeyi bozacak bir şey de yoktur. Bütün (*the all/kull*) söz konusu olduğunda, onu bozacak bir şey olmaması için bütünün dışında hiçbir şeyin olmaması gerekir. Nitekim Proclus'un düşüncesi bu yöndedir. Ona göre, bütün bozuluşa uğramaz. Çünkü dışarıda bütünün bozacak hiçbir şey yoktur.¹¹⁸ Bütünün dışında hiçbir şeyin olmadığı düşüncesi, Proclus'un öncüleri olan Platon ve Plotinus'un da tartıştığı bir meseledir. Platon *Timaeus*'da, tek bir bütünün mü yoksa birçok bütünün mü var olduğunu sorar. Ona göre, akledilir tüm canlıları kapsayan, tek bir bütünün varlığı söz konusudur. Çünkü Zanaatkâr-Tanrı Demiurge, bütünün, modeline göre yaptığı için iki veya daha fazla âlemin varlığından bahsedilemez. Demiurge, tam ve mükemmel bir canlıya benzemesi için yalnızca tek bir bütün yapar.¹¹⁹ Öte yandan Platon'a göre başka şeylere ihtiyaç duyan bir bütünden ziyade, kendi kendine yetebilecek şekilde var olan bir bütün, daha mükemmeldir. Bu nedenle Demiurge, bütünün her şeyi kendi kendine gerçekleştirebilecek şekilde var eder. Demiurge'un yaptığı bütünün, tek olması, kendi kendine yeterli olup başka hiçbir şeye muhtaç olmaması, onun dışında başka hiçbir şeyin olmadığını gösterir.¹²⁰

¹¹⁸ Proclus, *On the Eternity*, s. 71.

¹¹⁹ Platon, *Timaeus*, s.19.

¹²⁰ Platon, *Timaeus*, ss. 21-22.

Plotinus bütünün dışında hiçbir şey olmadığını düşünür. Zira ona göre bütün, her şeyi kuşatır ve onu dönüştürecek hiçbir etken yoktur. Dolayısıyla bütüne saldıracak ve onu yok edecek bir şeyin varlığı da söz konusu değildir. Plotinus bu çıkarıma dayanarak bütünün bozulmayacağını belirtir.¹²¹ Proclus da öncülleriyle aynı görüştedir. O, *Timaeus Şerhi*'nde Demiurge'un neden sadece bir bütün var ettiğini tartışır. Demiurge'un yalnızca bir bütün üretmesinin sebebi, O'nun çok sayıda ve hatta sınırsız bütüne hâkim olma kabiliyetinin olmayışı mıdır? Proclus'a göre Demiurge kendindeki herhangi bir zayıflıktan dolayı tek bir bütün var etmiyor değildir. Aksine O'nun tek bir bütün üretmesi, sahip olduğu gücün bir sonucudur. Zira bir şeyin gücü, sayısız veya sınırsız şeye olan hâkimiyetinden ziyade, bölünmüş olanı bir araya getirme ve sınırsız olanı sınırlamada ortaya çıkar. Dolayısıyla şeyleri çokluğa bölmek güçlü olanın değil, zayıf olanın işidir. Proclus'a göre, hareketsiz olan ve kendi varlığıyla üreten Demiurge, tüm güce sahip olduğu için bir, tam ve mükemmel bir bütün üretir.¹²² Bir şeyin tam olması, onun tüm parçalarına sahip olması ve her şeyi kendi içine alması demektir. Bütünün tam ve tek olması, dışarıda başka hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelirken, dışarıda hiçbir şeyin olmaması bütünün tam ve tek olduğu anlamına gelir. Bütünün dışında bir şey olsaydı, bu şey ondan farklı bir şey olurdu. Böylece onda çözülme ve bozulma meydana gelirdi. Fakat dışarıda herhangi bir şey olmadığına göre bütünü bozacak bir şey yoktur. Bu durumda bütün ezelî olmalıdır. Zira dışarıda, onu bozacak hiçbir yıkıcı etken yoktur. Proclus'a göre bütünün bir, ezelî ve mükemmel olmasının asıl sebebi, ikinci delilde de geçtiği üzere, kopyası olduğu paradigmadır. Bütün, tamamıyla mükemmel, tek biçimli ve ezelî bir paradigmanın kopyası olarak vardır.¹²³ Paradigmasına benzeyen bütün onun gibi tam, tek ve ezelîdir.

¹²¹ Plotinus, *The Enneads*, çev. Lloyd P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), s. 130.

¹²² Proclus, *Commentary*, c. 3, ss. 121-122.

¹²³ Proclus, *Commentary*, c. 3, ss. 112-113.

Öte yandan Proclus, *Teolojinin Unsurları*'nda, birbirinin parçası olan ve nihayetinde tek bir bütün tarafından kuşatılan, üç bütünün varlığından söz eder. Buna göre ilk bütün, *parçalardaki bütün*'dür (*whole in the parts*). Bu bütün diğer iki bütünün içerisinde bulunan, en içte yer alan bütündür. Bütünlüğünün sebebi ise ikinci bütündür. *Parçalardaki bütün*, ikinci bütünü taklit ederek, ona katılımı sayesinde bütünlük kazanır. Dolayısıyla *parçalardaki bütün*, ikinci bütünün bir parçasıdır. İkinci bütün ise, ilkinin yani *parçalardaki bütünü* kuşatan, *parçaların bütünü*'dür (*whole of parts*). Parçalardan oluştuğu için bütünlüğe sahiptir. Zira parçalar birleşmeleri halinde bir bütün olur. *Parçaların bütünü* her ne kadar parçaların bir araya gelmesiyle bir bütünlüğe sahip olsa da onun bütünlüğünün asıl kaynağı üçüncü bütüne katılması ve onun bir parçası olmasıdır. İkinci bütünü kuşatan, üçüncü bütün ise, *parçalar öncesi bütün*'dür (*the whole before the parts*). Önceki iki bütün katılım yoluyla, kendilerini kuşatan bütünün bütünlüğünü taklit ederken, *parçalar öncesi bütünün* bütünlüğü katılım yoluyla değildir. Çünkü *parçalar öncesi bütün* bütünlüğün kendisi olan bir bütünlük formudur. Dolayısıyla *parçalar öncesi bütün* diğer katılımcı bütünlüklerin hepsini kuşatan kapsayıcı bir bütündür. Bu nedenle her ne kadar üç bütünün varlığından söz edilse de her bütün bir diğerinin parçası olarak birbiriyle ilişkilidir. Tüm bütünlükleri kuşatan tek bir bütünün varlığı söz konusudur.¹²⁴ Tek bir bütünün varlığı, dışarıda, bütünün dışında başka herhangi bir şeyin varlığını imkânsız kılar. Proclus iddiasını güçlendirmek için tam tersi bir hali öne sürer. Bu varsayım, bütünün dışında onu bozacak bir şey olduğudur. Bütünün dışında var olan bu şey, ondan farklı olacağı için aynı zamanda bütünün zıttı bir şey olacaktır. Zıtlar ise ya birbirlerinden meydana gelir ve birbirlerine geri döner ya da onlar bir yokluk ve varlık hali içindedir.

Proclus, zıtlar arasındaki ilişkiyi, düzen ve düzensizlik arasındaki ilişki ile açıklar. Buna göre düzen ve düzensizlik birbirine zıt iki şeydir. Dolayısıyla bu ikisi

¹²⁴ Proclus, *The Elements*, s. 65.

arasındaki ilişki ya birbirlerinden meydana gelip ardından birbirlerine geri dönmeleri şeklinde gerçekleşecektir ya da onlar bir yokluk ve varlık hali içinde olurlar. Düzen ve düzensizlik arasında ilkinde göre bir ilişki varsa, düzen, düzensizlikten meydana gelir. Öyleyse düzen, bir gün tekrar düzensizliğe geri döner. Halbuki düzenin, düzensizliğe dönmesi imkânsızdır. Çünkü Demiurge, bütüne düzensizliğin hâkim olmasından ziyade düzenin hâkim olmasını ister.¹²⁵ Ayrıca altıncı delilde bahsi geçtiği üzere, Demiurge, bir şeye, bir zamanda ve başka bir şeye, başka bir zamanda karar vermediği için bu isteğinin değişmesi imkânsızdır. İlaveten üçüncü ve dördüncü delillerde söz edildiği üzere, Demiurge daima bilfiil, değişmez ve hareketsiz olduğundan O'nun ne bizatihi kendinde ne de isteklerinde herhangi bir değişiklik olması imkânsızdır.¹²⁶ Dolayısıyla Demiurge'un, bütün için düzeni istemesi, düzenin düzensizliğe dönmesini imkânsız kılar. Öte yandan Demiurge'un bütün için düzen istemesi, düzenin, düzensizlikten daha iyi olduğunu, düzensizliğin ise bütün için kötü bir hal olduğunu gösterir.¹²⁷ Bu durumda Proclus, düzensizliği, bütünün zıttı ve onu yıkıma uğratacak bir sebep olarak düşünmüş olabilir.¹²⁸

Düzen ve düzensizlik arasındaki ilişki ikinciye göre ise düzensizlik, düzenin yokluğunda var olur. Fakat Demiurge, bütüne düzenin hakîm olmasını istiyorsa düzensizliğin ardından düzenin gelmesi gerekir. Dolayısıyla düzen, bir zaman sonra yokluktan varlığa doğru bir değişim gerçekleştirir. Zıtlar her ne kadar bir yokluk ve varlık hali içinde olsa da bu yalnızca varlıktan yokluğa doğru gerçekleşen bir değişimdir. Bu nedenle yokluktan varlığa doğru bir değişim imkânsızdır. Proclus'a göre bu durum

¹²⁵ Proclus, *On the Eternity*, s. 71.

¹²⁶ Demiurge'un zamanın dışında olduğu ve bu nedenle O'nun isteklerinin ezeli olduğu, dolayısıyla O'nun isteklerinde değişimin veya geçiciliğin olmasının imkânsızlığı için bkz. on altıncı delil. Proclus, *On the Eternity*, s. 125.

¹²⁷ Düzenin, düzensizlikten daha ilahi olduğuna ve bu nedenle Demiurge'un isteğinin düzen olduğuna, bütünün ise düzenden ibaret olduğuna dair bkz. on altıncı delil. Proclus, *On the Eternity*, s. 125.

¹²⁸ Delilin İngilizce çevirisini yapan Helen S. Lang ve A. D. Macro, Proclus'un, düzensizliği bütünün dışında var olan başka bir şey olarak düşünmüş olabileceğini belirtir. Bkz. Proclus, *On the Eternity*, s. 76.

körlükten görmeye geçmek gibi bir şeydir.¹²⁹ Dolayısıyla düzen ve düzensizlik arasında bu tür bir ilişkinin olduğunu kabul etmek imkânsızdır. Ayrıca bu tür bir ilişkiyi kabul etmek, bütüne düzenin değil, düzensizliğin hâkim olmasını ve düzensizliğin, düzenden önce geldiğini kabul etmek olur. Demiurge'un isteğinin düzen olduğu dikkate alınır, düzensizlikten düzene doğru bir değişim olmalıdır. Ancak bahsi geçtiği üzere bu, hem Demiurge ve istekleri için değişimin imkânsızlığı açısından hem de yokluktan varlığa doğru bir değişimin imkânsızlığı açısından mümkün değildir. Öyleyse bütüne hâkim olan tek şey Demiurge'un isteği olan düzendir. Dolayısıyla dışarıda bütünün zıttı olan ve onu yıkacak hiçbir etken yoktur ve bu nedenle bütün bozulmayacaktır. Bütün bozulmuyorsa oluşun da konusu değildir. Dolayısıyla o ezeli olmalıdır.¹³⁰

9. Delil:

Bütün İlahîdir

Dokuzuncu delil, bir önceki delilin mantıksal olarak bir devamı niteliğindedir. Bir önceki delil, bütünün dışında hiçbir şey olmadığını ve dolayısıyla onu bozacak bir şeyin de olmadığını açıklamıştı. Bu delil de aynı şekilde bütünün bozulmasının imkânsızlığı üzerine inşa edilir. Sekizinci delilde bütünün bir, tam ve mükemmel olması ve dışarıda hiçbir şeyin olmaması bütünün bozulmasını imkânsız kılarken, bu delilde bütünün bozulmayışının sebebi, onun ilahi olmasıyla ilişkilidir. Dolayısıyla bu iki delil, bütünün bozulmasının imkânsızlığını iki farklı yönüyle açıkladığı için birbirini tamamlar. Dokuzuncu delil, bütünün ilahi olduğunu kabul ederek, onun bozulmayacağını ve bozulma uğramadığı için oluşun da konusu olmadığını, dolayısıyla bütünün ezeli

¹²⁹ Proclus, *On the Eternity*, s. 71.

¹³⁰ Proclus, *On the Eternity*, s. 71.

olduğunu söyler.¹³¹ Burada Proclus'un çıkış noktası iki şeye dayanır. (I) Bütün ilahîdir.

(II) Bozuluşun kaynağı nedir?

Proclus, bütünün ilahî olduğu düşüncesine dair doğrudan bir açıklama yapmaz. Fakat diğer delillerde, bütün için söyledikleri dikkate alındığında, neden ilahî olduğu açıklığa kavuşur. Önceki delillere göre bütünün ilahî olmasındaki en temel etken, sebebinin ilahî olmasıdır. Bütünün sebebi, cömert, iyi, daima bilfiil, değişmez, hareketsiz ve ezelîdir. İkinci delilde geçen model-kopya ilişkisine göre, bütün sebebine benzemelidir. Dolayısıyla Proclus'un, bütünün ilahî olduğuna dair gerekçelerinin, diğer delillerde yer aldığı söylenebilir.

Proclus'un bütünün ilahî olduğu konusunda, öncüsü olan Platon ile hemfikir olduğu ve ondan etkilendiği de söylenebilir. Çünkü Platon, *Timaeus*'da Demiurge'un bütününü, '*kutsanmış bir Tanrı*' olarak var ettiğini söyler. Platon, Demiurge bütününü, tam, tek, eşsiz ve aynı zamanda hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, kendi kendine yeterli bir şekilde var ettiği için onun '*kutsanmış bir Tanrı*' olduğunu düşünür.¹³²

Proclus'un ikinci çıkış noktasına, yani bozuluşun kaynağının ne olduğu meselesine gelince, burada bir anlamda kötülüğün kaynağı sorgulanır. Proclus'a göre bir şeyin bozuluşa uğraması, o şeyde kötülük bulunduğu anlamına gelir.¹³³ Esasen Proclus'un, bu tür bir kaynak arayışına girmesinin sebebi, bütünün bozulabilir olduğunu düşünmesi değildir. O, bütünün bozulabilir olduğunu ve bu bozuluşun bir sebepten kaynaklandığını yalnızca bir varsayım olarak ele alır. Böylece bütünün bozulmayacağını kanıtlar. Aksi takdirde dokuzuncu delil, bütünün bozulmayacağını açıklayan altıncı ve sekizinci delillerle çelişir. Dolayısıyla Proclus'a göre bütün söz konusu olduğunda, bozuluştan bahsedilemez. Çünkü Demiurge iyidir ve her şeyi iyi yapmak, O'nun iyi

¹³¹ Proclus, *On the Eternity*, s. 79.

¹³² Platon, *Timaeus*, s. 22.

¹³³ Proclus, *On the Eternity*, s. 79.

olmasının bir sonucudur. Dolayısıyla Demiurge, her türlü kötülükten uzaktır.¹³⁴ Ayrıca Demiurge, bütünü, tam, mükemmel ve ezeli bir paradigmaya göre yapar. Ancak Proclus yine de bütünün bozulabilir olduğuna dair bir varsayımda bulunur ve bozuluşun kaynağının ne olduğunu tartışır. Buna göre Demiurge iyi ise, her şeyi iyi yapıyorsa ve kötülüğün var olmasını istemiyorsa, kötülük nasıl var olur? Kötülüğün var olması, her şeyin Yapıcısının isteğine zıt bir şeyin var olması demektir. Bu nedenle Proclus, bu durumun çözülmesi gereken bir mesele olduğunu söyler.¹³⁵ Proclus, söz konusu meseleyi çözmek için bozulabilir şeylerin ne şekilde bozulduğunu açıklar. Bozulabilir olan şeylerin nasıl bozulduğu açıklandığında, bir yandan iyi olan Demiurge'un isteğine zıt bir şeyin var olup olmadığı açıklığa kavuşurken diğer yandan bozuluşun, bütün için söz konusu olup olmadığı açıklığa kavuşur.

Proclus, bozulabilen her şeyin iki şekilde bozulduğunu söyler. (I) Bozulabilen her şey kendine ait bir kötülük sebebiyle bozulur. Çünkü bir şeye karşı iyi ya da kayıtsız olan şey, o şeyin bozulma sebebi olamaz.¹³⁶ Bir şeye karşı iyi olanın, o şeyi bozmaması, onun iyilikten başka bir şey yapmasının imkânsız olması sebebiyledir.¹³⁷ Zira iyi, her şeyi birlik içinde tutar. Var olan şeyler bu birlik sayesinde varlıklarını koruyabilir.¹³⁸ Var olan şeyler, birliklerini koruyan ilkelerden yoksun olduklarında ise bozulur.¹³⁹ Bir şeye karşı kayıtsız olan, ne o şeyin varlığını sürdürmesi için ona yardımcı olabilir ne de o şeyin bozulması için bir sebep olabilir. Dolayısıyla bozulabilen her şey, kendinde bulunan bir kötülük sebebiyle bozulur. (II) Bozulabilen her şey, kötülüğü ve değişimi kabul ettiği için bozulur.¹⁴⁰ Bir şeyin değişmesi onun hareketli olması demektir. Dördüncü delilde bahsi geçtiği üzere, hareketli bir şey, tam olmayıp eksik ve kusurludur.

¹³⁴ Proclus, *Commentary*, c. 2, s. 238.

¹³⁵ Proclus, *Commentary*, c. 2, s. 238.

¹³⁶ Proclus, *On the Eternity*, s. 79.

¹³⁷ Proclus, *Commentary*, c. 2, s. 238.

¹³⁸ Proclus, *The Elements*, s. 15.

¹³⁹ Proclus, *The Elements*, s. 127.

¹⁴⁰ Proclus, *On the Eternity*, s. 79.

Dolayısıyla değişimi kabul eden bir şeyde kötülük bulunur. Öyleyse her iki durumda, bozulabilen her şeyin yalnızca kendinde bulunan bir kötülük sebebiyle bozulduğu sonucuna ulaşılır. Dolayısıyla bozuluş, bütün için söz konusu olduğunda, o da yalnızca kendine ait bir kötülük sebebiyle bozulacaktır. Proclus, oysaki bütünün ilâhî olduğunu ve ilahî olan bir şeyde kötülüğün, dolayısıyla bozuluşun ve değişimin bulunmasının imkânsız olduğunu düşünür.¹⁴¹ Çünkü bütünün sebebi olan Demiurge değişimi kabul etmez. Zira üçüncü ve dördüncü delillerde bahsi geçtiği üzere bütünün sebebi olan Demiurge, daima bilfiildir ve Demiurge'un bilfiil olması, O'nun her zaman aynı kalması ve hiçbir zaman değişmemesi yani hareketsiz olması demektir. Değişmez, bilfiil ve hareketsiz bir sebebin sonucu olan bütün, ikinci delilde geçen model-kopya ilişkisine göre, sebebine benzer şekilde değişmez bir öze sahiptir. Değişimi kabul eden bir şey, eksik ve kusurludur. Bir şeyin değişmesi, eksik ve kusurlu olması o şeyin bir zaman sonra bozulabileceği anlamına gelir. Bir şeyin bozulabilir olması ise o şeyde kötülüğün mevcut olması demektir. Fakat bütünün değişmez olduğu kanıtlandığına göre onda hiçbir kötülüğün olmadığı da ortaya çıkar.¹⁴² Bütünün değişmez olması, onda hiçbir bozuluşun ve kötülüğün olmaması aynı zamanda iyi olan Demiurge'un isteğine zıt bir şeyin var olmadığını gösterir. Zira bütünün yapıcısı olan Demiurge'un isteği, var olan her şeyin iyi olması, birlik ve düzen içinde olmasıdır.

Proclus bütünü bozabilecek bir diğer şeyin, düzensizlik ve kargaşa olabileceğini varsayar. Çünkü düzenli olan bütün için, düzensizlik ve kargaşa kötü bir haldir. Dolayısıyla bütünde herhangi bir kötülük varsa, o içinde çözülebileceği bir düzensizliğe ve kargaşaya sahip olmalıdır. Düzenlenmiş olan bir şeyin düzensizliğe dönmesi ve bu nedenle bozulması, onun değişimi kabul eden bir şey olduğunu gösterir. Fakat bütün için bunun mümkün olmadığı açıklanmıştı. Ayrıca bütünün sebebi olan Demiurge'un iyi olması ve bütünün ilahi olması da göz önüne alındığında, herhangi bir düzensizliğin ve

¹⁴¹ Proclus, *On the Eternity*, s. 79.

¹⁴² Proclus, *On the Eternity*, s. 79.

kargaşanın, düzenlenmiş ve daima öyle kalacak olan bütünü, bozması düşünülemez. Bu nedenle Proclus'a göre, kendisinde hiçbir değişim ve kötülük bulunmayan bütün, bozuluşa uğramadığı gibi oluşun da konusu değildir. Zira oluş ve bozuluş aynı kaynaktan meydana gelir. Dolayısıyla bütün için bir bozucu (*corruptor*) yoksa oluşturucu (*generator*) da yoktur. Bu nedenle bütün, ezeli olmalıdır.¹⁴³

10. Delil:

Bütünün Unsurları Daima Doğal Yerindedir

Proclus onuncu delilde âlemin ezeli olduğunu, bütünün unsurları, doğal yer (*natural/proper*) ve doğal olmayan yer üzerinden açıklar.¹⁴⁴ Delile göre bütünün unsurlarının daima kendilerine uygun yerde olması veya bir daire içinde hareket ettirilmesi, bütünün ezeli olduğunu gösterir. Zira unsurların daima kendilerine uygun yerde olması veya daire içinde hareket ettirilmesi, bütünün değişmediği ve dolayısıyla ezeli olduğu sonucunu verir.¹⁴⁵ Dolayısıyla bu delilde bütünün hangi gerekçelerle ezeli olduğunu anlamak, bütünün unsurlarının, daima kendilerine uygun yerde kalmalarının ve dairesel olarak hareket ettirilmelerinin ne demek olduğunu anlamaya bağlıdır.

Proclus, bütünün unsurlarının her birinin kendileri için uygun yerde kaldıklarını söylerken aslında doğal yerden bahseder. Proclus, doğal yerin daima zorunlu olarak var olması gerektiğini ve dolayısıyla ezeli olduğunu vurgular.¹⁴⁶ Buna göre cisimler daha önceki herhangi bir zamanda, şimdi oldukları gibi doğal yerindedir. Doğal yer, unsurlar için en uygun yerdir ve bütün, unsurların daima doğal yerinde kalması sebebiyle değişmez ve ezeli olur. Fakat bütünün ezeli değil de oluşa konu olduğu düşünülürse,

¹⁴³ Proclus, *On the Eternity*, s. 79.

¹⁴⁴ Burada ezeliğin varlığına dair öne sürülen delil, bir önceki delille bağlantılı olarak unsurlar üzerinden ele alınıyor. Bu bağlamda bütünün unsurlardan meydana geldiği ve unsurun bütünün bir parçası olup değişmediği ifade ediliyor. Bkz. Eyüp Şahin, *Sudûr*, s.117.

¹⁴⁵ Proclus, *On the Eternity*, s. 85.

¹⁴⁶ Unsurların her birinin varlığını ezeli olandan aldığına, ezeli ve mükemmel illetin mekânsal bakımdan Bir'e yakın olduğuna dair ayrıca bkz. Proclus, *The Elements*, s. 69.

bütün düzenlenmeden önce unsurlar ya doğal yerde ya da doğal olmayan yerde olacaktır. Unsurlar doğal yerinde olduğunda bütün için değişim söz konusu olmayacağından bütün ezeli olur. Ancak unsurlar doğal yerinde değilse, onların doğal yerine nasıl hareket ettiği sorusu gündeme gelir. Çünkü Proclus, unsurların kendi kendine hareket edemeyeceklerini söyler. Dolayısıyla bütünün oluşa konu olduğunu iddia etmek bir çelişki doğurur. Çünkü bütünün unsurlarının doğal yerinde olması onların her zaman kendilerine uygun yerde bulunduklarını ve değişmediklerini gösterir ki bu, bütünün ezeli olduğu dolayısıyla oluşa konu olmadığı sonucunu verir. Unsurların doğal yerinde olmaması halinde, onların doğal yerine nasıl hareket ettirildiği açıklanamaz. Dahası bu varsayımı kabul etmek doğal olmayanın hem doğal olandan önce geldiğini hem de onun ardında olduğunu kabul etmek olur. Fakat doğal olmayan, daima doğal olanı gerektirir. Zira doğal olmayan, doğal olan tarafından oluşur ve ondan sonra gelir. Dolayısıyla doğal yer yoksa doğal olmayan yer de olamayacaktır. Bu nedenle Proclus, doğal yerlerin ezeli olduğunu ve bütünün de daima doğal yerinde olduğunu, onun bu sayede ezeli olduğunu söyler.¹⁴⁷

Öte yandan bütünün unsurlarının, daire içinde gerçekleştirdiği hareketin de ne bir başlangıcı ne bir ortası ne de bir sonu bulunur. Dairesel hareket, zaman açısından ezeldir ve uzam açısından da ara vermeksizin kendi kendine döner.¹⁴⁸ Daire içinde hareket, bütünün unsurlarının tabiatı gereği yaptıkları bir şeydir.¹⁴⁹ Proclus'a göre bu dönüş, dönen şeyin cismini meydana getiren sebebe doğru gerçekleşir. Dönüşün nedeni ise dönen şeyin, döndüğü şeye karşı duyduğu istek ve benzerliktir. Zira dönen her şeyin, döndüğü şeye karşı varoluşsal bir isteği vardır. Bu isteğin nedeni, dönen şeyin varoluşsal olarak döndüğü ilkeye bağlı olması ve varlığının bu ilkeye benzemesidir. Dönen şeyin, varlığı bakımından döndüğü ilkeye benzemesi, doğal olarak onda bu

¹⁴⁷ Proclus, *On the Eternity*, s. 85.

¹⁴⁸ Aristoteles, *On the Heavens*, s. 30.

¹⁴⁹ Proclus, *On the Eternity*, s. 85.

ilkeye dönme isteği uyandırır. Dolayısıyla dönen her parça, sebebiyle birleşmeyi ve ona bağlı olmayı ister. Öte yandan dönen şey, döndüğü şeye benzerse ve ona karşı bir isteği varsa (i) ya ikisi özdeşdir, (ii) ya biri diğerinden var olur, (iii) ya da her ikisi de bu benzerliği tek bir üçüncü ilkedен alır. Ancak özdeş olmaları imkânsızdır. Özdeş olanlar arasında birinin diğerine dönmesi söz konusu değildir. İkisi tek bir ilkedен geliyorsa bu ilke ikisi içinde doğal geri dönüşün amacı olmalıdır. Dolayısıyla geriye birinin diğerinden var olduğu ihtimali kalır. Bu durumda dönen şeyin oluşu, doğal olarak döndüğü şeyden kaynaklanır. Ayrıca bu dönüş, her şeyin sebebinden meydana gelip tekrar sebebine dönen bir dairede gerçekleştiği için sonu ve başlangıcı birbirine bağlar. Bazıları en yakın öncüllerine bazıları üst sebeplerine ve hatta her şeyin başlangıcına geri döndükleri için büyük ve küçük dairelerin varlığı söz konusudur.¹⁵⁰ Dolayısıyla her sonuç kendi sebebinde kalır, ondan ilerler ve tekrar ona geri döner ve bir birlik oluşturur. Bu birliği oluşturan ve tüm düzeni bir ve belirli hale getiren, sonun başlangıca geri dönüşüdür.¹⁵¹

Öte yandan Proclus burada, kendisine dönme isteği duyulan şeyin, Akıl¹⁵² olduğunu düşünür. Çünkü var olan her şey, Akıl sebebiyle var olur. Dolayısıyla bütün de Akıl sebebiyle var olur. Bütündeki düzenin ezelî olması onun Akıl'dan var olduğu gerçeğini değiştirmez. Bütünün ezelî olarak ilerlemesi, ezelî bir şekilde döndürülmesi ve kendi yerinde sabit olması Akıl dolayısıyladır.¹⁵³

11. Delil:

¹⁵⁰ Proclus, *The Elements*, s. 37.

¹⁵¹ Proclus, *The Elements*, s.129.

¹⁵² Demiurge'un ezelî varlık âleminde yer alan bir Akıl olup Akılsal Tanrılar'ın sınırını belirlediğiyle ilgili açıklamalar için bkz. Proclus, *Commentary*, c. 2, ss. 23, 141.

¹⁵³ Proclus, *The Elements*, s. 39.

Madde-Form İlişkisi

Âlemin ezeliliğine dair on birinci delil, madde, oluş ve form arasında daimî bir ilişki olduğu üzerine kuruludur. Bu ilişki, maddenin, oluş ve form için var olduğuna dairdir. Dolayısıyla on birinci delil, ilk olarak madde ve oluş arasındaki ilişkiyi açıklarken ardından madde ve form arasındaki ilişkiyi açıklar. Meselenin âlemin ezeliliğine bakan yönü ise, madde, oluş ve form arasındaki ilişkinin daimî, yani ezelî olmasıdır. Zira âlem, ilişki ezelî olduğu için ezelîdir. Bu durumda delilin çıkış noktasını, yani maddenin oluşla ilişkisi ve maddenin formla ilişkisini anlamak, âlemin nasıl ezelî olduğunun gerekçelerini anlamak için önemlidir.¹⁵⁴

Proclus maddeyi, bütün için olan ve oluşu kabul eden şey olarak tanımlar.¹⁵⁵ Buna göre madde, bir şey için- oluş için- vardır. Aksi takdirde, maddenin bir şey için olmadığı varsayımı, onun hiçlikten/yokluktan gelmesi ve bütünle olan ilişkisinin tesadüfî (*by chance*) olması demektir. Bu nedenle oluşan herhangi bir şey tesadüfen maddeye sahip olacaktır. Fakat tesadüfen olan şey, zorunlu olmadığı için, kalıcı da olamaz. Bu durum âlemi yapan Demiurge'un eserinin kalıcı olmadığı anlamına gelir.¹⁵⁶ Fakat “mükemmel bir şekilde güzel olanı ancak mükemmel derecede iyi olan yapabilir” ilkesi dikkate alındığında iyi olan Demiurge'un kusurlu ve kötü bir şey yapması imkânsızdır. Zira Demiurge, her şeyin iyi, kusursuz ve bir düzen içinde olmasını istediğinden, yaptığı her şeyi iyi, kusursuz ve bir düzen içinde yapar.¹⁵⁷ Bu nedenle maddenin yokluktan gelmesi ve oluş ile tesadüfî bir ilişki içinde olması mümkün olmadığı gibi madde, oluş içindir. Dolayısıyla madde, oluş için bir araç niteliğindedir ve oluş da maddenin sonucudur. Madde ve oluş, aralarındaki bu ilişkiden dolayı iş birliği

¹⁵⁴ Proclus, *On the Eternity*, s. 93.

¹⁵⁵ Proclus, *On the Eternity*, s. 93. Ayrıca Platon'a göre maddenin bütün için olduğuna ve tüm oluşu kabul eden şey olduğuna, ek olarak oluşun alıcısının anne, kaynağının baba ve bu ikisinin aralarında meydana gelen şeyin çocuk olduğuna dair açıklamaları için bkz. Platon, *Timaeus*, ss. 40-43.

¹⁵⁶ Proclus, *On the Eternity*, ss. 93,95.

¹⁵⁷ Platon, *Timaeus*, s. 18.

içinde olmalıdır. Bu iş birliğine göre, madde var olduğu anda oluş da var olmalıdır. Aynı şekilde madde ezeli ise ve oluş içinse, oluş da ezeli olmalıdır.¹⁵⁸

Öte yandan maddenin ve dolayısıyla oluşun ezeli olması, maddenin formla ezeli bir ilişki içinde olması sebebiyledir. Zira maddenin, formun yokluğunda ‘madde’ olması mümkün değildir. Ona daima formun varlığı gerekir. Ayrıca madde, formdan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla madde ve form, bir sebep-sonuç ilişkisi içindedir. Madde ve form arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin bir gereği olarak, bu ikisi birbirinden bağımsız değildir. Bu nedenle madde, yani sonuç bulunduğunda, form, yani sebep de bulunmuş demektir. Konu taşların bir evin formu için madde olması misaliyle açıklandığında; düzenlenmemiş ve bir araya getirilmemiş taşların, bir evin formu için madde olması imkânsızdır. Ne zaman ki taşlar, form için düzenlenir, o zaman madde olurlar. Dolayısıyla taşlar o anda madde olduklarından form zaten onlar için mevcut olur. Buna göre taşlar, düzenlenmeden ve bir araya gelmeden önce madde olma potansiyeline sahiptir. Bu potansiyel nedeniyle form, daima madde de bulunur. Maddenin daima forma sahip olması, madde ve form arasındaki ilişkinin ezeli olduğunu gösterir.¹⁵⁹ Proclus, *Teolojinin Unsurları*’nda formların ezeli ve hareketsiz olduğunu söyler. Bu nedenle madde, forma herhangi bir zamana bağlı olmaksızın sahip olur. Ayrıca formlar, oluşan ve yok olan şeylerin değil, aksine varlıklarında değişmeyen ve kalıcı olan şeylerin sebebidir. Dolayısıyla böyle bir form tarafından kendi varlığına sahip olan her şey kalıcıdır. Yine sonuçlarını salt varlığıyla üreten formlar, değişiklikten uzak olup ürünleri de aynı şekilde değişmez ve kalıcıdır.¹⁶⁰ Bu durumda formun varlığı tarafından üretilen madde de ezeli. Maddeye formu veren ise Demiurge’tur. İlâhi Zanaatkâr formu maddeye vererek âlemi yapar. Madde ne düzensizliğe aittir ne de düzensizlik içindir. Madde, âlem içindir ve ondan ayrı değildir. Madde ve form

¹⁵⁸ Proclus, *On the Eternity*, s. 93.

¹⁵⁹ Proclus, *On the Eternity*, s. 93, 95.

¹⁶⁰ Proclus, *The Elements*, s. 157.

arasındaki ezelî ilişki ve maddenin bu sayede daima oluş içinde olması, âlemin maddesi var olur olmaz âlemin de var olmasını gerektirir. Zira maddenin sahip olduğu form ezelîdir ve madde de sahip olduğu form sayesinde ezelî olur. Maddenin âlemden ayrı olmadığı dikkate alındığında, âlem de onu oluşturan ezelî maddesi gibi ezelî olmalıdır.¹⁶¹

12. Delil:

Oluşun Alıcısı Olan Madde Tekbiçimlidir

On ikinci delil, Demiurge'un, daima ürettiğine ve O'nun ürünü olan maddenin de daima var olduğuna dairdir. Demiurge âlemi, daima var olan madde ile yaptığı için âlem de daima var olur. Meselenin başlangıç noktası, oluşturulan her şeyin madde ve yapıcı olmak üzere iki sebep gerektirmesidir.¹⁶² Oluşturulan şey, ezelî ise, onun ezelîliği madde ve yapıcının ona ezelî bir şekilde sebep olmasından kaynaklanır. Fakat oluşturulan şey ezelî değilse ve geçici olarak var ise, ya madde ya yapıcı ya da her ikisi de ezelî bir biçimde sebep olma hususunda başarısızdır. Oluşturulan şeyin madde sebebiyle geçici olması, maddenin yetersizliğiyle ilgiliyken, onun yapıcı sebebiyle geçici olması, yapıcının kendi kendine yetersizliği ve dolayısıyla eserinde başarısız olmasıyla ilgilidir.¹⁶³

Âlem söz konusu olduğunda ise onun daha önce olmaması veya daha sonraki bir zamanda olmayacak olması maddeden veya yapıcıdan kaynaklanır. Fakat âlem

¹⁶¹ Proclus, *On the Eternity*, s. 93.

¹⁶² Proclus, *On the Eternity*, s. 101. Ayrıca Platon'a göre oluşan her şeyin mutlaka bir sebep tarafından oluşturduğu ilkesi ve onun maddeyi anneye, Yapıcıyı ise babaya benzetmesine dair bkz. Platon, *Timaeus*, ss. 17, 41.

¹⁶³ Proclus, *On the Eternity*, ss. 101, 103.

bakımından ne yapıcının ne de maddenin, ezelî bir şekilde sebep olma konusunda başarısız olması mümkündür. Zira Yapıcı daima aynı haldedir ve dolayısıyla O, bir zamanda bir halde, başka bir zamanda başka bir halde değildir. Ayrıca Yapıcı, fiillerinde hem şimdi hem daha önce hem de daha sonra daima kendi kendine yeterlidir. Bu nedenle Yapıcı için ne herhangi bir başarısızlıktan ne de zamansal anlamda öncelik-sonralık gibi bir değişimden söz edilebilir.¹⁶⁴ Aksi takdirde, Yapıcının istemediği için mi yoksa gücü yetmediği için mi yapmadığı sorusu akla gelir. Yapıcının istemediği için yapmadığını söylemek, O'nun iyi olduğunu göz ardı eder. Gücü yetmediği için yapmadığını söylemek ise bir zamanda güce sahip olup, başka bir zamanda bu güce sahip olmadığını söylemek olur. Bu mantıksızdır. Çünkü bu hal Yapıcının değişmesi demektir ve dolayısıyla O'nun ezelîliğini ortadan kaldırır.¹⁶⁵ Ayrıca üçüncü delil, daima bilfiil olan Demiurge'un daimî olarak ürettiğine ve sebep ne zaman bilfiil üretirse, sonucun da o zaman bilfiil üretildiğine, bu nedenle Demiurge'un değişimden uzak olup daima yapıyor olduğuna dikkat çeker. Dördüncü delil, Demiurge'un hareketsiz ve değişmez olduğunu, altıncı delil ise, Demiurge'un iyi olduğunu ve âlemi en güzel şekilde bir araya getirdiğini belirtir.¹⁶⁶

Öte yandan madde, Yapıcının bir ürünü olduğuna göre, Yapıcının değişmez olması gibi madde de değişmezdir. Dolayısıyla madde, daimî ve tekbiçimli olarak âlemin yapımına uygundur. Ayrıca bir önceki delil, maddenin sahip olduğu formun ezelî olduğunu ve maddenin, dolayısıyla oluşun da bu sayede ezelî olduğunu belirtir. Âlemin yapımı için hem Yapıcının hem de onun ürünü olan maddenin daimî, tekbiçimli ve değişmez olması, âlemin de sebebine benzer olmasını gerektirir. Zira Demiurge'un bilfiil yapmasının bir sonucu olarak maddenin ezelî olması ve onun Demiurge

¹⁶⁴ Proclus, *On the Eternity*, ss. 101, 103.

¹⁶⁵ Proclus, *Commentary*, c. 2, s. 229.

¹⁶⁶ Proclus, *On the Eternity*, ss. 43, 49, 61.

tarafından âleme göre düzenlenmesi, bir zamanda var olan, başka bir zamanda ise var olmayan âlem fikrini çürütür. Bu âlemin ezeli olduğunu gösterir.¹⁶⁷

13. Delil:

Âlemin Doğal Hareketi Daireseldir

On üçüncü delil, âlemin hareketine dairdir. Proclus, her cismin kendi doğal hareketi olduğunu, âlemin doğal hareketinin ise dairesel hareket olduğunu söyler. Zira küresel bir cismin doğal hareketi daireseldir. Bu nedenle küresel olan göksel cismin hareketi de dairesel hareket olmalıdır.¹⁶⁸ Öte yandan âlem için en uygun şekil küresel şekildir. Çünkü küre, her şeyi kuşatması amaçlanan şekle en uygun şekil olup hem en mükemmel hem de eksiksiz bir şekildir.¹⁶⁹

Proclus'un öncülü olan Platon ve Aristoteles için de âlemin hareketi dairesel hareket olmalıdır. Platon *Timaeus*'da, Tanrı'nın küresel olan cisme en uygun hareketi, yani aynı yerde ve kendi içinde sabit bir hızla dönmeye başlayan dairesel hareketi verdiğini söyler.¹⁷⁰ Aristoteles ise *Gökyüzü Üzerine* adlı eserinde, var olan tüm hareketin üç çeşit olduğunu söyler. Bu hareketler ya doğrusal ya dairesel ya da bu ikisinin birleşimi şeklindedir. Buna göre dairesel hareket merkez etrafında dönerken, düz/doğrusal hareket ise yukarı ve aşağı yöne doğru gerçekleşir. Yukarı hareket merkezden dışa doğru, aşağı hareket ise merkeze doğru bir harekettir. Basit bir hareketin var olduğunu ve dairesel hareketin bunun bir örneği olduğunu söyleyen Aristoteles'e göre mutlaka tabii olarak ve kendi doğası gereği dairesel bir hareketle dönen basit bir cisim olmalıdır.¹⁷¹

¹⁶⁷ Proclus, *On the Eternity*, ss. 93, 101, 103.

¹⁶⁸ Proclus, *On the Eternity*, s. 105.

¹⁶⁹ Proclus, *Commentary*, c. 3, ss. 128-129.

¹⁷⁰ Platon, *Timaeus*, s. 22.

¹⁷¹ Aristoteles, *On the Heavens*, s. 3.

Proclus, öncüleri ile benzer düşünceye sahiptir. Bu nedenle âlemin hareketinin dairesel olduğunu, dolayısıyla onun düz/doğrusal bir harekete sahip olamayacağını söyler. Dört elementin hareketi olan doğrusal hareket, elementlerin yukarı ya da aşağı doğru gerçekleştirdiği bir harekettir.¹⁷² Hareket yukarı doğruysa bu, ateşin veya havanın hareketiyken, aşağı doğru ise suyun veya toprağın hareketi olacaktır.¹⁷³ Âlem, dört elementten biri olmayıp, onlardan daha üstün olduğu için âlemin hareketi de düz/doğrusal değil, dairesel bir hareket olur. Ayrıca düz/doğrusal hareket, dairesel harekete nispetle daha aşağı bir hareket türüdür.¹⁷⁴ Zira dairesel hareket, düz/doğrusal hareketten daha üstün ve öncedir. Çünkü mükemmel olanın kusurlu olana önceliği söz konusudur ki, daire mükemmeldir.¹⁷⁵ Dairesel hareketin mükemmel ve tam olması, kapsayıcı ve sürekli olmasından kaynaklanır. Öte yandan dairesel hareket, artışa izin vermediği gibi hareketi kendi başlangıç noktasından tekrar aynı noktaya doğru döner. Ancak düz çizgi, dairesel hareketin aksine uzatılabildiği için tam olmayan bir harekettir.¹⁷⁶ Dolayısıyla ne sonsuz (*infinite*) bir düz çizgi için ne de sonlu (*finite*) bir düz çizgi için mükemmel ve tam olmak mümkün değildir. Çünkü sonsuz bir düz çizgi mükemmel olsaydı dahi bir sonu ve sınırı olurdu. Aynı şekilde sonlu bir düz çizgi de her zaman kendisinin dışında bir şey kalmış olacağı için mükemmel değildir.¹⁷⁷ Bu nedenle Proclus âlem için en uygun hareketin dairesel hareket olduğunu kabul eder.

Öte yandan âlemin dairesel harekete sahip olması, onun ezeliliğinin bir gereğidir. Çünkü onuncu delilde açıklandığı üzere daire içindeki hareketin ne bir başlangıcı ne bir ortası ne de bir sonu vardır. Zira o zaman açısından sonsuz ve uzam açısından da ara vermeksizin döner.¹⁷⁸ Ayrıca dairesel hareketin zıttı olan hiçbir hareket yoktur.

¹⁷² Proclus, *On the Eternity*, s. 105.

¹⁷³ Aristoteles, *On the Heavens*, s. 3.

¹⁷⁴ Proclus, *On the Eternity*, s. 105.

¹⁷⁵ Aristoteles, *On the Heavens*, s. 3.

¹⁷⁶ Proclus, *Commentary*, c. 3, s. 129.

¹⁷⁷ Aristoteles, *On the Heavens*, s. 3.

¹⁷⁸ Aristoteles, *On the Heavens*, s. 30.

Dolayısıyla onda oluş veya bozuluş da yoktur. Oluş ve bozuluş birbirine zıt olan şeylere aittir ve zıtlar doğaları gereği karşıt hareketlere sahiptir. Bu ise her birinin zıttı olan şeye doğru oluşa ve bozuluşa konu olduğu anlamına gelir. Örneğin dört elementin zıttı vardır ve bu sebeple onlar oluş ve bozuluşa uğrayarak birbirlerine dönüşür. Ancak dairesel hareketin zıttı yönde bir hareket olmadığı için, onda oluş veya bozuluş da meydana gelmez. Ayrıca Proclus'a göre her şey kendi parçasına göre oluşur ve bozulur. Bütün, doğası gereği kendine uygun yerde kalır ve ezelîdir. Âlem de bir bütün olduğuna göre onun parçaları da oluşturulmamış ve bozulmamıştır.¹⁷⁹ Zira onuncu delil, bütünü oluşturan unsurların daima doğal yerinde kaldıklarına veya daire içinde hareket ettiklerine ve bu nedenle bütünün değişmediğine ve dolayısıyla ezelî olduğuna dikkat çeker.¹⁸⁰ Dahası parçaların durumu bu iken, bütünün oluş ve bozuluşa maruz kalması onu parçalardan daha aşağı kılar. Fakat âlem parçalardan üstündür. Çünkü âlem parçalar için değil, parçalar onun içindir ve parçalar âlemin zıttı değildir.¹⁸¹ Dolayısıyla parçalar, bir amaca -ki bu amaç bütünün kendisidir- giden araçtır. Araçların ezelî olup amacın ezelî olmaması, bir noktadan sonra amacın yok olacağı anlamına gelir. Fakat bu hal, bütün için olan parçaların ezelî olduğu fakat bütünün ezelî olmadığı şeklinde bir çelişki doğurur. Sonuç itibarıyla parçalardan oluşan âlem, kendi parçalarından daha mükemmeldir. Bu nedenle âlem, parçalarına nispetle oluşa ve bozuluşa uğramamayı daha çok hak eder.¹⁸²

14. Delil:

Madde, Formun İzleri ve Düzen Eş Zamanlıdır

¹⁷⁹ Proclus, *On the Eternity*, ss. 105, 107, 110.

¹⁸⁰ Proclus, *On the Eternity*, s. 85.

¹⁸¹ Proclus, *On the Eternity*, s. 105. On birinci delilde maddenin bütün için olduğuna dair bkz. Proclus, *On the Eternity*, s. 93.

¹⁸² Proclus, *On the Eternity*, s. 110.

On dördüncü delil, madde, formun izleri ve düzen arasında herhangi bir öncelik veya sonralık ilişkisi olmadığına dairdir. Yani madde, formun izleri ve düzen eşzamanlıdır. Bu üçü arasındaki eşzamanlı ilişkinin sebebi, İlâhi bir Zanaatkâr olan Demiurge'un kendi varlığıyla, var olan her şeyi bir kerede ve ezelî bir şekilde üretmesidir.¹⁸³ Madde, oluşu kabul eden şey veya oluşun alıcısı olan şeydir.¹⁸⁴ Proclus, her zanaatkârın belli bir eser için maddeyi yaptığını söyler. Zanaatkâr, maddeyi ya bizzat kendisi yapar ya da hazır olan maddeyi iyi hale getirir. Fakat o nasıl yaparsa yapsın, ister maddeyi kendisi yapsın isterse onu elverişli hale getirsın, sonuç itibariyle maddeyi, eseri için kendisi yapar. Zira Proclus'a göre sadece hazır olan maddeyi elverişli hale getirse dahi maddeyi zanaatkâr yapmış olur. Öte yandan Proclus'a göre, herhangi bir zanaatkâr bu şekilde bir fiilde bulunuyorsa, İlâhi Zanaatkâr'ın bu şekilde fiilde bulunması daha da uygundur. Dolayısıyla İlâhi Zanaatkâr, bütünün zanaatkârı olarak, tek var oluş biçimi madde olmak olan basit/ilk maddeye sebep olur ve onu oluş için bir alıcı olarak var eder. Formun izleri ise, kendisi hareketsiz ve tamamen formsuz olan oluşun alıcısı, yani madde için bir araçtır. Alıcı, formun izleri nedeniyle düzensiz bir şekilde hareket eder. Düzen ise madde ve izler var olduğu anda onlarla birlikte var olur. Zira Zanaatkâr'ın maddeyi oluş için iyi-hazırlanmış hale getirmesi, aynı zamanda Zanaatkâr'ın maddeyi düzenlemiş olması demektir ki bu düzen âlemin tamamına hâkimdir.¹⁸⁵ Çünkü Yapıcı düzenin, kaostan çok daha iyi olduğunu düşünür. Proclus'un maddenin, âlem için İlâhi Zanaatkâr tarafından iyi-hazırlanmış hale getirildiği düşüncesi, Platon'un *Timaeus*'da tartıştığı Yapıcının âlemi hangi modele göre inşa ettiği sorusuna dayandırılabilir.¹⁸⁶ Proclus, *Timaeus Şerhi*'nde Platon'un konuyu iki temel ilkeye

¹⁸³ Proclus, *The Six of Proclus, the Platonic Successor, on the Theology of Plato*, çev. Thomas Taylor (London: A. J. Valpy, 1816), c. II, s. 105. (Eser bundan sonra *The Six of Proclus* şeklinde kısaltılacaktır.)

¹⁸⁴ On birinci delilde maddenin bütün için olduğuna dair bkz. Proclus, *On the Eternity*, s. 93.

¹⁸⁵ Proclus, *On the Eternity*, ss. 111, 113.

¹⁸⁶ Platon, *Timaeus*, ss. 17-18.

dayandırdığını söyler. Bu ilkelere ilki, güzel olan şeyin sonsuz bir paradigmadan ortaya çıktığıdır. İkincisi ise, güzel olmayan şeyin oluşan bir paradigmadan ortaya çıktığıdır. Platon âlemin güzel olduğunu ve dolayısıyla onun sonsuz bir paradigmadan meydana geldiğini söyler. Ayrıca âlem, güzelliğini paradigmadan, Demiurjik sebep aracılığıyla aldığı için bu, Demiurge'un iyi olduğunu gösterir. Proclus, Platon'un düşüncelerinin bir sonucu olarak, iyi olan Demiurge'un sahip olduğu maddeye hâkim olup sebebi olduğu mahale istediği formu verdiğini belirtir.¹⁸⁷

Öte yandan madde, formun izleri ve düzenin eşzamanlı olmadığı varsayılırsa, bu üçü arasında bir sıralama ve öncelik veya sonralık ilişkisi var demektir. Bu ilişkiye göre izler de ya madde gibi İlâhi Zanaatkâr tarafından üretilir ya da akıl âleminin (*intelligible realm*) başka bir Tanrı'sı tarafından üretilir. Madde ve formun izlerinin, İlâhi Zanaatkâr tarafından eşzamanlı değil, bir sıralamaya göre üretildiği varsayımı mantıksız bir sonuçtur. Çünkü bu durumda Zanaatkâr, bir yandan maddeyi oluş için iyi-hazırlanmış hale getirirken yani onu düzenlemişken, diğer yandan maddenin düzensiz bir şekilde hareket etmesine neden olan ve dolayısıyla maddeye, oluş için kötü-hazırlanmış hale getirecek izler ekler. Bu varsayıma göre madde, izlerden önce gelir ve düzenlenmiş olduğu halde ona düzensizlik eklenir. Aynı şekilde izlerin başka bir Tanrı tarafından üretilmesi de mantıksız bir sonuç verir. Çünkü diğer Tanrı, izleri kötü-hazırlanmış bir halde yaparken, İlâhi Zanaatkâr, maddeyi iyi-hazırlanmış halde yapar. O halde izler, maddeden önce gelir. Bu, İlâhi Zanaatkâr'ın önce kötü-hazırlanmış olanın yapılmasına izin verirken, elverişli olanın daha sonra yapılmasına izin verdiği anlamına gelir. Dolayısıyla O, uygun olan yerine, uygun olmayanı öncelemiş olur. Bu durumda İlâhi Zanaatkâr, ya kötü-hazırlanmış bir şey yapmadan iyi-hazırlanmış bir şey yapamaz ya da kötü-hazırlanmış izleri almak için maddeyi iyi-hazırlanmış hale getirir. Ancak İlâhi Zanaatkâr'ın yalnızca formların izlerini almak için maddeyi elverişli hale getirmesi, onu

¹⁸⁷ Proclus, *Commentary*, c. 2. ss. 183-184.

düzensiz oluşun ortaya çıkması için elverişli hale getirmesi demektir. İlâhi Zanaatkâr'ın, kötü-hazırlanmış olan formların, maddeden önce üretilmesine izin vermesinin sebebi düzenli bir oluşun ortaya çıkması ise, bu düzenin varlığının düzensizliğe bağlı olması demektir. Yani Zanaatkâr, düzenin olması için düzensizliğin var olmasına izin vermiş olur. Fakat düzen, asla düzensizlikten sonra gelmez.¹⁸⁸

Nihai olarak madde, formun izleri ve düzen arasında herhangi bir öncelik - sonralık ilişkisi olmayıp üçü de eşzamanlı olarak vardır. Ne maddenin izlerden önce ne de izlerin maddeden önce üretildiğine dayanan bu iki varsayım doğru değildir. Zira madde, oluş için madde olduğundan ve izler de maddenin var olduğu andan itibaren onun içinde olduğundan,¹⁸⁹ bu ikisi arasında herhangi bir öncelik-sonralık ilişkisinden bahsedilemez. Aksine madde, izleri eş zamanlı olarak almaya uygundur. Dolayısıyla daima var olan madde, oluş ve bozuluşa uğramaksızın daima formların izlerini kendinde taşır. Ayrıca İlâhi Zanaatkâr maddeyi düzenli bir oluş için yaptığından, düzen de onlarla eşzamanlı olarak daima vardır. Ne oluşur ne de bozulur. Düzen olduğu andan itibaren âlem de vardır. Dolayısıyla âlem, madde, formun izleri ve düzenin eşzamanlı olmasına bağlı olarak ezelî bir şekilde vardır. Bu şekilde var olan bir âlemin ise oluşmuş ya da bozulacak olması imkânsızdır. Bu sebeple ezelî olan âlemde ezelî bir düzen vardır.¹⁹⁰

15. Delil:

Âlemin Paradigması

¹⁸⁸ Proclus, *On the Eternity*, ss. 111, 113.

¹⁸⁹ Maddenin forma herhangi bir zamana bağlı olmaksızın sahip olduğu, madde ve formun, bir sebep-sonuç ilişkisi içinde olduğu ve bu ilişkisinin bir gereği olarak, ikisinin birbirinde bağımsız olmadığı ve madde-form arasındaki ilişkinin ezelî olduğuyla ilgili bkz. On birinci delil. Proclus, *On the Eternity*, s. 93.

¹⁹⁰ Proclus, *On the Eternity*, ss. 111, 113.

Proclus on beşinci delilde, âlemin, paradigması sayesinde ezeli olduğundan söz eder. Âlem, Demiurge tarafından eşsiz, bütünüyle tamamlanmış (*altogether complete*) ve ezeli olmak üzere üç paradigmaya göre modellenir. Demiurge âlemi paradigmaya göre modellediği için, paradigmanın özellikleri âlemde de mevcuttur.¹⁹¹ Aslında âlemin paradigmasını eşsiz, bütünüyle tamamlanmış ve ezeli olarak adlandıran kişi Platon'dur. O *Timaeus*'da âlemin paradigmasının nasıl olması gerektiğini tartışır. Buna göre âlemin paradigmasının özelliklerinden biri, onun eşsiz olmasıdır.¹⁹² Eşsiz özelliği her şeyde mevcut olmayıp yalnızca gökte bulunan şeylere aittir.¹⁹³ Platon âlemin eşsiz oluşunu, onun tek mi yoksa çok sayıda mı olduğu meselesini tartışırken gündeme getirir. Ona göre Zanaatkâr, âlemi modeline tekabül edecek şekilde yaptığı için çok sayıda âlemin olması imkânsızdır. Yalnızca tek bir âlem vardır. Platon, âlemin tam ve mükemmel bir canlıya benzemesi için onun eşsiz olduğunu ve daima öyle kalacağını söyler. Bu açıdan âlem tek olup türünün yegâne örneğidir. Dolayısıyla ondan daha iyisinin, daha güzelinin veya mükemmelinin olması imkânsızdır.¹⁹⁴ Bütünüyle tamamlanmış paradigması ise, yalnızca bütüne ait olup başka hiçbir şey için söz konusu değildir. Bu paradigmanın yalnızca bütüne ait olması bütünüyle tamamlanmış bir canlı varlığa (*altogether complete living being*) benzemesi dolayısıyladır.¹⁹⁵ Söz konusu canlı varlık, bütünün modeli olup bütün olabildiğince ona benzemektedir.¹⁹⁶

Bir diğer paradigma ise ezeli paradigmasıdır. Ezeli kelimesi, zamansal varlıktan veya var oluştan farklı olarak daima olan anlamına gelir.¹⁹⁷ Proclus bu noktada daimî varlık (*perpetual being*) kavramını gündeme getirir. Buna göre Proclus, daimî varlık

¹⁹¹ Proclus, *On the Eternity*, s. 119.

¹⁹² Platon, *Timaeus*, s. 19.

¹⁹³ Proclus, *On the Eternity*, s. 119.

¹⁹⁴ Platon, *Timaeus*, ss. 19, 99.

¹⁹⁵ Proclus, *On the Eternity*, s. 119.

¹⁹⁶ Platon, *Timaeus*, s. 25.

¹⁹⁷ Proclus, *The Elements*, s. 51.

kavramının, tüm formlar için ortak nokta olduğun söyler. Zira formlar ezeliliğin bir imgesi¹⁹⁸ olarak ezeli ve hareketsizdir. Bunun bir sonucu olarak formlar, oluşan veya yok olan şeylerin yerine, varlığında değişmeyen ve daimî olan şeylerin sebebidir. Dolayısıyla varlıkları değişimden uzak ve salt varlıklarıyla üreten formların, ürünleri değişmez ve daimî olur.¹⁹⁹ Proclus daimî olarak var olan her şeyin potansiyel olarak sonsuz olduğunu söyler. Çünkü onun varlığı mutlak ise, sayesinde olduğu ve var olabileceği güç de aynı şekilde sonsuzdur. Bu gücün sonlu olması onun ve sahibinin bir gün bozulması, dolayısıyla da daimî olmaması demektir.²⁰⁰ Bu noktada Proclus, daimî olan ile ezelilik arasında herhangi bir fark olup olmadığı sorusunu sorar ve onun başlangıç noktası, daimilik ve ezeliliğin ne anlama geldiğidir. Buna göre daimilik, her iki yönde de sınırsız bir zamanı mı ifade eder yoksa bir yönde başlayıp diğerinde biten veya bitmeyen bir şeyi midir? Proclus'a göre daimilik ezelî olanın bir imgesidir (*an image of eternal*). Bu sebeple o bir başlangıç veya bitişe sahip olmadığı için sınırlı olmayandır.²⁰¹

Öte yandan ezelî kelimesinin zamansal varlıktan veya var oluştan farklı olarak her zaman olan anlamına geldiği belirtilmişti. Ayrıca ezelî olan hiçbir şey zaman içinde bir sürekliliğe sahip olmadığı gibi onun hakkında herhangi bir öncelik-sonralık da söz konusu değildir. Yani ezelî olan şey, sınırsız olup onun zamansal olmakla bir ilişkisi yoktur.²⁰² Bu durumda daimilik, ezeliliğin bir imgesi olup ona benzemekle birlikte, tamamıyla ezelilikle aynı şey değildir. Zira Proclus *Teolojinin Unsurları*'nda daimiliğin, zamanın bir anında var oluşa gelen şeylerle, ezelî şeyler arasında, ara bir düzen olduğunu söyler. Çünkü zamanın bir anında var olan şeyleri, ezelî şeylerle doğrudan ilişkilendirmek imkânsızdır. Bu nedenle bir bakıma ezelî şeylere benzeyen fakat diğer

¹⁹⁸ Proclus, *On the Eternity*, s. 119.

¹⁹⁹ Proclus, *The Elements*, s. 85.

²⁰⁰ Proclus, *The Elements*, s. 79.

²⁰¹ Proclus, *On the Eternity*, ss. 119, 121.

²⁰² Proclus, *On the Eternity*, s. 121.

yönden onlardan farklı olan bir ara düzen gerekir. Proclus bu ara düzenin, daimî olarak var olan şey olduğunu söyler. Zira o, var oluşa gelen olması nedeniyle bir alt düzenle ilişki içindeyken, daimiliği nedeniyle de ezelî doğayı taklit eder. Dolayısıyla daimiliğin biri ezeli, diğeri zaman içinde olmak üzere iki çeşit olduğunu düşünür. Daimilik, ezeliliğe bakan yönüyle, sürekli bir değişmezliği, varlığı eşzamanlı bir bütünde toplanmış ve kendi içinde bütün olmayı ifade ederken, öte yandan zamanın içinde olması yönüyle, daimî bir süreci, zamansal uzamda yayılmış ve açılmış olmayı ve birbirini takip eden bir düzende ayrı ayrı var olan parçaları ifade eder.²⁰³

Proclus daimîlik ve ezelîlik arasındaki farkı açıkladıktan sonra ya hiçbir şeyin ezeliliğe benzemeyeceğini ya da her şeyden önce âlemin ona benzediğini söyler. Ancak hiçbir şeyin ezeliliğe benzememesi mümkün değildir. Çünkü tüm zanaatkârların en iyisi olan Demiurge her şeyi paradigmaya benzetmek istediğinden, âlemi ezeliliğe benzer yapar. Böylece paradigmaya her şeyden daha çok benzeyen âlemin bir başlangıcı olmadığı gibi bir sonu da bulunmamaktadır. Aynı şekilde oluşa konu olmayanın bozulmayacağından, bozuluşa uğramayanın oluşturulmadığından hareketle başlangıcı ve sonu olmayan âlemin, oluşa ve bozuluşa konu olmadığı, dolayısıyla onun ezelî olduğu, Proclus'un ulaştığı nihai sonuçtur.²⁰⁴

16. Delil:

Demiurge'un İsteği Ezelîdir

²⁰³ Proclus, *The Elements*, s. 53.

²⁰⁴ Proclus, *On the Eternity*, s. 119.

On altıncı delil, Demiurge'un isteklerine (*wishes*) dairdir. Bu delil, bir tarafta Demiurge'un isteklerinin ezelî veya geçici olup olmadığını tartışırken, diğer tarafta O'nun isteklerinin ikiden ziyade bir olduğunu açıklar. Demiurge'un (I) düzensizliğin olmaması, (II) düzenin korunması şeklinde iki isteği vardır. Proclus söz konusu istekler için üç ihtimalden bahseder. Buna göre, (a) her iki istek de ya ezelî olmalıdır, (b) ya geçici olmalıdır, (c) ya da isteklerin biri ezelî diğeri geçici olmalıdır. Fakat Proclus iki isteğin de geçici olması ihtimali ile birinin ezelî diğeri geçici olması ihtimalini reddeder. İsteklerin geçici olması, onların bir anda varken başka bir anda olmaması, yani ezelî olmadıkları anlamına gelir. Bu ise onlar için bir öncelik-sonralık söz konusu demektir.²⁰⁵ Fakat önce-sonra kavramları zamana ait parçalardır²⁰⁶ ve yalnızca geçici olan şeyler zamanın içindedir. Geçici olan şeyler, zamanın içinde oldukları için geçici bir varlığa veya faaliyete sahiptir. Zaman, geçici şeyler için bir ölçü olduğundan, onlar hem var olan hem de asla var olmayan bir şeydir. Yani zaman varken var olan fakat zamana yokken asla var olmayan şeylerdir. Bu nedenle geçici şeyler, özleri itibarıyla değişmez değildir. Zamanın akışı sebebiyle onlar, sürekli olarak değişir ve önce bir şey daha sonra başka bir şey haline gelir.²⁰⁷ Fakat ne Demiurge'a ne de isteklerine geçiciliği atfetmek mümkün değildir. Zira zaman, Demiurge'dan kaynaklandığı ve sonra geldiğinden, Demiurge ve istekleri zamanın dışındadır.²⁰⁸ İlaveten Demiurge, ezelî varlık âleminde yer alan bir Akıl olup daima var olan varlıklarla ilişkilidir.²⁰⁹ Bu nedenle, varlığı bakımından değişimi ve hareketi kabul etmez. Öte yandan Proclus, Yapıcının ve yaptığı şeyin -sebebi ve sonucun- birbiriyle eş zamanlı olduğunu ve biri olmadan diğeri olmadığını söyler. Bu nedenle Demiurge'un isteme fiili, isteklerinin

²⁰⁵ Proclus, *On the Eternity*, ss. 125, 127.

²⁰⁶ Platon, *Timaeus*, s. 26.

²⁰⁷ Proclus, *The Elements*, s. 49.

²⁰⁸ Proclus, *On the Eternity*, ss. 125, 127.

²⁰⁹ Proclus, *Commentary*, c. 2, ss. 23, 141.

retkenliği (*productivity*) ve ürünleri (*products*) eşzamanlı ve ezelidir.²¹⁰ Bu noktada üçüncü ve dördüncü delil, Yapıcı ve ürün arasındaki uyuma dikkat çeker. Daima bilfiil ve değişmez olan Demiurge'un, daimi olarak üretmesi söz konusudur. Yani O'nun bilfiil üretmesi, ürünün de bilfiil ortaya çıkması anlamına gelir.²¹¹ Bu durumda Demiurge'un fiili ile sonucu arasında zamansal anlamda herhangi bir boşluk olmayıp O'nun yapması akletmesi demektir.²¹²

Nihai olarak geriye isteklerin ezel olduğu sonucu kalır. Bu durumda her bir istek, nesnesini gerçekleştirmek adına sonucu meydana getirecektir. Yani Demiurge, olmasını istediği şeyi koruyacak ve olmamasını istediği şeyi ortadan kaldıracaktır. Böylece iki istekten biri, daima düzensizliğin olmamasını sağlarken diğeri ise daima düzeni koruyacaktır. Her bir isteğin nesnesine uygun olanı gerçekleştirmesi sonucu meydana gelen şeyin ise daima var olması gerekir. Proclus için Demiurge'un her iki isteğinin daima gerçeklemesi, düzensizliğin düzenden önce gelmediğini gösterir. Dolayısıyla düzen, düzensizlikten sonra başlamamıştır ve ondan önce de sonlanmayacaktır. Bu demektir ki düzen için herhangi bir başlangıç ve son yoktur. Bu sayede o ne oluşun ne de bozuluşun konusudur.²¹³ Proclus var olan her şeyi ve bunların tüm kozmik düzenlerini Tanrıların düzenine bağlar. Buna göre her şey düzen ve ly Tanrılarından alır.²¹⁴ lem ise düzenden ibarettir ve o da bu düzeni Demiurge'un iyiliğine ve ilhiliğine borçludur.²¹⁵ Zira Demiurge, düzenin düzensizlikten çok daha iyi olduğu düşüncesiyle lemi düzenler.²¹⁶ Dolayısıyla düzenlenmiş olan lem için bir başlangıç

²¹⁰ Proclus, *On the Eternity*, ss. 125, 127.

²¹¹ Proclus, *On the Eternity*, ss. 43, 49.

²¹² Proclus, *Commentary*, c. 3, s. 127.

²¹³ Proclus, *On the Eternity*, s. 127.

²¹⁴ Proclus, *The Elements*, s. 127.

²¹⁵ Proclus, *Commentary*, c. 2. s. 258.

²¹⁶ Platon, *Timaeus*, s. 18.

veya son bulunmaz. Başlangıçsız olanın oluşturulmaması, sonu olmayanın bozulmamasının bir sonucu olarak âlem oluşa ve bozuluşa uğramaz.²¹⁷

Öte yandan Demiurge'un isteklerinden birinin her zaman üretirken diğerinin üretmemesi söz konusu değildir. Çünkü isteklerin ikisi de aynı öze ve aynı sebebe aittir. Demiurge iyi olması sebebiyle düzensizliğin olmamasını isterken, kötü olmaması sebebiyle düzenin olmasını ister. Demiurge için iyi olmak, kötü olmamaktan daha uygundur. Dolayısıyla O, düzenin olması isteğinden daha tam, ilâhi ve ezelî olan düzensizliğin olmaması isteğini gerçekleştirir. Proclus'a göre düzensizliğin olmaması isteği âlemin oluşturulmamış olmasıyla ilgiliyken, düzenin olması isteği âlemin bozulmayacağı ile ilgilidir. Bu durumda istekler âlemin oluşturulmamış olması ve bozulmaz olması isteği şeklinde de ifade edilebilir. Proclus'a göre bu iki istekten ilki, ikincisinden daha yüce ve ilâhidir. Bu nedenle âlemin oluşa konu olmamasının, bozuluşa uğramamasından daha uygun olacağını söyler.²¹⁸

Proclus buraya kadar Demiurge'un isteklerinin ezelî olması gerektiğini açıklar. Bu noktadan sonra ise isteklerin ikiden ziyade bir olduğu üzerinde durur. Buna göre Demiurge'un iki değil yalnızca bir isteği bulunur. Çünkü düzensizliği reddetme ve düzeni üretme aynı şeydir. Yani Demiurge'un eseridir. Düzensizliği reddetmek, düzenin var olmasını istemektir. Düzeni korumak ise düzensizliğin olmamasını istemektir. Bahsi geçtiği üzere düzensizliğin olmaması- yani düzenin olması- daha ilâhidir. Dolayısıyla Proclus, Zanaatkâr için düzenden daha uygun bir şey olmadığını belirtir. Zira Zanaatkâr kendisine ait olan eseri yani âlemi düzenlemek ister. Netice itibarıyla bir Zanaatkâr olan Demiurge için düzen, O'nun arzusunun (*desire*) bir nesnesidir. Proclus'a göre nesne bir ise arzu da birdir ve arzunun bir olması isteğin de bir olduğu anlamına gelir. İsteğin

²¹⁷ Proclus, *On the Eternity*, s. 129.

²¹⁸ Proclus, *On the Eternity*, s. 125.

nesnesi düzendir ve düzen âlemden başka bir şey değildir. Bu sebeple âlem birdir, ezelidir ve oluş-bozuluş onun için söz konusu değildir.²¹⁹

17. Delil

Oluş-Bozuluş ve Düzen-Düzensizlik

On yedinci delil, âlemin oluşa ve bozuluşa konu olmadığına dairdir. Proclus meseleyi Platon ve Aristoteles için geçerli olan iki ilke kapsamında tartışır. Bu iki ilke şunlardır: (i) Oluşa konu olan her şey, bozuluşa uğrar, (ii) Oluşa konu olmayan şey, bozuluşa uğramaz. Dolayısıyla hem Platon hem de Aristoteles için bütün bozulmuyorsa, oluşa da konu değildir.²²⁰ Platon *Timaeus*'da âlemin, görünür, somut ve maddî olduğu için duyulur olduğunu söyler. Ona göre duyulur olan her şey, yaratılışın konusudur ve var oluş sınıfına dâhildir.²²¹ Öte yandan âlem güzel ve Zanaatkârı iyi olduğu için, ezelî bir modelin kopyasıdır.²²² Yapıcı âlemi, ezeliliğin bir tür hareketli bir benzeri olarak yapar. Ayrıca Yapıcı âlemi düzenlerken ezeliliğin bir benzeri olan zamanı yarattığı için âlem, ezelî zaman boyunca varlığını sürdürüp bozuluşa uğramayacaktır.²²³

Aristoteles'e göre ise, âlem tektir ve oluşun konusu olmadığı gibi bozuluşa da uğramaz.²²⁴ Aristoteles konuyu daha anlaşılır kılmak için oluşturulan-oluşturulmayan ve bozulan-bozulmayan kavramlarını açıklar. Buna göre 'oluşturulmayan,' (a) daha önce

²¹⁹ Proclus, *On the Eternity*, ss. 125, 129.

²²⁰ Proclus, *On the Eternity*, s. 133.

²²¹ Simplicius, Platon'un 'generated' kelimesine verdiği gerçek anlamın farklı olduğunu düşünür. Simplicius'a göre Platon bir şey için 'generated' terimini kullanırken aslında o şeyin varlığının dışsal bir sebebe bağlı olduğunu, akledilebilir olmadığını ve eş zamanlı bir bütün olmadığını yani o şeyin oluş halinde olduğunu kasteder. Dolayısıyla Platon, zamansal olarak sonradan yaratılmış olmayı kastetmez. Michael Chase, "Discussions of the Eternity of the World," s. 116,130. Platon'un *Timaeus*'da duyulur olan her şeyin, yaratılışın konusu olduğu açıklamasının bir üst pasajında, yaratılan herhangi bir şeyin zorunlu olarak bazı nedenler tarafından yaratıldığına, çünkü var oluşundan sorumlu olan bir şey olmaksızın hiçbir şeyin var olamayacağına dair açıklamaları Simplicius'un düşüncelerini destekler. Platon, *Timaeus*, s. 16.

²²² Platon, *Timaeus*, s. 17.

²²³ Platon, *Timaeus*, s. 25.

²²⁴ Aristoteles, *On the Heavens*, s. 18.

olmayan, hiçbir oluş ve değişim süreci bulunmayan, (b) oluşabilen bir şey olmayan - yani onun oluşu gerçek değil ancak bir imkândır- (c) olmayan şeyin şimdi olması gibi herhangi bir oluşun imkânsız olduğu şeydir. ‘Oluşturulan’ ise (a) önceden olmayan ancak sonradan olan, (b) var olma kabiliyeti (*capable*) olan, (c) yokluktan varlığa geçen şeydir. ‘Bozulan’ (a) önceden var olan, fakat daha sonra olmayan ya da olmayacak olabilen, (b) bir yok olma süreci olmayan, (c) kolayca yok edilebilir olan şeydir. ‘Bozulmayan’ ise, (a) sonradan yok edilmeyen şeydir.²²⁵

Proclus, oluş ve bozuluşu, düzen ve düzensizlik kavramlarıyla ilişkilendirir. O, oluş ve bozuluşun düzen ve düzensizlikle ilişkisine dair birtakım varsayımlarda bulunur. Buna göre, düzensizlik oluşun konusu değildir, fakat o bozuluşa uğrar. Düzen ise, bozuluşa uğramaz, fakat o, oluşun konusudur. Bu varsayım, düzensizliğin düzenden daha iyi olduğu sonucu verir. Çünkü oluşturulmayan şey, oluşturulan şeyden daha iyidir. Aynı şekilde bozulmayan şey, bozulan şeyden daha iyidir. Bu durumda oluşturulmayan şeyin oluşturulan şey karşısındaki durumu ile bozulmayan şeyin, bozulan şey karşısındaki durumu benzerdir. Yine oluşturulan şeyin, bozulan şeye karşı durumu ile oluşturulmayan şeyin, bozulmayan şeye karşı durumu aynıdır. Bu, oluşturulan şeyin, bozulan şeyden ve oluşturulmayan şeyin, bozulmayan şeyden daha iyi olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla oluşturulmayan fakat bozulan düzensizliğin, oluşturulan fakat bozulmayan düzenden daha iyi olduğu ve düzenin, düzensizlikten meydana geldiği sonucu çıkar. Düzenin, düzensizlikten meydana gelmesi, onun bozuluşa uğrayacağı anlamına gelir. Çünkü bahsi geçen varsayıma göre, düzensiz olan şey bozulabilir bir şeydir. Düzenin bozulması ise, düzeni var edenin onu, (i) ya iyi bir şekilde bir araya getirmediği (ii) ya da iyi bir şekilde bir araya getirdiği halde onu bozduğu anlamına gelir ki her iki durumda da düzeni var eden iyi değil, kötü biridir. Ancak Proclus düzen ve düzensizlikle ilgili bütün bu varsayımların imkânsız olduğunu söyler. Ona göre

²²⁵ Aristoteles, *On the Heavens*, s. 20.

oluşturulmayan bir şeyin bozulması mümkün olmadığı gibi, oluşturulan bir şeyin de bozulmaması mümkün değildir. Böylece Proclus, Platon ve Aristoteles'in 'oluşa konu olan her şey, bozuluşa uğrar ve oluşa konu olmayan şey, bozuluşa uğramaz' şeklindeki iki ilkesinin doğruluğunu vurgular.

Öte yandan düzenin, düzensizlikten meydana geldiği varsayımı, Demiurge'un kötü bir şeyden -düzensizlikten- iyi bir şey -düzeni- yapması demekken, düzenin bozulması ise Demiurge'un iyi değil kötü biri olması demektir. Ancak Demiurge kötü değildir ve düzen bozulmazdır.²²⁶ Ayrıca Proclus, özellikle birinci ve altıncı delilde Demiurge'un iyi olduğunu ve âlemi en iyi şekilde bir araya getirdiğini açıklar.²²⁷ Yine bu delilin yanı sıra özellikle on altıncı delil, düzenin düzensizlikten sonra gelemeyeceğini ve düzen için bir başlangıç ve sonun olmadığını belirtir.²²⁸ Dolayısıyla düzenin âlemle aynı şey olduğunu düşünen Proclus, âlemin de düzen gibi oluşturulmamış ve bozulmaz olduğunu söyler. Bu durumun bir sonucu olarak âlem, ezelîdir.²²⁹

18. Delil:

Tekbiçimlilik, Değişmezlik ve Kendiyle Özdeşlik

Proclus'un âlemin ezelî olduğuna dair son delili olan on sekizinci delil, Demiurge'un tekbiçimli (*uniform*), değişmez (*unchanging*) ve kendisiyle özdeş (*self-identical*) olması üzerinedir. Buna göre Proclus, en üstün varlığa ait olmakla beraber ilâhi monad ile birlikte bulunan tekbiçimliliğin, çözülemez ve değişmez olanla aynı sebepten geldiğini söyler ve bunları tüm ilâhî düzenin öncüsü olarak tanımlar.²³⁰ Köken itibarıyla aynı sebebe dayanan bu özellikler, yalnızca her şeyin en ilâhi olanına aittir.

²²⁶ Proclus, *On the Eternity*, s. 133.

²²⁷ Proclus, *On the Eternity*, ss. 157, 61.

²²⁸ Proclus, *On the Eternity*, s. 127.

²²⁹ Proclus, *On the Eternity*, s. 133.

²³⁰ Proclus, *The Six of Proclus*, c. I, s. 85.

Demiurge'un en ilâhi şeyler arasında bulunduğu dikkate alınırsa bu nitelemeler O'na da atfedilebilir. Tam tersi bir varsayım, yani Demiurge'un en ilâhi olanlar arasında olmadığı varsayımı, her zaman iyi olmadığı sonucu verir. Bu aynı zamanda Demiurge'un sebeplerin en iyisi olmadığını söylemek olur. Ayrıca bahsi geçen nitelemeler ezeli bir varlık için söz konusu değilse, ezeli olmayan bir varlık için geçerlidir. Proclus için ezeli olmayan bir varlığın, ezeli bir varlıktan daha ilâhi olması anlamına gelen bu varsayım mantıksızdır. Dolayısıyla tüm bu nitelemeler ilâhi olan ezeli bir varlığa aittir.²³¹

Proclus'a göre tekbiçimliliğin ve kendisiyle özdeşliğin tam tersi olan değişim, tekbiçimli ve kendisiyle özdeş olan Demiurgun karakterine aykırıdır.²³² Çünkü Demiurge, her zaman var olan varlıklara aittir. Bunun anlamı O'nun daima aynı durumda kalması ve değişmezliğini koruması demektir. Öte yandan Demiurge'un değişmesi, ürettiği ürünlerin her zaman var olmamasına sebep olur. Çünkü Demiurge değiştiği için zamanın bir noktasında üretirken başka bir noktasında ise üretmemiş olur.²³³ Ayrıca her şeyi kendi varlığıyla meydana getiren Demiurge'un değişmesi, kendisiyle birlikte ürünlerinin de bozulmasına sebep olur. Zira yalnızca değişmez bir varoluş aynılığına sahip olan şeyin ezeli²³⁴ olduğu dikkate alınırsa, değişimin bozuluşu beraberinde getirdiği söylenebilir. Proclus, değişimden kaynaklanan bozuluş hakkında üç farklı sebepten bahseder. Buna göre bozulmanın ilk sebebi madde olabilir. Madde ya kendi içindeki bir uyum eksikliğinden ya da dışarıdan gelen bir kuvvet sebebiyle bozuluşa neden olur. İkinci sebep formdur. Formun bozuluşa sebep olması baştan iyi bir şekilde bir araya getirilememesi veya zaman geçtikçe çözülmesi dolayısıyladır. Son sebep ise Yapıcıdır. Bir şeyin onu yapan tarafından bozulması da iki şekilde gerçekleşir. Bunların ilki O'nun zayıf olmasıyken, ikincisi O'nun bilgisinin değişmesidir. Ancak bu

²³¹ Proclus, *The Eternity*, s. 141.

²³² Proclus, *The Eternity*, s. 141.

²³³ Proclus, *Commentary*, c. II. s. 141.

²³⁴ Proclus, *The Six of Proclus*, c. I, s. 85.

olasılıkların hiçbirisi mümkün değildir. Çünkü Demiurge, yapıcılarının en iyisi olduğundan ve âlemi sonu gelmez güçlerle yönettiğinden, O'nda herhangi bir zayıflığın var olması imkânsızdır. Yine O'nun bilgisinde bir değişimin olması ve bu sebeple bozuluşun meydana gelmesi söz konusu değildir. Çünkü Demiurge bir şeyin olmasına bir zamanda diğer bir şeyin olmasına başka bir zamanda karar vermez.²³⁵ Ayrıca Proclus Tanrı'nın bölünmemiş, zamansız ve değişmez bir bilgiye sahip olduğunu belirtir.²³⁶ Üstelik delil altında da geçtiği üzere iyi bir araya getirilmiş olanı yok etmek kötü olana aittir, ancak Demiurge iyidir ve âlemi iyi bir şekilde bir araya getirmiştir.²³⁷ Öte yandan âlemin form tarafından bozulması da mümkün değildir. Çünkü o, bir orantı ile bir araya getirilen bir ve mükemmel olandır. Bu uyum nedeniyle form ona hâkimdir ve âlem bütünlüğü ve birliği sayesinde uyumsuz ve bölünmüş olmayacaktır. Geriye sadece madde kalır fakat bozulmuş madde dolayısıyla da değildir. Sebebi ise orantının içindeki uyum eksikliğini ortadan kaldırması ve eşsizliğin her türlü dış kuvveti dışlamasıdır.²³⁸ Dolayısıyla Demiurge'un her türlü değişimden uzak olması gibi O'nun ürünü olan âlemin de herhangi bir bozuluşa uğraması imkânsızdır.

Proclus'a göre Demiurge için değişim söz konusu değilse O'nun 'fiilini gerçekleştirmekten gerçekleştirmemeye (*making to not-making*)' ya da 'fiilini gerçekleştirmemekten gerçekleştirmeye (*not-making to making*)' şeklinde bir değişim göstermesi de olası değildir. Bu durumda Demiurge için ya daima yapıyor olmaktan ya da hiçbir zaman yapmıyor olmaktan söz edilebilir.²³⁹ Fakat üçüncü delil, Demiurge'un tanımı gereği daima bilfiil olduğuna ve bilfiil ürettiğine dikkat çeker.²⁴⁰ Dolayısıyla hiçbir zaman yapmıyor olmak Demiurge'un tanımına yani fiilde bulunmasına ve yapmasına uymaz. Demiurge her zaman fiil halindedir ve yapar. Bir sebep her zaman

²³⁵ Proclus, *Commentary*, c. 3. s. 107.

²³⁶ Proclus, *The Elements*, s. 111.

²³⁷ Proclus, *On the Eternity*, s. 61.

²³⁸ Proclus, *Commentary*, c. 3, s. 108.

²³⁹ Proclus, *On the Eternity*, s. 139.

²⁴⁰ Proclus, *On the Eternity*, s. 43.

sebepe oluyorsa, sonuç da sebepten her zaman etkilenir. Bu nedenle Demiurge her zaman yapıyorsa, âlem de O'nun tarafından her zaman etkilenir (*being acted upon*). Âlemin, sebebinden her zaman etkileniyor olması, onun ne bir başlangıca ne de bir sona sahip olmadığını gösterir.

Öte yandan âlemin bir başlangıcı ve sonu olması, onun her zaman düzenli olmaması demektir. Bu durumda âlem, ilk olarak düzensiz olup sonrasında düzenlendi ve bir sonu olduğu için tekrar düzensizliğe dönecektir. Ancak âlemdeki bu değişim, Demiurge'un bir zaman âlemde bulunduğu başka bir zaman ise bulunmadığını iddia etmek olur ki bu durum Demiurge'un tekbiçimli, değişmez ve kendisiyle özdeş olmasına ters düşer. Dolayısıyla her zaman fiil halinde bulunan tekbiçimli, değişmez ve kendisiyle özdeş olan Demiurge'un, âlemi her zaman aynı şekilde yapması gerekir. Sebep daima fiil halinde olduğunda ve aynı şekilde yaptığında, sonuç yani âlem de daima ve aynı şekilde üretilir. Âlem, sebebi tarafından daima üretilen bir sonuç olması anlamında hem ezeli hem de daima düzenlidir. Sınırsız bir geçmişin yanı sıra sınırsız bir gelecek içinde, ezeliliğin daimiliğinin bir benzeri (*the cosmos is a copy of perpetuity of eternity*) olmak, âlemin her zaman düzenli olmasının bir sonucudur. Öte yandan âlemin düzensiz olduğunu söylemek, Demiurge'un tekbiçimli ve değişmez olmaması demektir. Fakat bahsi geçtiği gibi bu nitelemeler her şeyin en ilâhi olanına yani Demiurge'a aittir. Netice itibarıyla Proclus'a göre hem sonucun her anlamda sebebine benzer olmasından yola çıkarak hem de Demiurge'u onurlandırmak adına âlemin de tıpkı Demiurge gibi tekbiçimli, değişmez ve kendisiyle özdeş olduğunu söylemek gerekir.²⁴¹

²⁴¹ Proclus, *On the Eternity*, s. 139.

II. BÖLÜM

EL-FÂRÂBÎ FELSEFESİNDE ÂLEMİN EZELİLİĞİ

1. İlk Varlık

El-Fârâbî'nin âlemin ezeliliğine dair düşüncesi, onun Tanrı ve âlem ilişkine dair yaptığı açıklamalardan elde edilebilir. Onun Tanrı-âlem ilişkine dair söylediklerine baktığımızda İlk Varlık terimi meselenin merkezindedir. Çünkü İlk Varlık, hem Tanrı (Îlâh) olarak kabul edilmesi gereken bir varlıktır²⁴² hem de diğer tüm varlıkların varlığının İlk Sebebi'dir (*es-Sebebu'l Evvel*). El-Fârâbî, varlıktaki nedenselliği kendisinden daha üstünü bulunmayan en üstün şeye ulaşmaya kadar götürür ve sonunda tüm varlıkların varlığının nihai sebebi olan İlk Sebep'e ulaşır. El-Fârâbî *el-Medîne*'de, İlk Sebep olan İlk Varlık'ın varlıktaki mertebesinin ne olduğunu açıklar. Buna göre, İlk Varlık, varlıkların ilki ve en önce gelenidir. O'nun dışındaki tüm varlıklarda bir kusur ve noksanlık bulunurken İlk Varlık, tüm noksan şeylerden uzaktır. Dolayısıyla O'nun varlığından daha üstün ve daha önce gelen bir varlık yoktur. İlk Varlık, varlık mertebesi bakımından en üst mertebede olduğu gibi varlık kemâli bakımından da en yüksek mertebededir. İlk Varlık dışındaki hiçbir varlığın O'nun varlık mertebesine denk bir mertebede bulunması düşünülemez. Ayrıca O'nun varlığına benzer bir varlığın olması da imkânsızdır. Zira İlk Varlık'ın cevheri O'nu diğer bütün varlıklardan farklı kılan şeydir. Dolayısıyla O'nun varlığına, kendi dışında başka hiçbir

²⁴² Ebû Naşr el-Fârâbî, *Kitābu's-Siyāseti'l-Medeniyyeh*, thk. Fevzî M. Neccâr (Beyrut: Dāru'l- Meşriq, 1993), s. 31 ; (eser bundan sonra *es-Siyāse* olarak kısaltılacaktır). Ebû Naşr el-Fârâbî, *Es-Siyāsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev. M. Aydın, A. Şener, R. Ayas (İstanbul: Büyüyenay Yayıncılık, 2012) s. 36; (Eser bundan sonra *es-Siyāsetü'l-Medeniyye* olarak kısaltılacaktır). (Türkçe tercümeyle mukayese amaçlı müracaat edilmiştir.)

şeyin sahip olması mümkün değildir.²⁴³ Çünkü el-Fārābī 'ye göre İlk ile aynı varlığa sahip başka bir varlığın olması halinde bu ikisi arasında bir farklılığın ve bir ayrılığın olması söz konusu değildir. İki arasında bir farklılığın olması, farklı oldukları şeyin ortak oldukları şeyden başka olmasını gerektirir. Bu durumda bu ikisinin varlığını devam ettiren iki şey ortaya çıkar. İlki, birini diğerinden farklı kılan şeyken ikincisi ortak oldukları şeydir. Dolayısıyla bu iki şey, İlk'in ve O'nunla aynı varlığa sahip olan şeyin varlığının devamlılığı (*kivām*) için bir sebep olur. Bu durumda O'ndan önce gelen ve varlığının sebebi olan bir varlık olduğu için O İlk olamaz. Ayrıca İlk ile aynı varlığa sahip olan diğer varlığı İlk'ten farklı kılan şey, O'ndan farklı olduğu bir şeyi kendisinde bulundurmasıdır. Yani İlk, diğer varlığın sahip olduğu bu farklılığa sahip değildir. Bu durumda diğer varlık iki şeyden oluşur. Bunlardan ilki, İlk'ten farklı olduğu şeyken, ikincisi İlk ile ortak olduğu şeydir. Diğer varlığın iki şeyden oluşması, onun zâtı bakımından bölünebilir olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla o, varlığının devamlılığı için bu iki şeye muhtaçtır ki bu onun varlığının bir sebebi olduğunu gösterir. İlk ise zâtı bakımından basit ve bölünmez olduğu için diğer varlık O'na kıyasla daha aşağı ve daha eksiktir. Bu diğer varlığın, varlığın ilk mertebesinde olmayacağı anlamına gelir.²⁴⁴

El-Fārābī'nin varlıkların kaynağı olarak gördüğü İlk'in tüm noksan şeylerden uzak olması dikkate alındığında O'nun fiili olan yaratmanın zaman içinde gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü zaman içinde yaratma, değişimi gerektirir. İlk için değişim, O'nun gücü bakımından yetersiz olması demektir. İlk'in gücü bakımından yetersiz olması ise O'nun eksik ve kusurlu olması demektir. Bu durumda İlk, öncesinde bir şeyi var etmeye güç yetiremezken yetirebilmeye doğru değişir. Ancak el-Fārābī'ye göre İlk, varlık kemâli bakımından en yüksek mertebededir ve zât itibarıyla basit ve bölünmezdir. Dolayısıyla İlk'in zaman içinde yaratması mümkün değildir. Bu nedenle İlk'in

²⁴³ Ebū Naşr el-Fārābī, *Kitābu Mebâdii Ârâ Ehli'l-Medîneti'l-Fazıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), ss. 64,65; (Eser bundan sonra *el-Medîne* olarak kısaltılacaktır).

²⁴⁴ el-Fārābī, *el-Medîne*, ss.48,49; *es-Siyāse*, s. 43.

yaratması ezeli olmalıdır. Netice itibariyle el-Fārābī’de İlk’in yaratmasının ezeli olması gerektiği şeklindeki çıkarımımız, İlk’in varlık mertebesindeki konumuyla bağlantılıdır.

Ayrıca el-Fārābī’nin İlk Varlık kavramı, Proclus’un Bir’ini hatırlatır. Proclus *Teolojinin Unsurları*’nda var olan her şeyin tek bir İlk Neden’den (*First Cause*) kaynaklandığını ve bu İlk Neden’in Bir olduğunu söyler. Çünkü, ona, göre var olan her şey bir ilk nedene dayandırılmalıdır. Aksi halde ya geriye doğru sonsuz bir gidiş olması ya da her şeyin sebepsiz olması gerekir. Fakat geriye doğru sonsuz bir gidiş kabul edildiğinde sebeplerin varsayımı durmaz ve her şey sebepsiz olur. Her şeyin sebepsiz olması ise öncelik-sonralık, mükemmelleştiren-mükemmelleştirilen, düzenleyen-düzenlenen, oluşturan-oluşturulan, aktif-pasif arasında hiçbir sıralamanın olmaması demektir. Dolayısıyla Proclus’a göre var olan her şey tek bir sebepten yani Bir’den kaynaklanmalıdır.²⁴⁵ Proclus’un Bir’i varlık mertebesinin en başında yer alır ve varlığın ezeli bir şekilde meydana gelmesi Bir sebebiyledir. Bu durumda el-Fārābī’nin, hem diğer tüm varlıkların varlığını bir İlk Sebep’e dayandırması hem de bu İlk Sebep’in İlk Varlık olduğunu söylemesi Proclus’un görüşüne paraleldir. Ayrıca iki filozofun varlıkların ezeli bir şekilde meydana gelmesini, İlk Sebep’in varlık mertebesindeki konumuyla ilişkilendirdiğini görüyoruz.

Fakat el-Fārābī ve Proclus arasında isimlendirme bakımından fark vardır. Proclus Bir kavramını kullanırken el-Fārābī, İlk Varlık kavramını kullanır. Roger Arnaldez, el-Fārābī’nin İlk kavramını tercih etmesinde Kur’ân’ın etkili olduğunu söyler. Zira Hadîd sûresinin 3. ayetinde Tanrı için *el-Evvel* kavramı kullanılır. Dolayısıyla Arnaldez’e göre, el-Fārābī için *el-Evvel* kavramı, Bir kavramına daha üstün gelir.²⁴⁶ Ayrıca el-Fārābī İlk’e azamet, celâl ve mecd gibi olumlu sıfatlar atfettiği²⁴⁷ için onun İlk’i, Proclus’un Bir’i değildir. Zira Proclus Bir’i bu olumlu sıfatların hiçbirisiyle

²⁴⁵ Proclus, *The Elements*, s. 13.

²⁴⁶ Roger Arnaldez, “Fārābī’nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem,” çev. Hayrani Altıntaş, *AÜİF Dergisi* (1978), ss. 351, 352.

²⁴⁷ el-Fārābī, *el-Medîne* ss.45- 47.

nitelemez. Dolayısıyla el-Fārābī'nin İlk'e bu sıfatları atfetmesinde Kur'ân'ın etkisi söz konusudur.²⁴⁸

El-Fārābī'nin İlk Varlık'tan, varlıkların ilki ve en önce geleni, varlık mertebesi bakımından en üst mertebede ve hiçbir varlığın O'nun varlık mertebesine denk olmadığı şeklinde bahsetmesi, Proclus'un *Teolojinin Unsurları*'nda bahsettiği üretken sebebin (*productive cause*) ürettiğinden üstün olduğu ilkesiyle paralellik arz eder. Proclus'a göre, üretici sebebin, ürününden üstün olmadığı varsayılırsa, ürün, sebebiyle eşit mertebede olacaktır. Ürün sebebine eşit olursa, bu durumda onun da başka bir ilke üretme gücüne sahip olması gerekir. Ya da o bu konuda yetersiz kalacaktır. Yetersiz olması onun sebebinden daha aşağı olduğunu kanıtlar. Çünkü bir ilke üretme gücünde yetersiz olan şeyin bu konuda yeterli olan şeyden daha aşağı bir mertebede olması gerekir. Öte yandan ürün, bir ilke üretme konusunda yeterli olursa, onun ürünü de ona ya eşit olacak ya da eşit olmayacaktır. Eşitse ve üretici sebebi kendisine eşit bir sonuç ürettiği evrensel olarak doğruysa, o zaman tüm varlıklar birbirine eşit olacak ve hiç kimse diğerinden daha iyi olmayacaktır. Dolayısıyla Proclus, ürünün üreticiye eşit olmadığını söyler. Ürünün üreticiye eşit ve ondan üstün olmadığı bir hal, üreticinin zorunlu olarak üründen üstün olmasını gerektirir.²⁴⁹ Proclus'un her şeyin eşit bir mertebede olamayacağına yaptığı vurgu, bahsi geçtiği üzere her varlığı bir ilk ilkeye dayandırması ile bağlantılı olabilir. Zira her şeyin eşit mertebede olması aynı zamanda var olan her şeyin sebepsiz olması yani Bir'in olmaması anlamına gelir. El-Fārābī Proclus ile benzer bir kaygı içinde olacak ki ne İlk'in varlığına benzer başka bir varlığın olabileceğini ne de O'nun varlık mertebesine eş bir varlığın olabileceğini kabul eder. Aksi takdirde O'nun İlk olamayacağını vurgular. Ayrıca hem Proclus hem de el-Fārābī'nin dikkat çektikleri diğer bir şey de sebebin, sonucundan üstün olması gerektiğidir. Ürünün varlığının

²⁴⁸ Eyüp Şahin, Haris Macic, "İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma," *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5: 2 (2014), s. 214.

²⁴⁹ Proclus, *The Elements*, s. 9.

kaynağı üretici sebep olduğundan Proclus, üretici sebebin üstün olduğunu söyler. Benzer şekilde el-Fārābī de İlk'in diğer tüm varlıkların varlığının sebebi olması ve onlardan önce gelmesine dikkat çekerek İlk'in merteye bakımından en üstte olduğunu söyler. Daha önce de söz edildiği üzere, varlığın ezelî bir şekilde meydana gelmesi her iki filozof İlk Sebep'in varlık mertebesindeki konumuyla ilişkilidir.

Ayrıca el-Fārābī'ye göre türde (*nev*'), İlk'in varlığına benzer başka bir şey olması O'nun varlığı bakımından tam (*tāmm*) olmasına engeldir. Zira, varlığı kendi dışında başka hiçbir türde bulunması mümkün olmayan şey, tam olandır.²⁵⁰ Türünde benzeri bulunan bir şey ise eksiktir. Eksik olmasının sebebi, türü içinde tek başına var olmak ve bu varlığı tamamlamak için yeterli olmamasıdır.²⁵¹ İlk, varlık bakımından tam olduğuna göre, var olmak ve varlığının devamlılığını sağlamak için kendi kendine yeterlidir. Ayrıca O'nun varlığının başka bir şeyde olması muhaldir. Dolayısıyla böyle bir varlık, yalnızca İlk'e ait olup varlığında münferittir. İlk'in varlığı bakımından münferit olması, aynı zamanda Bir (*vāhid*) olduğunu gösterir.²⁵² El-Fārābī'nin İlk'in tam olduğunu ve tam olmasının bir sonucu olarak kendi kendine yeterli olduğunu belirtmesi İlk'in diğer varlıklardan merteyece daha üstün olduğuna yapılan bir vurgudur. El-Fārābī'nin bu vurgusu, Proclus'un *Teolojinin Unsurları*'nda bulunan 9. önermeyle benzerdir. Bu önermeye göre varlığında veya faaliyetinde kendi kendine yeterli olan bir şey, kendi kendine yeterli olmayandan daha üstündür. Çünkü kendi kendine yeterli olmayan şey var olmak için dış bir sebebe muhtaçtır.²⁵³ Aynı şekilde İlk'in varlığında tam, münferit ve Bir olması Proclus'un *Âlemin Ezeliliği Üzerine* metnindeki on beşinci deliliyle benzerdir. El-Fārābī tam, münferit ve Bir kavramlarıyla İlk'in bir benzerinin olmadığına yani O'nun eşsizliğine dikkat çeker. Proclus on beşinci delilde âlemin

²⁵⁰ el-Fārābī, *el-Medîne*, ss. 48,49; *es-Siyāse*, s. 42-43.

²⁵¹ Ebū Naşr el-Fārābī, *Fuṣūlu'l-Medenī*, çev. H. Özcan, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017) s. 98; (eser bundan sonra *Fuṣūl* olarak kısaltılacaktır).

²⁵² el-Fārābī, *el-Medîne*, ss. 50,51.

²⁵³ Proclus, *The Elements*, s. 11.

paradigmasının, eşsizlik, bütünüyle tamamlanmışlık ve ezelilik olduğunu söyler. Yani bu üç nitelik âlemin kendisine göre modellendiği paradigmaya aittir. El-Fārābī, Proclus ile benzer kavramları kullanmış olsa da o Proclus'tan farklı olarak bu kavramları İlk'e atfetmektedir.

El-Fārābī'ye göre İlk'in Bir olması, O'nu diğer varlıklardan ayıran şeydir. El-Fārābī bu noktada İlk'in birliğinin (*vaḥdet*) zâtı ile aynı olduğuna dikkat çeker. Yani İlk'in zâtında var olduğu varlığı ile O'nu diğer varlıklardan ayıran varlığı aynıdır.²⁵⁴ Bu bağlamda el-Fārābī, İlk'in zıddının olmasını da imkânsız olarak görür. Çünkü zıttı olan her şey varlık bakımından eksiktir ('*adem*').²⁵⁵ Bir şeyin zıttının olması, o şeyin varlığına denk bir mertebede bir varlığın olmasını gerektirir. Bu durum İlk için düşünüldüğünde, O'nun varlık mertebesinde bir varlığın bulunması söz konusudur. Bu İlk'in kuşatamadığı bir varlık olması demektir ve İlk bu anlamda eksik bir varlık olur.²⁵⁶ Ayrıca birbirine karşıt (*mu'ānid*) olan şeylerin bir araya geldiklerinde birinin diğerini ortadan kaldırıp fesâda uğratma özelliğinde olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla birbirine karşıt olan iki şeyden biri, ancak diğerinin yokluğunda var olur ve birinin var olduğu şeyde diğeri yok olma özelliğindedir. Bu durumda İlk'in bir zıttı olursa, (a) her ikisinden birinin, diğerini fesâda uğratması gerekir. (b) İlk'in zıddı sebebiyle fesâda uğraması mümkün ise, bu O'nun cevherinden kaynaklanır. Onun cevheri, varlık olarak ortaya çıkmasında yeterli olmadığı gibi varlığının devamlılığı için de yeterli değildir. Çünkü fesâda uğraması mümkün olan şeyin hem varlığı hem de varlığının devamlılığı cevheri sebebiyle değildir.²⁵⁷ Bu bakımdan var olmak için zıttının yokluğuna (*zevāl*) muhtaçtır. Dolayısıyla onun varlığı için bir engel söz konusudur. Bu nedenle o, tek başına kendi varlığı bakımından yetersizdir.²⁵⁸ El-Fārābī'ye göre, buradaki yetersizlik

²⁵⁴ el-Fārābī, *el-Medîne*, ss. 54,55.

²⁵⁵ el-Fārābī, *Fuṣūl*, s. 99.

²⁵⁶ el-Fārābī, *es-Siyāse* s.43.

²⁵⁷ el-Fārābī, *el-Medîne*, ss. 50, 51.

²⁵⁸ el-Fārābī, *Fuṣūl*, s. 99.

ve kendinden başkasına muhtaç olma hali, aynı zamanda O'nun İlk ve ezeli olmasına manidir. Varlığı yalnızca zıddının yokluğuna bağlı olduğu için zıddının yokluğu, O'nun varlığının sebebi olmaktadır. Bu nedenle de İlk olmasına manidir. Dolayısıyla O, bu durumda mutlak olarak İlk Sebep olamaz. Cevherinin yetersiz olması O'nun var olmamasını mümkün kılacağından ezeli olmasına da mani olmuş olur.²⁵⁹

Ayrıca İlk'in bir zıttı varsa, birbirine zıt olan bu iki şeyin karşılaşmaları halinde, birinin, diğerini yok etmesi için 'ortak bir yerin' (*muşterek*) olması gerekir. El-Fārābī bu yerin sabit olduğunu ve birbirine zıt bu iki şeyin söz konusu ortak yerde birbirinin peşi sıra var olduklarını söyler. Bu durumda bu ortak yer, varlık bakımından ikisinin varlığından önce gelir. Sonuç itibarıyla, el-Fārābī'ye göre, söz konusu bu niteliklere sahip olmayan bir şeyi, şeyin zıddı olarak kabul etmek imkânsızdır. Çünkü her ne kadar birbirinin zıddı olan şeyler, birbirinden farklı olsalar da her farklı olan zıt değildir ve o şeyle aynı olması mümkün olmayan da zıt değildir. Dolayısıyla el-Fārābī, İlk için zıtlık dışında ve varlığı O'nun varlığı ile aynı olan şey dışında başka farklı şeyler olduğunu kabul eder. Öyleyse İlk'in varlığının mertebesinde bir varlık olması mümkün değildir ve O'nun varlığı tektir. Aynı şekilde İlk'in varlığına benzer bir varlık asla O'na ortak olamaz. İlk bu bakımdan da Bir'dir.²⁶⁰ El-Fārābī'nin burada İlk'in, zıddının olamayacağını açıklayarak O'nun Bir oluşuna yani O'nun benzerinin veya ortağının olamayacağına dikkat çekmesi Proclus'un *Teolojinin Unsurları*'ndaki 123. önermesiyle benzerlik gösterir. Proclus'a göre İlk (*First Principle*) diğer bütün varlıklardan daha üstündür dolayısıyla da ortaksızdır (*unparticipated*) , İlk İlke'nin hiçbir ortağının olmaması tarif edilemez ve bilinemez olmasını gerektirir.²⁶¹ Aynı şekilde el-Fārābī'ye göre de İlk'in, Bir olması sebebiyle tanımı yapılamaz. Yani O, söz (*kavl*) bakımından kendisiyle cevherleştiği şeylere bölünmez. Çünkü bölünürse, O'nun tanımını yapan

²⁵⁹ el-Fārābī, *el-Medîne*, ss. 52, 53.

²⁶⁰ el-Fārābī, *el-Medîne*, ss. 52-55.

²⁶¹ Proclus, *The Elements*, s. 109.

sözün parçalarından her bir parça, yine O'nun cevherini oluşturan bir parçaya delalet etmiş olur. Bu durumda bu parçalar O'nun varlığının sebebi olurdu. Fakat el-Fārābī, İlk söz konusu olduğunda bunun imkânsız olduğunu belirtir. Çünkü İlk'in varlığının bir sebebi olamaz. Dolayısıyla İlk bölünemez olması bakımından da Bir'dir. Çünkü 'Bir' ile kastedilen manalardan biri de 'bölünmeyen'dir.²⁶² İlk'in tanımının yapılamaması O'nun var olma ve varlığını devam ettirme konusunda kendi kendine yeterli ve diğer varlıklardan daha üstün olmasına bağlanmıştır. Bu nedenle İlk, konumundan ötürü, tanımını yapılamayan şey olmaktadır.

İlk'in hiçbir benzeri ve ortağı olmadığına göre ne varlığını ne de cevherini herhangi bir yokluğun bozması da mümkün değildir. Bu İlk Varlık'ın varlığının kuvve halinde olmadığını ve O'nun var olmamasının imkânsız olduğunu gösterir. Dolayısıyla İlk ezelîdir ve ezelî olmak için kendi cevheri ve zâtı yeterli olup başka bir varlığa muhtaç değildir. Aynı şekilde varlığının devamlılığı için ne bir maddede (*mādde*) ne bir konuda (*mevḍū*) ne de bir sûrette bulunmaya ihtiyacı vardır. Aksine O tüm bu şeylerden uzaktır. Bunlardan herhangi biri O'nda bulunsaydı, örneğin O'nun bir sûreti olsaydı, O'nun zâtı, sûret yalnızca maddede var olduğu için, madde ve sûret olmak üzere iki parçadan oluşmuş olurdu. Bu ise O'nun varlığının bir sebebi olması demektir. Fakat İlk Varlık, varlığını hem O'ndan önce gelen başka bir şeyden almaktan hem de kendinden daha aşağı bir şeyden almaktan uzaktır.²⁶³ Aksine diğer varlıklar, birlik olmak ve hakikat/gerçeklik kazanmak için İlk Hakikat'ten (*el-Hakku'l-Evvel*) istifade ederler.²⁶⁴ Zira O, Bir olup, varlığı için kendi kendine yeterlidir. Dolayısıyla İlk, varlığı için başka hiçbir şeyden istifade etmez.²⁶⁵ Bu durumda İlk'in kuvve halinde olmasının imkansızlığı ve O'nun ezelî olması, var olmak için O'ndan istifade eden varlıkların İlk'ten ezelî bir şekilde meydana gelmesini gerektirir.

²⁶² el-Fārābī, *el-Medīne*, ss. 52-55.

²⁶³ el-Fārābī, *el-Medīne*, ss. 47, 48.

²⁶⁴ el-Fārābī, *Fuṣūl*, s. 72.

²⁶⁵ Ebū Naşr el-Fārābī, *İḥşā'u'l-'Ulūm*, tah. 'Usmān Emīn (Kahire : Dāru'l-Fikri'l-'Arabī, 1949), s. 100.

El-Fārābī'nin İlk Varlık'ın hiçbir şeyden istifade etmediği, aksine diğer tüm varlıkların var olmak, birlik ve hakikat/gerçeklik kazanmak için O'na muhtaç olduklarına dair ifadeleri Proclus'un *Teoloji'nin Unsurları*'ndaki ifadeleriyle benzerdir. Proclus'un dikkat çektiği ilk nokta her çokluğun (*manifold*) bir şekilde birliğe katılması gerektiğidir. Bu katılım sayesinde çokluk bir olur. Bir diğer nokta ise her çokluğun Bir'den sonra geldiğidir. Aksi takdirde çokluk Bir'den önce gelirse, Bir, çokluğa katılacaktır. İlk İlke çokluk olursa, bu durumda henüz 'Bir' yoktur. Fakat Proclus, öncesinde her çokluğun mutlaka Bir'e katılması gerektiğine dikkat çekmişti. Dolayısıyla çokluk, Bir'den önce gelmez. Çokluk tabiatı gereği Bir'e katılır. Böylece Bir hiçbir şekilde çokluktan faydalanmadığı gibi tersine onların birliğinin mutlak sebebi olur.²⁶⁶

2. İlk Varlık'ın Cömert (*Cūd*) ve Âdil (*Adl*) Olması

Cömertlik ve adalet kavramları, el-Fārābī'nin Tanrı ve âlem ilişkisini açıkladığı sudûr teorisinin ve dolayısıyla onun âlemin ezeliliğine dair düşüncesinin temel kavramlarından bir diğeridir. El-Fārābī cömert kavramıyla, İlk Varlık'ın diğer tüm varlıklara nasıl varlık verdiğini, adalet kavramıyla varlıktaki düzen ve hiyerarşiyi birlikte düşünür. İlk Varlık, diğer varlıklara cömertliği sebebiyle varlık verirken varlıkların bir düzen ve hiyerarşi içinde olmaları ise İlk'in âdil oluşuna bağlanır. Dolayısıyla cömertlik ve adalet kavramları, İlk'in diğer varlıklarla kurduğu bağı gösterir.²⁶⁷

El-Fārābī, varlıkların İlk'ten nasıl feyz ettiğini açıklarken İlk'in dışındaki şeylerin varlığının bizzat O'nun varlığından feyz ettiğini söyler. Buna göre İlk kendine

²⁶⁶ Proclus, *The Elements*, ss. 3-5.

²⁶⁷ Hatice Toksöz, "Fārābî Düşüncesinde İlâhî Cömertlik (Cūd) ve Adalet (Adl)," *Diyanet İlmî Dergisi* 52: 1 (2016), s. 83.

özgü varlığıyla var olduğunda, diğer varlıklar O'ndan zorunlu olarak varlığa gelir.²⁶⁸ Zira İlk, ezeli bir varlık olduğu için O'ndan feyezana edenlerin varlığı, zaman bakımından kendisinden sonra değildir.²⁶⁹ Yani O'nun varlık vermesi ile varlıkların O'ndan feyz etme süreci eş zamanlıdır.²⁷⁰ Fakat İlk'ten feyezana eden varlıklar hiçbir şekilde O'nun sebebi değildir. Yani bu varlıklar İlk için ne bir gâye (*ğarağ*) olabilir ne de İlk'e kendisinde var olmayan bir yetkinlik kazandırabilirler. Aksi takdirde şeyleri var etmesi O'nun varlığının gâyesi olur. İlk'in bir gâyesi olduğunu kabul etmek ise O'nun kendi haricinde bir sebebi olduğunu ve böylece İlk olmadığını kabul etmek olur. Aynı şekilde diğer varlıklara varlık vermesiyle kendinde bulunmayan bir yetkinlik kazandığını söylemek de O'nun İlk olmadığını söylemek olur. Fakat el-Fârâbî, bu şeylerin tümünün İlk için imkânsız olduğunu hatırlatır. Zira İlk'in varlığı yalnızca kendi zâtı içindir. Diğerlerinin varlığı, O'nun cevherine ve varlığına tabi olur. Dolayısıyla İlk'in varlığı başkası için değildir. Aynı şekilde kendi vasıtasıyla başka bir şeyin var olması için de değildir.²⁷¹ İlk'in hiçbir gayesi olmamasına ve hiçbir yetkinlik kazanmamasına rağmen kendi dışındaki tüm varlıklara ayırım gözetmeksizin varlık vermesi cömertliğinden kaynaklanır. Zira cömertliği kendi cevherindedir.²⁷² Dolayısıyla İlk'in, diğer varlıklara varlık vermesi, bizim başkalarına mal vermemizle ve bu nedenle bir onur, bir zevk veya iyilikler arasında bulunan türlü şeylerden bir şey elde etmemizle kazandığımız yetkinliklerden uzaktır. İlk yalnızca cömertliği sebebiyle bunu yapar. Bu nedenle İlk, mutlak cömert olandır.²⁷³ Diğer varlıkların cömert oluşu kendi dışındaki başka bir şeye bağlıdır. Yani onlardaki cömertlik, kendisi dışındaki bir şeye göre ortaya çıkar. Bu görelilik, onların cömertliklerinin devamı için bir sebep olmuş olur. Fakat İlk için durum aynı değildir. İlk'in cömertliği kendisinden feyezana eden varlıklarla ilişkisi

²⁶⁸ el-Fârâbî, *el-Medîne*, ss. 70, 71; *es-Siyāse*, ss. 47, 48;

²⁶⁹ el-Fârâbî, *es-Siyāse*, s. 48.

²⁷⁰ Yaşar Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu," M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2019) içinde, s. 159.

²⁷¹ el-Fârâbî, *el-Medîne*, ss. 70-73; *es-Siyāse*, ss. 47, 48.

²⁷² el-Fârâbî, *el-Medîne*, ss. 74, 75.

²⁷³ el-Fârâbî, *el-Medîne*, ss. 72, 73.

bakımından dikkate alındığında da hiçbir sebebi yoktur. Tersine bu isim İlk'in cevherine ve yetkinliğine delalet eder.²⁷⁴ Dolayısıyla İlk dışındaki tüm mevcûdât, varlıklarını İlk'in cömertliğine borçludur.

El-Fārābî'nin İlk'in cömertliğiyle ilgili söyledikleri Proclus'un âlemin ezeliliği ile ilgili ilk deliline paraleldir. El-Fārābî Proclus'a benzer şekilde Yapıcı'nın diğer varlıklara varlık vermesini, O'nun cömertliğine dayandırır.²⁷⁵ Ayrıca el-Fārābî İlk'in cömertliğinin hiçbir sebebi olmadığını ve cömertliğin O'nun cevherinde var olduğunu söyleyerek İlk'teki cömertliğin daimî olduğuna işaret eder. İlk'in varlık vermesi cömertliğinden kaynaklanıyorsa ve cömertliği daimî ise, bu durumda İlk'in varlık vermesi de daimî olacaktır. El-Fārābî bu noktada da Proclus ile benzer düşüncededir. Çünkü Proclus, Yapıcı'nın daima cömert olduğuna dikkat çeker ve O'nun fiilinin de tıpkı cömertliği gibi daimî olduğunu belirtir.²⁷⁶ Burada Proclus ve el-Fārābî arasındaki fark, cömert teriminin atfedildiği şeydedir. Zira Proclus cömert terimini Yapıcı'ya yani Zanaatkâr bir Tanrı olan ve derece bakımından Bir'den aşağı olan Demiurge'a atfederken, el-Fārābî aynı terimi tüm varlığın İlk Sebebi olan yani İlk'e atfeder. Çünkü ona göre yalnızca İlk, mutlak cömerttir. Demiurge'un el-Fārābî'nin İlk'i ile aynı şey olmadığı açıktır. El-Fārābî'de İlk'in konumu açık ve net olup İlk, metafizik sistemin başlangıç noktasıdır. Fakat Proclus'un Bir'i için aynı şeyleri söylemek mümkün görünmeyebilir. Çünkü Proclus, var olan her şeyi tek bir İlk Neden'e yani Bir'e dayandırsa da âlemin ezeliliği meselesinde Bir'den çok Demiurge ön plandadır. Dolayısıyla el-Fārābî'nin İlk'e atfettiği tüm nitelikler, Proclus'ta ağırlıklı olarak Demiurge'a atfedilmektedir.

Cömertlik meselesine geri dönecek olursak, Richard Walzer, Yaratıcı'nın cömertliği ile sudûr arasındaki bağlantının Yeni-Platoncu felsefede ve hatta öncesinde

²⁷⁴ el-Fārābî, *es-Siyāse*, ss. 49, 50.

²⁷⁵ Proclus, *On the Eternity*, s. 157.

²⁷⁶ Proclus, *On the Eternity*, s. 157.

onlar tarafından otorite olarak kabul edilen Platon'da²⁷⁷ mevcut olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla el-Fārābī'nin İlk'in cömertliğine dair düşüncelerinin, Yunan felsefesi açısından yorumlanmasına Yeni-Eflâtuncu felsefe öncülük eder ve Walzer, el-Fārābī'nin bundan etkilenmiş olabileceğini düşünür.²⁷⁸

El-Fārābī, İlk tarafından daimî bir cömertlikle var olan varlıkların O'ndan bir sıra düzen içerisinde feyz ettiğini düşünür. Varlıktaki bu düzenin ve hiyerarşinin sebebi ise İlk'in âdil olmasıdır. Zira varlıklar çok sayıdadır ve farklı üstünlük derecelerine sahiptir. Fakat İlk'in cevheri, her varlığın kendisinden feyezana ettiği bir cevherdir. Varlıklar arasında yetkin veya noksan olmalarına göre hiçbir ayırım yapmaz. Aynı şekilde varlıkların mertebelerine göre bir sıra düzene girmeleri de İlk'in cevheri sebebiyledir. Bu sıra düzen, varlık itibarıyla en yetkin olan varlıktan başlar ve noksandan daha noksana ilerleyerek ötesine geçildiği takdirde herhangi bir şeyin var olmasının imkânsız olduğu bir varlıkta son bulur. Her varlığın İlk'in mertebesine kıyasla, varlıktan hak ettiği payı alması İlk'in âdil olmasındandır. Adalet, bizzat cevherindedir. İlk'in cevherinde bulunan adalet, aynı zamanda varlıklar arasındaki uyum ve düzenin de sebebidir. İlk'in adaletinden kaynaklanan sıra düzeni sayesinde çok sayıda olan şeyler, tek bir bütün ve tek bir şey olur.²⁷⁹

El-Fārābī'nin varlıkların İlk'ten bir hiyerarşi içinde meydana geldiğine dair düşünceleri, onun kökü Yeni-Platoncu felsefeye dayanan sudûr teorisini kabul etmesinin bir sonucudur. Ayrıca varlıktaki mertebenin İlk'e kıyasla bir sıra düzenin girdiğini söylemesi, İlk'e yakın olan varlıkların daha yetkin ve İlk'ten uzaklaşan varlıkların daha noksan olmasına delalet eder. Bu Proclus'un *Teolojinin Unsurları*'nda bahsettiği Bir'den çıkan varlıklardan bazılarının O'na daha yakın ve bazılarının O'ndan

²⁷⁷ Demiurge iyidir ve her türlü kıskançlıktan uzaktır. İyiliği sebebiyle var olan her şeyin iyi olmasını ister. Ayrıntılı açıklama için bkz. Platon, *Timaeus*, s.18.

²⁷⁸ Ebû Naşr el-Fārābī, *Mebādī Ārā Ehli'l-l-Medīneti'l-Fāḍileh*, thk.ve İng. çev. Richard Walzer "Commentary" *Al-Fārābī on the Perfect State* (Oxford: Clarendon Press, 1985), içinde, s.359.

²⁷⁹ el-Fārābī, *el-Medīne*, ss. 74- 77.

daha uzak olduğu düşüncesine benzerdir.²⁸⁰ Ayrıca el-Fārābī'nin bu düşüncesi, Yeni-Platoncu felsefenin, varlıktaki birlik ve yetkinliğin artmasının veya azalmasının Bir'e olan yakınlığıyla ilgili olduğu düşüncesi ile oldukça uyumlu görünmektedir. Paralel olarak varlıktaki birlik ve yetkinlik Bir'e yaklaştıkça artarken, O'ndan uzaklaştıkça azalmaktadır.²⁸¹ İlâveten varlıklar arasında bir uyum ve düzen olduğu ve dolayısıyla tek bir bütün olduğu düşüncesi Proclus ile paraleldir. Zira Proclus altıncı delilde âlemin bir uyum/orantı ile bir araya getirildiğini belirtmektedir.²⁸² Fakat el-Fārābī'nin İlk'i âdil olarak isimlendirmesi ve bu sıra düzeninin O'nun adaletinden kaynaklanması ise Proclus'ta bulunmayan bir durumdur.

3. İlk Varlık Cevheri Bakımından Bilfiil Akıl'dır

El-Fārābī'ye göre İlk'in diğere varlıklara varlık vermesi ve onların bir sıra düzeni içinde İlk'ten feyezane etmeleri O'nun cömert ve âdil olması sebebiyleydi. El-Fārābī'nin, İlk'in diğere varlıkları var etmesinin İlk'in kendini akletmesi ile başladığını söyler. El-Fārābī'nin İlk'in akletmesi ile ilgili vurguladığı nokta, O'nun bilfiil akıl olduğudur. Sûretin akıl olmasına ve bilfiil akletmesine engel olan şey, maddeye muhtaç olmasıdır. Dolayısıyla bir şeyin cevheri bakımından bilfiil akıl olması için maddeye ihtiyaç duymaksızın var olması gerekir. El-Fārābī İlk'in durumunun tam da böyle olduğunu söyler. Yani İlk, hiçbir maddede bulunmadığı için cevheri bakımından bilfiil akıldır. Bu durumda O, aynı zamanda cevheri bakımından bilfiil *ma'kûl*'dür. İlk'in bilfiil *ma'kûl* olmasının sebebi cevheri bakımından akıl olmasıdır ve *ma'kûl* olması için kendi haricinde O'nu akledecek başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Bu durum O'nun bilfiil akıl ve bilfiil *'âkil* olması için de geçerlidir. Yani İlk, dışarıdan elde edeceği bir zâta ihtiyaç

²⁸⁰ Proclus, *The Elements*, s. 13.

²⁸¹ Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu," s.159.

²⁸² Proclus, *On the Eternity*, s. 61.

duymaksızın kendi zâtını akletmesiyle akıl ve 'âkıl olur. Zira akledilen zât, akleden zâtın bizzat kendisidir. Dolayısıyla İlk, kendi kendini akletmesiyle de *ma'kûl* olur ve *ma'kûl* olması bakımından da akıldır. Sonuç itibariyle el-Fārābî'ye göre, İlk hem akıl hem 'âkıl hem de *ma'kûl* ve bunların hepsi tek bir zât ve bölünmeyen tek bir cevherdir.²⁸³

El-Fārābî, insanın da m'aqûl olduğunu fakat ondaki m'aqûl her zaman akletmediğini söyler. Yani insandaki m'aqûl bilkuvvedir. O, ancak akıllı onu aklettikten sonra bilfiil m'aqûl olur ve insandaki akıl, her zaman m'aqûl ile aynı değildir. İnsan, cevheri akıl olduğu için akletmez. Fakat İlk böyle değildir.²⁸⁴ O'nun bilkuvve olması imkânsızdır. Zira O ezelîdir.²⁸⁵ El-Fārābî, İlk'in bilfiil akıl olduğuna vurgu yaparak O'nun akletmediği bir anın olmadığına işaret eder. İlk'in akletmediği bir an yoksa var etme filini gerçekleştirmediği bir anda yok demektir. Bu durumda varlıklar İlk'ten kendini bilfiil akletmesiyle daimî olarak feyezana ederler. Bu durumda İlk'in akletmesi ile fiili arasında zamansal açıdan hiçbir boşluk bulunmaz. Dolayısıyla İlk'in varlık vermesiyle varlıkların feyezana etmesi aynı anda gerçekleşir. Yani İlk'in akletmesi, aynı zamanda varlık vermesi demektir. İlk'in bilfiil olduğu ve buna bağlı olarak varlık vermesinin daimî olduğuna dair düşünce, Proclus'un âlemin ezeliliğiyle ilgili üçüncü delille uyumluluk gösterir. Proclus üçüncü delilde âlemin sebebinin bilfiil olduğu ve dolayısıyla sebebin bilfiil ürettiğini söyler.²⁸⁶ Ayrıca Proclus *Teolojinin Unsurları*'nda, sebebin kendi varlığıyla eş zamanlı olarak sonucunu da ihtiva ettiğini belirtir.²⁸⁷

Esasen İlk'in, kendi zâtını akleden akıl şeklinde isimlendirilmesi Aristoteles kökenli bir düşüncedir. Fakat daha sonra Yeni-Platoncu felsefeyle birlikte ezelî bir sudûr kaynağı olarak şekillenir.²⁸⁸ Dolayısıyla el-Fārābî'nin İlk'i bilfiil akıl olarak

²⁸³ el-Fārābî, *el-Medîne*, ss. 54-57; *es-Siyāse*, s. 45.

²⁸⁴ el-Fārābî, *el-Medîne*, ss. 56, 57.

²⁸⁵ el-Fārābî, *el-Medîne*, ss. 46, 47.

²⁸⁶ Proclus, *On the Eternity*, s. 43.

²⁸⁷ Proclus, *The Elements*, s. 73.

²⁸⁸ Walzer, "Commentary" *Al-Fārābî on the Perfect State*, s. 343.

nitelendirmesi onun Aristoteles düşüncesinden etkilendiğini gösterirken, İlk'in kendini bilfiil akletmesiyle varlığın feyzan ettiğine dair ifadeleri Yeni- Platoncu geleneği takip ettiğine işaret eder.²⁸⁹ Yine el-Fārābī'nin İlk'in fiil halinde bulunmadığı bir anın olmadığı düşüncesi Proclus'un âlemin ezeliliğiyle ilgili birinci delili hatırlatır. Proclus bu delilde Yapıcı'nın fiilinin ezeli olduğunu ve O'nun fiilini gerçekleştirmediği bir anın olmadığını söyler.²⁹⁰ Ayrıca el-Fārābī, İlk'in kesinlikle bilkuvve olamayacağını vurgular çünkü bilkuvve olan bir şeyin var olmaması söz konusudur. Fakat İlk'in var olmaması söz konusu değildir. Bu O'nun mükemmel ve varlık bakımından en üstün olmasına terstir. Aksine el-Fārābī'ye göre İlk, mükemmel ve ezeli bir varlık olarak bilkuvve değil bilfiil bir varlıktır. Bu durumda İlk, bilfiil ve ezeli olması sebebiyle aynı zamanda değişmez bir varlıktır. Bilkuvve bir şeyin eksik ve kusurlu olduğu ve bilfiil bir şeyin bilfiil olması sebebiyle mükemmel olduğu düşüncesi Proclus'un âlemin ezeliliğiyle ilgili birinci ve üçüncü delilinde de mevcuttur. El-Fārābī gibi Proclus'un da Yapıcıyı değişmez olarak kabul etmesinin sebebi, Yapıcının bilfiil ve ezeli olmasıdır.²⁹¹ El-Fārābī ve Proclus arasında konuyla ilgili olarak tespit edilen noktalar dikkate alındığında, el-Fārābī'nin İlk'in bilfiil olması ve bu sayede varlıkları bilfiil olarak var etmesi meselesinde Proclus ile uyum içinde olduğu söylenebilir. Fakat burada Proclus'un bilfiillik atfettiği şey Demiurge'un kendisiyken el-Fārābī, İlk'in bilfiil oluşundan bahseder.

4. İlk Varlık'ın Fiili Ezelîdir

²⁸⁹ Burhan Köroğlu, "İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe" (yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2001), s. 243.

²⁹⁰ Proclus, *On the Eternity*, s. 157.

²⁹¹ Proclus, *On the Eternity*, ss. 157, 43.

İlk'in akletmesi ile fiili arasında zamansal açıdan hiçbir boşluk bulunmaması, O'nun cevheri bakımından bilfiil akıl olması sebebiyleydi. Buna bağlı olarak İlk'in varlık vermesi daimî olarak gerçekleştiği gibi varlık vermesiyle varlıkların feyz etmesi de aynı anda gerçekleşiyordu. Bu durumda İlk'in bilfiil akletmesi ile fiili bir ve aynı şey olmaktadır ve İlk'in fiili bu bakımdan ezelîdir. İlk'in fiilinin ezelî olmadığı varsayılırsa, bu varsayım İlk'in fiilini gerçekleştirmediği bir anın olduğunu gerekli kılar. Bu durumda İlk, fiilini gerçekleştirmemekten gerçekleştirmeye doğru bir değişim içindedir. Değişim İlk'in eksik bir varlık olması demektir ki, İlk eksik bir varlık ise, bu eksiklik O'nun İlk, ezelî, mükemmel, varlıkların en üstünü ve İlk Sebebi olmasına engeldir. Ayrıca İlk'in fiilinin önce gerçekleşmemesi ve daha sonra gerçekleşmesi fiilinin ertelenmesi veya geciktirilmesi anlamına gelir.

El-Fārābī, *Fuṣūlu'l-Medenī*'de yer alan bir pasajda, geciktirilmiş bir iş yapan fâilin eksik bir fâil olmasına atıfta bulunur. Buna göre, bir fâil, belirli bir zamanda kendisinin bir işi yapmasının iyi veya en iyi olduğunu bildiği gibi bu işi yapmasının iyi olmadığını veya kötü olduğunu da bilir. Dolayısıyla fâilin işi yapmasını geciktiren bir şey varsa bu şey onun fiiline bir engeldir. Fâil engel ortadan kalktığında fiilini gerçekleştirebiliyorsa, fiilini gerçekleştirme konusunda önceki başarısızlığının ve daha sonraki başarısının sebebini bilmesi gerekir. Başarısızlığının bir sebebi yoksa bu durumda fâilin fiili niçin gerçekleşmez? Bu durumda fâilin fiili önündeki engeli ortadan kaldıracak güce sahip olup olmadığı sorusu akla gelir. Fâil, bu güce sahipse fiilin gerçekleşmesi, gerçekleşmemesine tercih edilir. Dolayısıyla fâilin herhangi bir zamanda fiilini gerçekleştirmesi imkânsız değildir. Fakat fâil bu güce sahip değilse, fiilin önündeki engel fâilden daha güçlüdür. Engelin fâilden güçlü olması, onun mutlak anlamda yetkin olmadığı anlamına gelir. Yani fâil fiilini tamamlamak için tek başına yeterli değildir.²⁹² Fakat İlk için tüm bunlar imkânsızdır. Ne İlk'in yetersiz ve değişime

²⁹² el-Fārābī, *Fuṣūl*, ss. 108, 109.

konu olduğundan ne de fiilini gerçekleştirmediği bir anın varlığından bahsedilebilir. Zira daha önce bahsedildiği üzere İlk varlıkların en yetkini olup tüm noksan şeylerden uzaktır. O varlığı bakımından tam ve tam olmasının bir sonucu olarak kendi kendine yeterlidir. Bu yetkinlik ve kendinden başkasına muhtaç olmama hali, aynı zamanda O'nun İlk ve ezelî olmasına delalet eder. İlk'in ezelî olması ise değişimden uzak olması anlamına gelir ki el-Fārābī, zaten İlk'in bilfiil bir akıl olduğunu söylemişti. Ayrıca İlk'in fiiline engel bir şeyin olması O'nun kuşatamadığı bir varlığın varlığını gerektirir. Fakat İlk tüm varlıkların kendisinden feyz ettiği İlk Sebep olduğu için kuşatamadığı bir varlığın olması imkânsızdır. El-Fārābī'nin failin yeterli ve yetersiz olduğuna dair söyledikleriyle değişime konu olmadığına dair düşüncesi, Proclus'un âlemin ezelîliğiyle ilgili birinci ve on ikinci delilinde tartıştığı, Demiurge'un fiilini gerçekleştirmeye bazen gücü varken bazen olmamasının imkânsızlığı yani değişebilir olmasının imkânsızlığı düşüncesiyle uyumluluk gösterir.²⁹³ Her iki filozof da varlığın sebebinin kendi kendine yeten bir fail olması gerektiği ve bunun bir sonucu olarak fiilini gerçekleştirmediği bir anın olmadığını kabul ederler. Bilakis fiili ile varlıkların O'ndan meydana gelmesinin aynı anda olduğu sonucuna varırlar.

Fuṣūlu'l-Medenī deki pasajın devamı fâilin yetkin olduğu bir hale dikkat çeker. Buna göre, fâil yeterli olsaydı, fiilin gecikmesine gerek kalmazdı ve hem fâil hem de fiil aynı anda birlikte vuku bulurdu. Dolayısıyla el-Fārābī'ye göre, fâil kendisinden bir şeyin meydana gelmesinde tek başına yeterli ise, bu şeyin varlığının fâilin varlığından daha sonra olmaması gerekir.²⁹⁴ El-Fārābī'ye göre İlk'in fiilinin tamamıyla bu şekilde olması gerekir. Zira o, *es-Siyāse*'de varlıkların sebebi/fâili olan İlk için de benzer ifadeler kullanır. İlk, ezelî bir varlık olduğu için O'ndan varlık bulanların varlığı, zaman bakımından kendisinden sonra değildir.²⁹⁵ Dolayısıyla İlk'in ezelî olması gibi fiili de

²⁹³ Proclus, *On the Eternity*, ss. 157, 101,103.

²⁹⁴ el-Fārābī, *Fuṣūl*, ss. 108, 109.

²⁹⁵ el-Fārābī, *es-Siyāse*, s. 48.

ezelîdir ve varlıklar İlk'in ezeli fiili ile O'ndan feyz eder. İlk'in fiilinin ezeli olduğuna dair düşünce, Proclus'un âlemin ezeliğiyle ilgili birinci delilinde geçen, Yapıcı'nın fiilinin vuku bulmadığı bir durumu düşünmenin imkânsız olduğu, fiilinin ezeli olduğu düşüncesiyle uyumluluk gösterir. İlk'in ezeli bir varlık olması ve ezeli bir şekilde fiilde bulunması sebebiyle varlıkların zaman bakımından O'ndan sonra olmaması düşüncesi de, Proclus'un âlemin ezeliğiyle ilgili üçüncü delilinde geçen, 'sebebi ne zaman bilfiil üretirse, etkisi de o zaman bilfiil üretilir' ilkesine paraleldir.²⁹⁶

Proclus dördüncü delilde, sebebin bilfiil olması nedeniyle aynı zamanda değişmez yani hareketsiz olduğunu söyler. Çünkü hareketli olan bir şey önce eksiktir ve daha sonra tam olur. Ayrıca zamana ihtiyaç duyar. Fakat ezeli ve bilfiil bir Yapıcı için bu mümkün değildir. Benzer bir düşünce el-Fârâbî'de de mevcuttur. *Fuṣūlu'l-Medenî*'de, bir şeyi meydana getiren bir fâilin, hareketli olmasının onda bir eksikliğe neden olduğu belirtilir. Kendisinden bir başka varlığın meydana gelmesi konusunda, cevheri ve varlığı bakımından yeterli bir fâilin hareketli olması, fâilin kendisinden bu varlığın meydana gelmesine engeldir.²⁹⁷ Proclus'un da belirttiği gibi Yapıcı'nın hareketli olması O'nun bilkuvve ve eksik olması anlamına gelir. El-Fârâbî de İlk'e bilkuvvelik ve eksiklik atfetmenin imkânsız olduğunu ve O'nun bilfiil ve ezeli olduğunu düşünür. Dolayısıyla el-el-Fârâbî'nin İlk'i ile Proclus'un tekbiçimli ve değişmez Zanaatkâr Tanrısı burada ifade edilen bağlamda birbirine yakındır. Proclus ve el-Fârâbî'nin ayrıldıkları nokta ise bilfiil, değişmez ve ezeli fiile sahip olmayı farklı şeylere atfetmeleridir. Zira Proclus bu isimlendirmeleri Demiurge için yaparken el-Fârâbî, İlk için yapmaktadır.

5. Âlemdeki İyiliğin Sebebi, İlk Varlık'tır

²⁹⁶ Proclus, *On the Eternity*, s. 43.

²⁹⁷ el-Fârâbî, *Fuṣūl*, s. 108.

El-Fārābī, âlemdeki hiçbir şeyde asla bir kötülük (*eş-şerr*) bulunmadığını söyler. Aksine her şeyde bir iyiliğin (*el-hayr*) mevcut olduğunu belirtir. Âlemdeki iyiliğin sebebi İlk'tir.²⁹⁸ Çünkü İlk tüm varlıkların en üstünü olarak mutlak güzelliğe sahiptir.²⁹⁹ Ayrıca O, tüm varlıkları hiçbir gâyesi olmaksızın ve hiçbir yetkinlik kazanmaksızın mutlak cömertliğinden var etmiştir. Dolayısıyla her şey O'na bağlıdır ve bütün varlıklar O'ndan en yetkin olandan noksan olana doğru bir sıra düzeni içerisinde liyakatlerine göre çıkar. Varlıktaki çokluğun uyumu ve birliği bu sıra düzeni sayesinde ortaya çıkar. Bu hiyerarşiye dayalı düzenin sebebi İlk'in adil olmasıdır. Dolayısıyla İlk'in güzelliğinden, cömertliğinden ve adaletinden meydana gelen hiçbir şeyde kötülüğün olması mümkün değildir. Aksine her şeyde iyilik mevcuttur. el-Fārābī'nin düşüncesi ile paralel görüşlere, Proclus'un âlemin ezeliliğine dair birinci, altıncı ve sekizinci delillerinde rastlıyoruz. İlk olarak Proclus da Demiurge'un cömertliğinden dolayı âlemi var ettiğini söyler.³⁰⁰ Ayrıca Demiurge iyidir ve O iyi ve cömert olması dolayısıyla O'ndan meydana gelen bir şeyde kötülüğün bulunması mümkün değildir. Aksine iyiliğinden dolayı âlemi en iyi şekilde bir araya getirir ve onu bir düzen ve uyum içinde var eder.³⁰¹ Dolayısıyla el-Fārābī'nin hem varlıktaki düzen ve uyum meselesinde hem de bu düzen ve uyumun İlk Sebep'ten kaynaklanması konusunda Proclus ile aynı fikirde olduğu söylenebilir. Fakat önceki delillerde olduğu gibi bu delilde de el-Fārābī ve Proclus arasındaki fark el-Fārābī'nin İlk'e, Proclus'un Demiurge'a atıfta bulunmasıdır. Ancak Demiurge'un iyi olması meselesinde Proclus'un Bir'i devreye girer. Zira Proclus'a göre Demiurge'un iyi olmasının sebebi Bir ile özdeş olan İyi 'dir.³⁰²

²⁹⁸ el-Fārābī, *Fuṣūl*, s. 99.

²⁹⁹ el-Fārābī, *el-Medīne*, ss.64, 65; *es-Siyāse*, s. 46.

³⁰⁰ Proclus, *On the Eternity*, s. 157.

³⁰¹ Proclus, *Commentary*, c. 3, s. 108.

³⁰² Proclus, *Commentary*, c. 2, s.220. Var olan her şeyin, varlığını koruması ve bir arada tutmasının yolu İyi'den ve Birlik'ten geçer. Zira İyi, kendisine katılanı bir yapar ve Birlik, var olanları bir araya getirip, onları bir arada tuttuğu için bir iyiliktir. Dolayısıyla birlik iyiye ve iyi, birliği oluşturuyorsa, koşulsuz İyi ve koşulsuz Bir, tek bir ilkedir birleşmelidir. Bu nedenle Proclus, İyi ile Bir'in özdeş olduğunu söyler. Ayrıntılı bilgi için bkz. Proclus, *The Elements*, ss. 15-17.

Dolayısıyla varlıktaki iyiliğin asıl kaynağı İyi'nin kendisidir. Bu bağlamda el-Fārābī'nin İlk'i ile Proclus'un İyi'si varlıktaki iyiliğin mutlak sebebi olmaları bakımından birbirine yakındır.

Âlemdeki iyilik meselesine dair el-Fārābī ve Proclus arasındaki bir diğer fark ise, Proclus'un Demiurge'un iyiliğinden yola çıkarak âlemin bozuluşa uğramayacağını düşünmesidir. O âlemin yalnızca dışarıda bulunan bir şey sebebiyle bozulabileceğini söylese de âlemin bir düzen ve uyum içinde tek bir bütün olması, dışarıda onu bozacak bir şeyin varlığını imkânsız kılar. Öte yandan el-Fārābī yalnızca âlem de kötülüğün bulunmadığını ifade etmekle yetinir. Bozuluş meselesi ile ilgili bir açıklama yapmaz. Fakat el-Fārābī'nin ifadelerinden onun da Proclus gibi âlemin bozuluşa uğramayacağı düşüncesinde olduğu sonucu çıkarılabilir. Şöyle ki, el-Fārābī, İlk'in zıddı olmadığına dair yaptığı açıklamada, fesâda veya zevâle uğramanın bir eksiklik ve kusur olduğunu düşünür. Bir şeyin eksik ve kusurlu olması ise kötüdür. Dolayısıyla el-Fārābī için bir şeyin bozulması o şeyde bir eksiklik ve kusur oluşturacağından kötü bir şeydir. Yani âlem bozuluşa uğrayan bir şey ise bu onda bir kötülüğün bulunması anlamına gelir. Fakat el-Fārābī, İlk'in cömertliğinden ve adaletinden meydana gelen hiçbir şeyde kötülük olmadığını ve âlemdeki iyiliğin sebebinin İlk olduğunu söyler. Âlem de İlk'in cömertliği ve adaleti sayesinde var olduğuna göre onda bir bozuluşun olması mümkün değildir. Ayrıca el-Fārābī, İlk'in kendisinden bir şeyin meydana gelmesinde tek başına yeterli olduğunu düşünür. İlk'in tek başına yeterli olması, ondan meydana gelen şeyin var olduktan sonra da varlığını devam ettirmesini gerektirir. Bu aynı zamanda o varlığın en başta sahip olduğu düzen ve bütünlük halini koruması demektir. Dolayısıyla onda bir bozuluşun olmaması gerekir. Çünkü İlk'ten meydana gelen varlıkta bir bozuluş olursa

bu İlk'in yetkin olmadığı, değiştiği, hareket ettiği ve ezelî olmadığı anlamına gelir ki el-Fārābî'ye göre İlk söz konusu olduğunda bütün bunlar imkânsızdır.³⁰³

6. İkinciler (*es-Sevānī*) ve Onların İlk Varlık'tan Sudûru

El-Fārābî'ye göre, İlk'in tüm varlıkların İlk Sebebi olması, İkinciler'in O'ndan zorunlu olarak feyezana etmesini gerektirir. Ayrıca İlk, bilfiil akletmesiyle fiili bakımdan ezelî olduğu için İkinciler O'ndan ezelî bir şekilde feyezana eder. Dolayısıyla İlk'ten ilk olarak feyezana eden şey, İkinci'nin varlığıdır. Cisimsiz bir cevher olan ve maddede bulunmayan İkinci, iki tür akletme faaliyetine sahiptir. O hem kendini hem de İlk'i akleder. Bu akletme faaliyetinin sonucunda ondan zorunlu olarak iki şey meydana gelir. İlk'i akletmesi sonucunda ondan üçüncü bir varlık meydana gelirken, kendi zâtını düşünmesiyle İlk Semâ'nın varlığı meydana gelir. Üçüncü de ikinci gibi hem kendini hem de İlk'i akleder. İlk akletmesiyle ondan dördüncü bir varlık meydana gelirken, kendini akletmesiyle Sabit Yıldızlar Küresi meydana gelir. Bu ardı ardına ilerleyerek on birinci varlığa kadar sudûr eden varlıkları ve onlardan sırasıyla meydana gelen Zuhal (Satürn), Muşterî (Jüpiter), Merîh (Mars), Şems (Güneş), Zühra (Venüs), 'Uṭārid (Merkür) ve Kamer (Ay) küreleri var oluncaya kadar devam eder. On birincinin varlığıyla birlikte İkincilerin sudûru tamamlanmış olur. On birincinin varlığı da diğerleri gibi gayr-ı cismanidir ve bir maddede değildir. Hem kendini hem de İlk'i akleder. Ancak ondan sonra var olan varlıklar için bir madde ve bir mevzu gerekir. Bu nedenle maddeye ihtiyaç duymayan ve cevherleri bakımından akıl ve *ma'kûl* olan ayırık akıllar

³⁰³ Philippe Vallat, "Al-Fārābî's Arguments for the Eternity of the World and the Contingency of Natural Phenomena," Josef Lössl, John W. Watt (ed.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad* (Surrey: Ashgate, 2011), s. 265.

on birinci varlık ile son bulur. Aynı şekilde Ay küresiyle birlikte, tabiatı gereği dairesel bir şekilde hareket eden, semâvî cisimlerin feyzi de tamamlanmış olur.³⁰⁴

El-Fārābî, feyz yoluyla gerçekleşen bu hiyerarşik düzenin başına, en üstün ve en yetkin olan İlk'i koyar. İlk'ten feyezan edenlere gelince, onların içinde cisim olmayan ve cisimde bulunmayanlar en üstün olanlardır. Buna göre İlk'ten sonra mertebe bakımından en üstün olan varlık İkinci'dir. Devamında on birinci varlığa kadar sırasıyla diğer varlıklar gelir. El-Fārābî'ye göre varlığı ve mertebesi bakımından tek/münferit olan bu ayrık varlıkların tümü toplamda on tanedir ve ne başka hiçbir şeyin onların varlığıyla aynı varlığa sahip olması ne onların herhangi bir zıtlarının olması mümkündür. Ayrık varlıklar sahip oldukları bu mükemmelliği sadece kendi zatını akletmekle elde edemez. Onların varlık bakımından mükemmellik kazanmaları hem kendi zatını hem de İlk'in zâtını akletmeleriyle gerçekleşir. Ayrık varlıklardan sonra mertebeye üstün olanlar ise semâvî cisimlerdir. Onların en üstünü İlk Semâ'dır ve bu düzeni Ay Küresine varıncaya diğerleri takip eder. El-Fārābî'ye göre, ayrık varlıkların var ettiği semâvî cisimler ise dokuz tanedir.³⁰⁵

El-Fārābî'nin varlıkların İlk'ten bir feyz yoluyla varlık kazandığını söylemesi, İlk'in diğer varlıklarla nasıl bir ilişki içinde olduğunun ve O'ndan varlıkların nasıl feyz ettiğinin izahıdır. Feyz yoluyla gerçekleşen İlk'in varlık verme faaliyetine göre, İlk İkincilerin yakın sebebiyken, İkinciler ise semâvî cisimlerin var olmalarının sebebidir.³⁰⁶ Bu durumda İlk'ten feyz eden İkinciler, İlk ile diğer varlıklar arasında varlık verici ara ilkeler konumundadır. Dolayısıyla varlıktaki bu hiyerarşik düzen bir taraftan İlk'in diğer tüm varlıkların İlk Sebebi olmasını desteklerken diğer taraftan İlk ile çokluk arasına ara ilkeler koyarak mutlak Bir olan İlk'ten varlıktaki çokluğun nasıl meydana geldiğini izah etmiş olur. Ayrıca varlıktaki bu hiyerarşik düzen, ay üstü âlemin

³⁰⁴ el-Fārābî, *el-Medîne*, ss. 80-85.

³⁰⁵ el-Fārābî, *el-Medîne*, ss. 94- 97.

³⁰⁶ el-Fārābî, *es-Siyāse*, s. 31.

İlk'ten ezeli bir şekilde feyz ettiğini gösterir. Zira ay üstü varlıkların meydana gelmesi İlk'in bilfiil akletmesiyle fiili bakımından ezeli olmasının sonucudur.

Benzer şekilde Proclus Bir ile âlem arasında var olan ara ilkelerden bahseder. Onun ara ilkelerden bahsetmesi, Bir ile var olan âlem arasındaki boşluğu doldurma ihtiyacıyla birlikte de Bir'in İlk Sebep olmasını açıklama çabasından kaynaklanır.³⁰⁷ Proclus *Teolojinin Unsurları*'nda biri Sınırlı (*Limit*) ve Sınırsız (*Unlimited*), diğeri *Henadlar* olmak üzere iki ara ilkeden bahseder.³⁰⁸ Bir'deki 'sınırlandırıcı' tabiatı ve 'sınırsız' kudreti, Sınır ve Sınırsız ara ilkeleri ortaya koyarken, âlemin birlik kazanıp Bir'e ulaşması da Henadlar sayesinde gerçekleşir.³⁰⁹ Ayrıca Proclus, gerçek olan bütün varlıkların, sınırlı ve sınırsızdan meydana geldiğini söyler. Zira sınırsız bir güce sahip olan şey, sınırsızdır. Bölünmez (*indivisible*) ve bir (*unitary*) olan şey ise birliğe katılımı sebebiyle sınırlıdır. Dolayısıyla Proclus'a göre sınır ve sınırsızdan meydana gelen her şeyden önce, aslında İlk Sınır (*first Limit*) ve İlk Sınırsız (*first Infinity*) vardır.³¹⁰ Henadlara gelince Proclus, kendi kendine yeten (*self-complete*) ve kendi kendine yetenden gelen bir yayılmadan (*irradiation*) oluşan iki tür henad'dan bahseder. Kendi kendine yeten henadlara tanrısallık atfeden Proclus, onları henad olması bakımından Bir'e yakın ve benzer olarak görürken kendi kendine yetmesi bakımından da İyi'ye benzer görür. Ayrıca onlar, birlik sıfatına sahip oldukları için var olan şeylerin çokluklarının ölçüsüdürler. Zira çokluk olan tabiatı gereği belirsiz olduğundan birlik onları tanımlar. İkinci tür henadlar ise kendi kendine yeten olmadıkları için ilâhi niteliklerin hepsinden uzaktır.³¹¹

³⁰⁷ Eyüp Şahin, Haris Macic, "İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma," s. 203.

³⁰⁸ Proclus, *The Elements*, ss. 83, 101, 103, 139.

³⁰⁹ Şahin, Macic, "İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma," s. 203.

³¹⁰ Proclus, *The Elements*, s. 83.

³¹¹ Proclus, *The Elements*, ss. 101, 103.

Burada el-Fārābī'nin İkincileri ile Proclus'un sınırlı, sınırsız ve henadları arasındaki ortak yön, İlk ile çokluk olan diğer varlıklar arasındaki aracı ilkeler olmalarıdır. El-Fārābī'nin İkincileri, İlk'ten sonra merteye bakımından en üstte yer alan varlıklar olup, İlk'e atfettiği akıl ve m'akūl vasfını İkincilere de atfedilmektedir. Dolayısıyla onlar İlk'e benzerler fakat merteye bakımından İlk'ten daha aşağıda yer alırlar.³¹² Proclus da kendi kendine yeten henadları Bir ve İyi' ye benzetir ve onlara tanrısal nitelikler verir. Dolayısıyla el-Fārābī, Bir'den çokluğun nasıl meydana geldiği meselesini ve İlk'in nasıl diğer varlıkların İlk Sebebi olduğu meselesini Proclus'a benzer şekilde ara ilkelerle izah eder. Aslında el-Fārābī'nin varlıkların İlk'ten bir feyz yoluyla varlık kazandığına dair açıklaması, Proclus'un da yer aldığı, Yeni-Platoncu felsefenin sudûr terosiyle, dolayısıyla gelenekle benzerlikler barındırır. Fakat el-Fārābī'nin sudûr teorisinde, Yeni-Platoncu gelenekten farklı ve özgün olduğu bir nokta mevcuttur. El-Fārābī, M.S. 2.yüzyılda Batlamyus tarafından kurulan kozmolojik düzen ile sudûr teorisini birleştirir. Onun metafizik sistemi, Batlamyusçu astronominin gezegen düzeninin teoriye dahil edildiği bir sistemdir. O, sudûr torisiyle ilgili bu görüşü ortaya koyan bilinen ilk kişidir.³¹³ Ayrıca el-Fārābī'nin sudûr teorisini, kendisinden sonraki filozoflarda da etkisini gösterir.³¹⁴ El-Fārābī'nin ayırık varlıkları yani ikincileri, 'melekler' olarak isimlendirmesi, onun felsefesinin İslâm düşüncesiyle iletişim halinde olduğunu gösteren bir diğer konudur. Öte yandan 'melekler' kelimesi Yunanca 'theos' olarak tercüme edilir ve Pagan Yunan tanrıları olarak bilinir. Bu durumda el-Fārābī, Pagan Yunan tanrılarını İslâm'daki meleklerle dönüştürür.³¹⁵

³¹² Walzer, "Commentary" *Al- Fārābī on the Perfect State*, s. 373.

³¹³ Walzer, "Commantary" *Al- Fārābī on the Perfect State*, s. 363; Köroğlu, "İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe" s. 246.

³¹⁴ Köroğlu, "İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe" s. 246.

³¹⁵ Walzer, "Commantary" *Al- Fārābī on the Perfect State*, ss. 363, 364.

7. Semâvî Cisimler ve Onların Dairevî Hareketleri

El-Fârâbî'ye göre semâvî cisimlerin var oluş sebebi ikinciler'dir. İkincilerin her birinden semâvî cisimlerin her birinin varlığı zorunlu olarak çıkar ve onların cevherleri İkinciler'den meydana gelir.³¹⁶ İkincilerin İlk'ten ezeli bir şekilde feyz etmesi ve semâvî cisimlerin de İkincilerden meydana gelmesi, semâvî cisimlerin ezeli yaratmaya dahil olduğunu gösterir. Semâvî cisimler ise dokuz mertebede var olan dokuz bütünden oluşur. Her bütünü, şekli küre olan tek bir cisim kuşatır. Semâvî cisimlerin tamamı bir ve aynı cinse sahip cisimlerdir. Fakat farklı türleri mevcuttur ve bu türlerin her birinde yalnızca bir cisim var olabilir. Ayrıca bu türde ona başka herhangi bir şeyin ortak olması imkânsızdır. Güneş'in varlığına kendi türünde hiçbir şeyin ortak olamaması ve onun kendi varlığında tek olması bunun bir örneğidir. Öte yandan el-Fârâbî, semâvî cisimlerin, maddî varlıklarla cins bakımından aynı olduğunu söyler. Yani onlarda, maddelere benzeyen konular ve onlar için sûretler konumunda olan ve kendileriyle cevherleştikleri başka şeyler mevcuttur. Söz konusu şeylerin varlığının devamlılığı semâvî cisimlerde bulunan konulara bağlıdır. Fakat semâvî cisimlerdeki sûretlerin bir zıddı bulunmadığı gibi onlarda herhangi bir yokluk da bulunmaz. Ayrıca sûretlerin konuları içinde herhangi bir yokluğun olması söz konusu değildir. Bu nedenle semâvî cisimlerin konuları, sûretlerinin akletmesine ve zâtları bakımından akıl olmasına engel değildir. Dolayısıyla semâvî cisimlerin her birinin sûreti bilfiil akıldır ve semâvî cisimler bu sayede kendisini varlığa getiren ayrık varlığı ve İlk'i akleder. Fakat onların konusu akıl değilken sûretlerinden aklettikleri şey ise akıldır. Dolayısıyla semâvî cisimler, konuları ile değil sûretleriyle aklettikleri için onlarda akıl olmayan bir *ma'kûl* mevcuttur. Bu nedenle onlar İlk'ten ve her türlü madde ve konudan uzak olan İkinciler'den farklıken insanla ortaktır.³¹⁷ Fakat semâvî cisimler varlık bakımından,

³¹⁶ el-Fârâbî, *es-Siyāse*, s. 31, 32.

³¹⁷ el-Fârâbî, *el-Medīne*, ss. 100-103.

maddi varlıklardan daha üstün, daha olgun ve daha şerefli dir. Dolayısıyla onlar hiçbir zaman kuvve halinde olmayıp sürekli fiil halindedir. Ayrıca onların nefislerinde duyum ve hayal etme gibi güçler bulunmaz. Onlar yalnızca akleden nefslere sahiptir.³¹⁸ Bu durumda el-Fārābī'ye göre semâvî cisimler suret ve maddeye sahip olmaları bakımından varlık mertebesinde noksanlığın başladığı ilk mertebedir. Fakat semâvî cisimlerin, sureti bakımından bilfiil akıl olması onların ezeli bir şekilde var olduklarını gösterir.

El-Fārābī, semâvî cisimlerin yalnızca akleden nefsler olduğunu ileri sürerek, semâvî cisimlerin nefislerinde akletme gücünün yanı sıra görme ve duyma güçlerinin de bulunduğunu söyleyen Proclus'tan ayrılır.³¹⁹ Onun semâvî cisimler konusunda Proclus'tan farklı olduğu bir diğer nokta ise en dıştaki kürenin İlk Semâ olduğunu düşünmesidir. Zira Proclus, Sabit Yıldızlar küresinin en dıştaki küre olduğunu düşünür. Fakat el-Fārābī, Sabit Yıldızlar küresinin ötesinde hiçbir yıldız içermeyen dokuzuncu bir kürenin yani İlk Semâ'nın mevcut olduğunu söyler. İlk Semâ'nın işlevi ise âlemin günlük hareketini diğer tüm kürelere iletmektir.³²⁰ Zira el-Fārābī'ye göre, yer küre çevresinde birçok devrî hareketleri mevcut olan semâvî cisimlerin hepsi, tek olan birinci göğün gücüne bağlıdır. Bu nedenle birinci göğün hareketi ile hareket ederler.³²¹ Ayrıca her cisim belirli bir yerde bulunur. Söz konusu yerin türü ise belli bir cismi çevreleyen olmasıdır. El-Fārābī hem bu yer türünün hem de onun çevrelediği cismin bir takım parçaları olduğunu söyler. Bu durumda cismin parçalarından herhangi birinin, onu çevreleyen yerin parçalarından birinde olmaya diğerine göre daha layık değildir. Dolayısıyla cismin her bir parçasının, onu çevreleyen yerin her bir parçasında bulunması gerekir. Yine cismin parçalarının onu çevreleyen yerin parçalarında, bu zamanda mevcut olması başka bir zamanda mevcut olmasından daha iyi değildir. Aksine cismin her parçasının onu çevreleyen yerin bir parçasında daima mevcut olması

³¹⁸ el-Fārābī, *es-Siyāse*, s. 33-34.

³¹⁹ Köroğlu, "İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe," s. 247.

³²⁰ Walzer, "Commentary" *Al-Fārābī on the Perfect State*, s. 364.

³²¹ el-Fārābī, *es-Siyāse*, s. 55.

gerekir. Dolayısıyla bu cismin parçalarında, kendisini çevreleyen yerin parçalarında bulunmaları bakımından bir ardılık söz konusudur. Yani cismin parçalarından her bir bulunduğu yeri boşaltıp onu çevreleyen yerin her bir parçasında bulununcaya kadar önündeki yere geçmeye çabalar ve bunu sürekli yapması gerekir. Bu nedenle semâvî cisimlerin hareketi dairesel olarak ebedî bir şekilde devam eder.³²² El-Fārābî onların durmaksızın hareket etmelerini, en iyi varlıklarına ulaşma çabası olarak açıklar. Semâvî cisimlerin yetkinlik kazanması ise kendi zâtını, ikincileri ve İlk'i düşünmekle gerçekleşir.³²³ Bu durumda semâvî cisimler en iyi varlıklarına ve yetkinliklerine ne kadar çok yaklaşırlarsa o kadar İlke ve İkincilere yakın ve benzer olacaktır. Öyleyse onların en iyi varlıklarına ve yetkinliklerine ulaşmak için gerçekleştirdikleri sürekli dairesel hareket, İlk'e ve ikincilere duydukları aşk sebebiyledir. Çünkü İlk ve İkinciler onların var olmalarının sebebidir. Bu durumda el-Fārābî'ye göre semâvî cisimlerin gerçekleştirdiği ebedî dairesel hareket, onların ezeli yaratmanın bir parçası olmasını gerektirir.

Semâvî cisimlerin gerçekleştirdiği sürekli dairesel hareketin, İlk'e ve ikincilere duydukları aşk sebebiyle olduğu düşüncesi Proclus'un onuncu delilinde mevcuttur. Proclus bütünün unsurlarındaki dairesel hareketin sebebini, döndükleri şeye karşı duydukları istek ve benzerlikle açıklar. Bu isteğin sebebi ise varoluşsal olarak döndüğü ilkeye bağlı olması ve varlığın bu ilkeye benzemesidir. Ayrıca el-Fārābî'nin, semâvî cisimlerin parçalarının dairesel hareketini gerçekleştirmek için onları kuşatan bir 'yer'in varlığından bahsetmesi ile Proclus'un onuncu delilde, bütünün unsurlarının her birinin kendilerine uygun yerde yani doğal yerde olduklarını söylemesi de birbiriyle benzerdir.³²⁴ Yine el-Fārābî'nin semâvî cisimlerin, şekillerin en üstünü olan küre şeklinde olduğuna ve onların dairesel olarak sürekli hareket ettiklerine dair düşüncesi

³²² el-Fārābî, *el-Medîne*, ss. 104-107.

³²³ el-Fārābî, *es-Siyāse*, ss. 54, 41.

³²⁴ Proclus, *On the Eternity*, s. 85.

Proclus'un on üçüncü deliliyle aynıdır. Proclus da göksel cisim için en uygun şeklin küre olduğunu söyler. Çünkü küre, hem her şeyi kuşatabilen bir şekil hem de en mükemmel ve en eksiksiz şekildir. Ayrıca küresel bir cismin doğal hareketi de dairesel olmalıdır. Dolayısıyla göksel bir cismin hareketi dairesel olmalıdır. El-Fārābī ve Proclus dairesel hareketin sürekli ve sonsuz olması meselesinde de benzer düşüncelere sahiptir. Proclus on üçüncü delilde dairesel hareketin ne bir başlangıcı ne de bir sonu olduğunu söyler. El-Fārābī de benzer şekilde dairesel hareketin sürekli olmasını cismin her bir parçasının onu çevreleyen yer de bulunması bakımından art arda gelmesiyle açıklar. Her parça onu çevreleyen yerin her bir parçasında mevcut olma konusunda birbiriyle eşittir. Dolayısıyla bu hareket durmaksızın devam eder ve zamansal olarak bir başlangıcı ve bir sonu yoktur.

Ayrıca semâvî cisimlerin şeklinin küre olduğu ve tabiatları gereği dairesel olarak sürekli hareket ettikleri düşüncesi Proclus ve el-Fārābī'den önce Platon ve Aristoteles düşüncesinde mevcuttur. Platon *Timaeus*'da, Tanrı'nın küresel olan cisme en uygun hareketi, yani aynı yerde ve kendi içinde sabit bir hızla dönmeye başlayan dairesel hareketi verdiğini söyler.³²⁵ Aristoteles ise *Gökler Üzerine*'de üç tür hareketin olduğunu ve dairesel hareketin diğer iki hareket türünden daha üstün olduğunu söyler. Ayrıca dairesel hareket, zaman açısından sonsuz ve uzam açısından da ara vermeksizin döner.³²⁶ Bu durumda el-Fārābī'nin konuyla ilgili düşünceleri Platon ve Aristoteles'in düşünceleri ile benzerdir. Bu benzerlik, el-Fārābī'nin meseleyi doğrudan Platon ve Aristoteles'in düşünceleri bağlamında ele alması sebebiyle olabileceği gibi Platon ve Aristoteles'in düşüncelerini kendi felsefelerinde yeniden şekillendirme çabasında olan Yeni-Platoncu geleneğin etkisiyle de olabilir. El-Fārābī ve Proclus arasında semâvî cisimlerin dairesel hareketi bağlamında yaptığımız karşılaştırmada el-Fārābī'nin Proclus ile de aynı düşüncede olduğu açıktır. Dolayısıyla el-Fārābī'nin semâvî cisimlerin

³²⁵ Platon, *Timaeus and Critias*, s. 22.

³²⁶ Aristoteles, *On the Heavens*, ss. 3, 30.

daireesel hareketiyle ilgili düşüncelerinin Platon ve Aristoteles ile benzer olması konusunda Yeni-Platoncu felsefeyi göz ardı etmemek gerekir.

8. Maddi/Heyulânî Cisimler ve Faal Aklın İşlevi

El-Fārābî'nin İlk'ten İkinci varlığın feyezana etmesi ile başlattığı sudûr süreci, On birinci varlıkla sona ererken, İkincilerden var olan semâvî cisimlerle de mükemmel ve eksiksiz varlıkların feyzi sona erer. Böylece el-Fārābî ezeli, değişmeyen ve maddeden uzak ay üstü âlemin izahını tamamlamış olur. Ardından değişime konu olan ay altı âlemin izahına devam eder. Bu aynı zamanda ay üstü âlem ile ay altı âlem arasındaki bağlantının ve bu bağlantının nasıl gerçekleştiğinin de izahıdır. Zira ay altı âlemin kökeni semâvî cisimlere dayanır. Semâvî cisimler, ay altı âlemde var olan varlıkların hepsinde ortak olan 'ilk maddenin' zorunlu sebepleridir.³²⁷ Dolayısıyla onlar hareketlerinin bir sonucu olarak, ay altı âlemdeki dört elementin mahiyetlerini de oluşturur.³²⁸ El-Fārābî, ay altı âlemdeki maddi cisimlerin, yetkinlik bakımından en aşağı mertebeden başlayarak en üst mertebeye ulaşmaya kadar aşama aşama yükseliş içinde olduğunu söyler. Dolayısıyla ay altı âlemdeki mertebeler sıralaması, ay üstü âlemdeki sıralamanın tam tersi şekilde ilerler. Buna göre en aşağı mertebeden en üst mertebeye kadar varlıkların sıralaması şu şekildedir:

1. ilk madde,
2. ateş, hava, su ve toprak gibi *usṭukussât*/unsurlar ile onların cinsinden olan buhar, alev ve diğerleri, madenî şeyler,
3. bitki, akletmeyen (*gayr-ı nâtiq*) hayvan ve
4. akleden (*nâtiq*) hayvan.³²⁹

³²⁷ el-Fārābî, *es-Siyāse*, s. 55.

³²⁸ Herbert Davidson, *Risāle fi'l-'Akl*, çev: Eyüp Şahin, *AÜİFD* 45: 11 (2004), s. 273.

³²⁹ el-Fārābî, *el-Medîne*, ss. 86- 89.

El-Fārābî, ilk maddenin ay altı âlemdeki tüm varlıklar için ortak olduğunu söyler. Ayrıca onlar bir terkeb sonucu var olurlar. Madenî cisimler, unsurlara daha yakın olan ve daha az terkiye sahip olan bir karışımla meydana gelir. Bitkiler, madenlere kıyasla unsurlardan daha uzak olup daha çok terkiye sahip bir karışımla meydana gelir. Akletmeyen hayvan ise bitkiye göre daha çok terkiye sahip olan bir karışımla meydana gelirken, en son karışımdan meydana gelen tek şey ise akleden hayvan yani insandır.³³⁰ El-Fārābî'ye göre semâvî cisimler, ay altı âlemdeki dört elementin mahiyetini oluşturan ilk maddeyi var etmenin ötesine geçemezlerse bu noktada on birinci varlık yani Faal akıl devreye girer. Zira semâvî cisimlerin var ettiği ilk madde, yalnızca Faal akla hizmet eden 'maddeler ve cevherler'dir ve böylece o ay altı âleme sûret veren bir varlık konumundadır.³³¹ Ayrıca o insanla olan ilişkisi bakımından insana yetkinlik kazandıran bir konumdur. İnsan nefsindeki duyum ve arzu gücünü geliştirdikten sonra Faal akıl ona ilk olarak ilk bilgileri ve nefsin akleden kısmında bulunan ilk ma'kûlleri içeren bir güç ve ilke verir. İnsandaki duyum ve arzu gücündeki gelişimden dolayı onda bir irade meydana gelir ve bunu nefsin hayal gücünün gelişmesi takip eder. Ardından insanda ikinci bir irade gelişmiş olur ki bu iki iradenin oluşmasından sonra Faal akıl tarafından nefsin akleden gücüne akan ilk bilgiler meydana gelir. Bunun sonucunda insanda akletme fiilinden kaynaklanan bir istekle ihtiyâr adını alan üçüncü bir irade daha gelişir ve bu sadece insana has bir şey olup diğer hiçbir canlıda yoktur.³³² Sonuç itibariyle ay altı âlem, ay üstü âlemde yer alan semâvî cisimler ve Faal aklın birlikte oluşturdukları bir varlık alanı olarak feyz sürecinin bir parçasıdır. Yine Faal akıl da ay üstü âlem ile ay altı âlem arasındaki iletişimi sağlayan bir aracı durumundadır. Sonuç olarak maddeden oluşan ay altı âlemin meydana gelmesi semâvî cisimlerin hareketi ve Faal aklın suret vermesiyle bağlantılıdır. Semâvî cisimlerin hareketi ebedîdir ve Faal aklın suret

³³⁰ el-Fārābî, *el-Medîne*, ss. 116, 117.

³³¹ Ebû Naşr el-Fārābî, *Risāle fî'l-Akl*, tah. Maurice Bouyges (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1938), ss. 29-30.

³³² el-Fārābî, *es-Siyāse*, ss. 71, 72.

vermesi de ezeldir. Bu sebeple ay altı âlemin meydana gelmesindeki sebeplerden dolayı ezeli yaratmanın bir parçası olabileceği söylenebilirken, ay altı âlemin tabiatı bakımından değişken olması onun varlık bakımından ezeli olduğunu söylemeye engeldir.

Ayrıca Herbert Davidson, el-Fārābī'nin ay altı âlemin sûret vericisi olarak konumlandığı Faal aklın, Aristoteles'in *De Anima*'sında geçtiğini söyler. Ona göre, el-Fārābī'nin Faal aklı bu şekilde konumlandırmasının sebebi Aristoteles'in tek bir yerde Faal aklı 'bütün şeyleri yapan' olarak adlandırmasıdır. Fakat Davidson Aristoteles'in, bu ifadeyle aslında Faal aklın bütün düşünceleri gerçekleştirmeyi kastettiğini söyler. Dolayısıyla el-Fārābī'nin Faal aklı ay altı âlemin sûret vericisi olarak konumlandırması daha çok Yeni-Platoncu Plotinus'u hatırlatır.³³³

9. Madde- Sûret İlişkisi

El-Fārābī, madde ve sûretin birbirinden bağımsız iki ayrı şey olmadığını söyler. Çünkü madde, sûretin varlığı ile varlığını devam ettirir. Sûretin ise, maddenin yokluğunda ne var olması ne de varlığını devam ettirmesi mümkündür. El-Fārābī madde ve sûretin ayrılmaz bir ilişki içinde olduğunu söylese de bu ikisi arasında yetkinlik bakımından sûret, maddeden daha yetkindir. Zira maddenin varlığı sûret içindir ve bir sûret olmasaydı madde de olmazdı. Öte yandan sûretin varlığı madde için olmayıp, cisim halindeki cevherleşecek bir şeyin bilfiil cevher olması içindir. Çünkü cisim halinde olan her tür, madde ve sûretten oluşan varlığının en yetkin haline kendisinde sûretin var olmasıyla bilfiil ulaşır. Onda sûret var olmadığında, maddesi sadece kuvve halinde kalan bir tür olur. El-Fārābī meseleyi tahtanın bir yatağın maddesi olması

³³³ Davidson, *Risâle fi'l- 'Akl*, s. 273.

bakımından örneklendirir. Buna göre yatağın tahtası, yatağın sûretinden yoksun olduğunda sadece kuvve halinde bir yataktır. Fakat tahta işlenip yatak olmak üzere hazırlandığında tahta da yani maddede sûret var olur ve o bilfiil yatak olur. Bu durumda el-Fārābî'ye göre bir şeyin iki varlığından en eksik olanı maddesi bakımından olan varlığıyken, en yetkin olanı ise sûreti bakımından olan varlığıdır.³³⁴

Proclus ve el-Fārābî'nin madde-sûret ilişkisi hakkındaki düşüncelerini kıyasladığımızda aralarında ortak noktalar olduğu görülür. Her ikisi de madde ve sûretin birbiriyle daimî bir ilişki içinde olduğu konusunda uyum içindedir. Ayrıca maddenin sûrete muhtaç olduğu ve sûretin maddeye üstün olduğu konusunda da benzer düşüncededirler. Zira Proclus da madde- sûret ilişkisini incelediği on birinci delilde formun yokluğunda maddenin madde olmasının imkânsızlığından ve maddenin formdan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadığından bahseder. Proclus için maddenin forma muhtaç olması ve formun ezeli ve hareketsiz olması sûretin maddeden daha üstün olduğuna işaret eder gibi görünse de aslında Proclus madde ve sûret arasındaki daimî ilişkiden dolayı maddenin de sûret gibi ezeli olduğunu söyler. Fakat el-Fārābî de maddenin ezeli olması gibi bir durum söz konusu değildir. Aksine madde eksikliği ve bilkuvvelîği ifade eder. Dolayısıyla el-Fārābî, maddenin ezeli olduğunu düşünen Proclus'un bu görüşünü reddeder.

³³⁴ el-Fārābî, *el-Medîne*, ss.90, 91; *es-Siyāse*, ss.36-38.

SONUÇ

Yeni-Platoncu Plotinus tarafından kurulan ve Proclus tarafından düzenlenerek sistematik hale getirilen sudûr teorisi, Tanrı-âlem ilişkisinin keyfiyetini izah eden bir teoridir. Bu teoriye göre varlık hiyerarşisinin başında yer alan mutlak aşkın Bir, tüm varlıkların varlığının kaynağıdır. Bir'den varlıkların meydana gelmesinin bir başlangıcı bulunmazken Bir'in varlık verme faaliyeti ezelîdir. Dolayısıyla Yeni-Platoncu sudûr teorisi Bir'in ezelî yaratması fikri üzerine kuruludur.

El-Fârâbî'nin metafizik sistemini sudûr teorisi üzerine inşa ettiği dikkate alındığında, o da sudûra dayalı ezelî yaratma fikrini kabul eder. El-Fârâbî'nin ezelî bir yaratmayı kabul ettiğinin en önemli delili, İlk'in bilfiil akıl olarak akletmesidir. İlk'in akletmesi, varlık vermesi demektir. Bilfiil akıl olan İlk'in akletmediği bir an yoktur. Dolayısıyla İlk'in var etme fiilini gerçekleştirmediği bir an da yoktur. İlk'in var etmediği bir an yoksa varlık verme fiili ezelîdir. Fiilin ezelîliği, varlıkların fiil ile eşzamanlı olarak var olması demektir. Bu aynı zamanda varlıkların da ezelî bir şekilde var olduğu anlamına gelir.

El-Fârâbî'nin ezelî bir yaratmayı kabul ettiğine dair bir diğer delil, İlk'in kendi kendine yeten ve değişmez olmasıdır. İlk bu özelliklere sahip olduğu için âlemi daha önce veya daha sonra var etmez. Âlemin sonradan var olduğunu kabul etmek İlk'in yetersiz olduğunu kabul etmektir. İlk, bir zamanda âlemi var edecek yeterliliğe sahip değilken başka bir zamanda sahip olur. Fakat İlk'in cevheri bakımından tam olması kendi kendine yeterli olması demektir. Dolayısıyla İlk için yetersizlik söz konusu değildir. İlk'in değişmezliği, kendi kendine yeterli olmasının bir sonucudur. O'nun değişmezliği fiilinin zamandan bağımsız bir şekilde ezelî olarak gerçekleşmesini gerektirir. Dolayısıyla el-Fârâbî'ye göre ne fiilin daha önce veya daha sonra gerçekleşmesinden ne de fiilin etkisinin, yani âlemin daha önce veya daha sonra var

olmasından bahsedilebilir. İlk ezeli bir şekilde fiilini gerçekleştirir ve âlem bu sayede ezeli bir şekilde var olur.

El-Fârâbî'nin âlemin ezeliğini kabul ettiğine dair getirdiğimiz bir diğer delil ise İlk'in fiilinin, yani âlemin bozulmayıp sürekliliğini koruyacağına dairdir. Aslında delil, İlk'in kendi kendine yeterli ve değişmez olmasıyla ilişkilidir. Zira el-Fârâbî'ye göre kendi kendine yeterli ve değişmez olanın fiilini gerçekleştirmesi sonucu ortaya çıkan şeyin, var olduktan sonra da varlığını devam ettirmesi gerekir. Yani o şeyde bir bozuluşun olmaması ve sebebine benzer şekilde ezeli olması gerekir. Aksi takdirde İlk'in kendi kendine yeterli olmadığı ve değiştiği sonucu çıkar. Dolayısıyla el-Fârâbî'nin bozuluşa uğramayan bir âlemi kastettiği söylenebilir.

El-Fârâbî'nin âlemin ezeliğini kabul ettiğini kanıtlayan bir diğer delil semâvî cisimlerin durumudur. Semâvî cisimlerin sûreti bilfiil akıl olsa da varlıklarının en yetkin halinde değildirler. Tabiatları itibarıyla varlıktan hak ettikleri pay bu şekildedir. Bu nedenle en yetkin hallerine ulaşmak için dairesel olarak ezeli bir şekilde hareket ederler. Dolayısıyla el-Fârâbî, semâvî cisimlerin ezeli olarak dairesel hareket ettiklerini belirtmekle onları ezeliğe dahil eder. Ayrıca maddeden oluşan ay altı âlemin ezeli yaratmanın bir parçası olması semâvî cisimlerin hareketi ve Faal akıl sayesinde. Semâvî cisimlerin hareketiyle ay altı âlemin maddesi meydana gelir ve maddeye formunu veren ise Faal akıldır. Bu sayede tabiatlarında süreklilik ve ezelik olmayan ay altı âlem ezeli yaratmanın bir parçasıdır.

Nihai olarak sözü edilen deliller dikkate alındığında, el-Fârâbî'nin ezeli yaratmayı kabul ettiği sonucuna ulaştık. El-Fârâbî'nin âlemin ezeli bir şekilde yaratıldığı düşüncesini kabul etmesindeki en önemli etkenin, metafizik sitemini oluşturan sudûr düşüncesi olduğunu gördük. Zira sudûrcu anlayışın bir gereği olarak İlk'ten varlıkların zorunlu bir şekilde hiyerarşik bir düzen ve nedensellik içinde meydana gelmesinin âlemin ezeli olması gerektiğinin en açık delili olduğu sonucuna

ulaştık. Zira İlk'in bilfiil akletmesiyle fiili bakımdan ezeli olmasının bir sonucu olarak, İkincilerin O'ndan ezeli bir şekilde feyezan etmesi, İkincilerden de semâvi cisimlerin feyezan etmesi ve fiziki dünyayı oluşturan maddenin kaynağının semâvi cisimler olması bunun bir kanıtıdır. Böylece el-Fârâbî'nin âlemin ezeliliğini kabul ettiği sonucuna ulaştık.

Öte yandan el-Fârâbî'nin âlemin ezeliğini kabul ettiğine dair elde ettiğimiz deliller muhteva ve konuya yaklaşımları bakımından Proclus'un âlemin ezeliğine dair delilleriyle uyum içindedir. Her şeyden önce el-Fârâbî Tanrı-âlem ilişkisinin bir açıklaması olan sudûr teorisini felsefi sistemine dahil ederek, daha en baştan Proclus'un içinde bulunduğu ve yön verdiği Yeni-Platoncu geleneğin izini takip eder. Yine el-Fârâbî'nin varlıkların varlığının kaynağını bir İlk Sebep'e dayandırması Proclus'un sudûrun kökeni olarak kabul ettiği aşkın Bir fikrine uygundur. Her iki filozofun varlığın kaynağı olarak belirledikleri ilke ezeli yaratmanın ve âlemin ezeliğinin temel etkenidir.

El-Fârâbî'nin İlk'in etkin nedenliliğinin varlığın her mertebesinde kendini göstermesi ve İlk sebebiyle var olan her şeyin ezellikten bir pay alabilmesi için sistemine aracı ilkeler yerleştirmesi, Proclus'un Sınırlı, Sınırsız ve Henadlar şeklinde Bir ve varlık arasına aracı ilkeler yerleştirmesiyle uyum içindedir. Proclus'un sistemine aracı ilkeleri dahil etmesi, Bir ile var olan âlem arasındaki boşluğu doldurma ihtiyacı ve Bir'in İlk Sebep olmasını açıklama çabası sebebiyledir. Bu sayede İlk'in ezeli fiili varlık mertebelerinin her birinde kendini göstermiş olur. El-Fârâbî'de Proclus ile benzer bir kaygı içinde olacak ki İkinciler de onun sisteminin aracı ilkeleri olarak karşımıza çıkar.

El-Fârâbî'nin âlemin ezeliğine dair düşüncesini yansıtan İlk'in fiilinin ezeli olması ve varlıkların bu fiil sayesinde ezeli bir şekilde var olduklarına dair fikri, Proclus'un Yapıcı'nın fiilini gerçekleştirmediği bir anın olmadığı, fiilinin ezeli olduğu düşüncesiyle uyumludur. Proclus bu düşüncesini 'sebep ne zaman bilfiil üretirse, etkisi de o zaman bilfiil üretilir' ilkesiyle ifade eder. El-Fârâbî'nin 'ezeli bir varlık olan İlk'ten

var olanların varlığı, zaman bakımından kendisinden sonra değildir.’ şeklindeki ilkesi Proclus’un ilkesine muhteva olarak yakındır.

El-Fārābī’nin kendi kendine yeten ve değişmez olan failin, tek başına fiilini gerçekleştirmek için yeterli olduğu ve bu fiilin onun değişmezliği sebebiyle ezeli olduğu delili, Proclus’un tek biçimli değişmez ve kendiyle özdeş failinin fiilinin de değişmez olduğu delili ile uyum içindedir. Her iki filozof da kendi kendine yeten bir failin gerçekleştirdiği fiilin ezeli olması gerektiği sonucuna ulaşır. Fiilinin ezeliği âlemin bozuluşa uğramayacağıyla da ilişkilidir. Zira her iki filozof da kendi kendine yeten failin fiilini gerçekleştirmesiyle meydana gelen şeyin bozuluşa uğramayacağını ifade eder.

Proclus, âlemin ezeli olduğunu savunurken âlemin varlık bakımından ezeli değil, var oluş bakımından ezeli olduğuna dikkat çeker. Yani âlem, Yapıcısının ve fiilinin ezeliği dolayısıyla ezeldir. Benzer bir durum el-Fārābī’de de söz konusudur. İlk’in ezeli fiilinin gerçekleştirmesiyle varlıkların meydana gelmesi eşzamanlı olarak gerçekleşir. Fakat bu eşzamanlılık failin bilfiil olarak fiilini gerçekleştirmesi sebebiyledir. Zira İlk’in dışında var olan hiçbir şey O’nun varlığı gibi ezeli değildir. Çünkü el-Fārābī’ye hiçbir varlık İlk’in varlığı gibi bir varlığa sahip olamayacağı gibi O’nun varlık mertebesine denk olamaz.

Öte yandan el-Fārābī’nin âlemin ezeliği meselesinde Proclus’tan ayrıldığı noktalara bakacak olursak, Proclus maddenin ezeli olduğunu ifade eder. Zira madde ve form arasındaki ilişkinin ezeli olması maddenin ezeli olmasını gerektirirken, maddenin ezeli olması oluşun ezeli olmasını gerektirir. Ayrıca maddenin Zanaatkâr Tanrı Demiurge tarafından oluş için hazırlanması maddenin ezeli olmasındaki bir diğer etkidir. El-Fārābī ise maddenin ezeli olmadığı fikrindedir. Aksine maddeyi kusurluluk ve eksiklik ile ilişkilendirir. Zira madde ay üstü âlemdeki hiçbir varlıkta bulunmadığı gibi o ay altı âlemdeki varlıklar içindir.

El-Fārābî'nin Proclus'tan ayrıldığı bir diğer nokta ise Proclus'un âlemin ezeliliğine dair delillerinde bütün varlığın kaynağı olan Bir'den çok Zanaatkâr bir Tanrı olan Demiurge'un ön planda olmasıdır. El-Fārābî'nin âlemin ezeliliğiyle ilgili İlk'e atfettiği tüm nitelikler, Proclus'ta ağırlıklı olarak Demiurge'a atfedilmektedir. Demiurge'un, el-Fārābî'nin İlk'i ile aynı şey olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla el-Fārābî'de âlemin ezeliliği meselesinde İlk'in konumu açık olup ezelî yaratmanın başı ve sebebidir. Fakat Proclus'un Bir'i için aynı şeyleri söylemek mümkün görünmemektedir.

Sonuç olarak el-Fārābî'nin ezelî bir yaratmayı ve âlemin ezeliliği fikrini kabul ettiği görülür. Onun âlemin ezeliliğine dair düşüncesiyle ilgili elde ettiğimiz delilleri Proclus'un delilleri ile uyum içindedir. Her iki filozofu da âlemin ezeliliği fikrine götüren şey, Yeni-Platoncu sudûr teorisi olarak karşımıza çıkar. Bu noktada el-Fārābî'nin âlemin ezeliliği fikrinde, Proclus'un da dahil olduğu Yeni-Platoncu geleneğin izini takip ettiği görülür.

KAYNAKÇA

Adamson, Peter. “Fārābī ve Felsefe Müfredatı,” Peter Adamson, Richard C. Taylor (ed.), *İslam Felsefesine Giriş* çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2018) içinde, ss. 59-80.

Adamson, Peter. “Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü,” Peter Adamson, Richard C. Taylor (ed.), *İslam Felsefesine Giriş* çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2018) içinde, ss. 35-57.

Adamson, Peter. *Philosophy in The Hellenistic and Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Aristoteles, *On the Heavens*. Terc. J. L. Stocks. Forgotten Books, 2007.

Arnaldez, Roger. “Fārābī'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem,” çev. Hayrani Altıntaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* c. 23 (1978), ss. 349-358.

Aydınlı, Yaşar. “Fārābī ve Bağdat Meşşâî Okulu,” M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Felsefesi:Tarih ve Problemler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2019) içinde, ss. 145-181.

Cerami, Cristina. “The Eternity of the World,” Richard C. Taylor, Luis Xavier López-Farjeat (ed.), *The Routledge Companion to Islamic Philosophy* (London and New York: Routledge Taylor&Francis Group, 2016) içinde, ss.141-155.

Chase, Michael. “Discussions of the Eternity of the World in Late Antiquity,” *ΣΧΟΛΗ* 5:2 (2011), ss. 111-173.

Clark, Gordon H.. “Plotinus on the Eternity of the World,” *The Philosophical Review* 58:2 (1949), ss. 130-140.

D’Ancona, Crisrtina. “Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflâtunculuk,” Peter Adamson, Richard C. Taylor (ed.), çev. M.Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş* 5.baskı (İstanbul: Küre Yayınları, 2018) içinde, ss. 11-33.

Davidson, Herbert. “*Risâle fî'l-‘Akl*,” çev. Eyüp Şahin, *AÜİFD* 45:11 (2004), ss. 271-277.

El-Fārābī, Ebū Naşr. *Fuṣūlu'l-Medenī*. Çev. Hanifi Özcan. İstanbul: İfav Yayınları, 2017.

El-Fārābī. *İḥşā'u'l-‘Ulūm*. Nşr. ‘Usmān Emīn. Kahire : Dāru'l-Fikri'l-‘Arabī. 1949.

El-Fārābī. *Kitābu Mebadii Ārāi Ehli'l- Medīneti'l-Fāzıla*. Çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

El-Fārābī. *Kitābu's-Siyāsetu'l-Medeniyyeh el-mulekḳkabu bī Mebādi'u'l-Mevcūdāt*. Thk. Fevzī M. Neccār. Beyrūt: Dāru'l-Meşriḳ , 1993.

El-Fārābī. *Mebādī Ārā Ehli'l-Medīneti'l-Fāḍileh*. Thk. ve İng. çev. Richard Walzer. *Al-Fārābī on the Perfect State*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

El-Fārābī. *Risāle fī'l-Aḳl*. Tah. Maurice Bouyges. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1938.

El-Fārābī. *es-Siyāsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*. Çev. M. Aydın, A. Şener, R. Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayıncılık, 2012.

Erdemci, Cemalettin. "Proclus'un Âlemin Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5: 9 (2006/1), ss.153-170.

Fakhry, Majid. *Great Islamic Thinkers:Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism*. Oxford: Oneworld Publication, 2002.

Fakhry, Majid. *Islamic Philosophy Theology and Mysticism: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld Publication, 1997.

Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. Çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.

Köroğlu, Burhan. "İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe," Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2001.

Leyden, W. Von. "Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle," *The Philosophical Quarterly* 14:54 (1964), ss. 35-52.

McGinnis, John, David C. Reisman. "Introduction," John McGinnis, David C. Reisman (ed.), *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources* (Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007), içinde, ss. xvii-xxxi.

Peters, F. E. "The Greek and Syriac Background," Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London and New York: Routledge Taylor&Francis Group, 2007) içinde, ss. 40-51.

Plato. *Timaeus and Critias*. Çev. Robin Waterfield, Andrew Gregory. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Plotinus. *The Enneads*. Çev. Lloyd P. Gerson, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Proclus. *Commentary on Plato's Timaeus*. c. II. Çev. David T. Runia, Michael Share. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Proclus. *Commentary on Plato's Timaeus*. c. III. çev. Dirk Baltzly. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Proclus. *The Elements of Theology*. Çev. E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Proclus. *On The Eternity of the World (De Aeternitate Mundi)*. Çev. Helen S. Lang, A. D. Macro. Berkeley: University of California Press, 2001.

Proclus. *The Six of Proclus, the Platonic Successor, on the Theology of Plato*. c. II. Çev. Thomas Taylor. London: Printed for the author, by A. J. Valpy, 1816.

Şahin, Eyüp. “Aristoteles Felsefesinin Aktarımında Sahte-Aristocu Eserlerin Rolü: *Usûlûcyâ Aristûtâlis* ve *el-Hayru’l-Mahz* Üzerinden Bir Analiz,” *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 30:1 (2019), ss. 24-33.

Şahin, Eyüp. *Sudûr-Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. Ankara: Yayınevi Yayınları, 2017.

Şahin, Eyüp, Haris Macic. “İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma,” *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5: 2 (2014), ss. 192-226.

Toksöz, Hatice. “Fârâbî Düşüncesinde İlâhî Cömertlik (Cûd) ve Adalet (Adl),” *Diyanet İlmî Dergisi* 52: 1 (2016), ss. 81-100.

Üçer, İbrahim Halil. “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi,” M.Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Felsefesi:Tarih ve Problemler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2019) içinde, ss. 37-90.

Vallat, Philippe. “Al-Fârâbî’s Arguments for the Eternity of the World and the Contingency of Natural Phenomena,” Josef Lössl, John W. Watt (ed.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad* (Surrey: Ashgate, 2011), içinde, ss. 259-286.

Walzer, Richard. *Greek Into Arabic Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

ÖZET

Bayram, Ravza Nur, Proclus ve El-Fārābī'de Âlemin Ezelîliği

Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Eyüp ŞAHİN, s.113.

Proclus ve El-Fārābī, Tanrı ve âlem arasındaki ilişkinin keyfiyetini, sudûr teorisiyle izah eder. Sudûr teorisi, Bir'in sürekli yaratması düşüncesini içerirken, O'nun nedenselliğe dayalı fiilinin zamansal bir yaratılış olarak anlaşılmasını imkansız görür. Dolayısıyla sudûr teorisinin temelinde âlemin ezelî olduğu fikri bulunur. Yeni-Platoncu felsefede sudûr teorisindeki boşlukları dolduran ve onu sistematik hale getiren kişi Proclus'tur. Proclus *Âlemin Ezelîliği Üzerine* adlı 18 delilden oluşan müstakil bir çalışmayla âlemin ezelî olduğunu savunur. Yeni-Platoncu sudûr teorisinin İslam felsefesindeki ilk temsilcisi ise el-Fārābī'dir. El-Fārābī'nin metafizik sistemini sudûr teorisi üzerine inşa ettiği dikkate alındığında o da sudûra dayalı sürekli yaratma düşüncesini benimsemesi el-Fārābī'nin âlemin ezelîliği meselesinde Proclus ile mukayese edilmesini gerektirir.

Birinci bölüm, Proclus'un *Âlemin Ezelîliği Üzerine* adlı metnindeki âlemin ezelîliğine dair 18 delilin açıklamasından oluşur. İkinci bölüm, el-Fārābī'nin âlemin ezelîliğine dair düşüncesini Proclus bağlantısı ile birlikte inceler.

Tezin amacı, Proclus ve el-Fārābī'nin âlemin ezelîliği meselesindeki görüşlerini dikkate alarak el-Fārābī'nin âlemin ezelîliği meselesinde Proclus ile ne ölçüde benzeştiği, ondan hangi noktalarda ayrıldığı ve meseleye varsa hangi bakımdan ekleme ve çıkartma yaptığının tespitidir. Sonuç, el-Fārābī'nin âlemin ezelîliğine dair düşüncesiyle ilgili elde edilen delillerin Proclus'un delilleri ile uyum içinde olduğu ve onun âlemin ezelîliği fikrinde, Proclus'un da dahil olduğu Yeni-Platoncu geleneğin izini takip ettiğidir.

Anahtar Kelimeler: Proclus, El-Fārābī, Âlem, Ezelîlik

ABSTRACT

Bayram, Ravza Nur, The Eternity of the World in Proclus and Al- Fārābī

Supervisor; Doç. Dr. Eyüp ŞAHİN, 113p.

Proclus and Al-Fārābī explain the nature of the relationship between God and the world with the theory of emanation. While the theory of emanation includes the idea of the continuous creation of the One, it considers it impossible to understand His causal action as a temporal creation. Therefore, the basis of the theory of emanation is the idea that the world is eternal. It was Proclus who filled the gaps in the theory of emanation in Neo-Platonian philosophy and systematized it. Proclus argues that the world is eternal, with an independent study called *On the Eternity of the World*, consisting of 18 proofs. The first representative of the Neo-Platonian emanation theory in Islamic philosophy is al-Fārābī. Considering that al-Fārābī built his metaphysical system on the theory of emanation, his adopting the idea of continuous creation based on emanation requires al-Fārābī's comparison with Proclus on the issue of the eternity of the World.

The first part consists of the explanation of 18 proofs regarding the eternity of the world in Proclus' text, *On the Eternity of the World*. The second part examines al-Fārābī's idea of the eternity of the world, together with the connection to Proclus.

The aim of the thesis is to determine to what extent al-Fārābī is similar to Proclus in the issue of the eternity of the world, at what points he differs from him, and in what respects he adds or subtracts from the issue, taking into account the views of Proclus and al-Fārābī on the issue of the eternity of the world. The conclusion is that the evidence obtained regarding al-Fārābī's idea of the eternity of the world is in harmony with the evidences of Proclus, and his idea of the eternity of the world follows the traces of the Neo-Platonic tradition, including Proclus.

Key Words: Proclus, Al-Fārābī, World, Eternity