

**T.C.**

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İSLAM FELSEFESİ**

**BİLİM DALI**

**PROCLUS VE İBN SÎNÂ'DA ÂLEMİN EZELÎLİĞİ İLE İLGİLİ  
ARGÜMANLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**ZEYNEP NUR ÜNÜĞÜR**

**ANKARA - 2019**

**T.C.**

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İSLAM FELSEFESİ**

**BİLİM DALI**

**PROCLUS VE İBN SÎNÂ'DA ÂLEMİN EZELÎLİĞİ İLE İLGİLİ  
ARGÜMANLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Yüksek Lisans Tezi

Zeynep Nur Ünügür

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Eyüp Şahin

ANKARA – 2019

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)**  
**ANABİLİM DALI**

Zeynep Nur Ünügür

**PROCLUS VE İBN SÎNÂ'DA ÂLEMİN EZELÎLİĞİ İLE İLGİLİ**  
**ARGÜMANLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Eyüp Şahin

Tez Jürisi Üyeleri

| Adı ve Soyadı                  | İmzası                                                                               |
|--------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------|
| Doç. Dr. Eyüp ŞAHİN (Danışman) |  |
| Prof. Dr. Behrullah TERKAN     |  |
| Dr. Öğ. Üy. Haris MACİK        |  |
| .....                          | .....                                                                                |
| .....                          | .....                                                                                |

Tez Sınavı Tarihi ..03.05.2019

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

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../2019)

ZEYNEP NUR ÜNÜGÜR

## ÖNSÖZ

Felsefe tarihi boyunca Tanrı fikri ile bağlantılı olarak farklı âlem anlayışları ortaya konmuştur. Bu anlayışlar, kişi ya da grupların Tanrı düşüncesiyle doğrudan ilişkilidir. Buna göre, farklı âlem anlayışlarının bir kısmı ‘yoktan yaratma’ fikriyle bağlantılı olarak şekillenmekteyken bir kısmı da Tanrı’yla beraber ezelî olan *madde* anlayışı gereğince zamanda ezelî olan bir âlem anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Bu ikinci anlayışa göre, Tanrı’nın âleme zamansal bir önceliğinden ziyade ontolojik anlamda bir önceliğinden söz edilebilmektedir. Bu noktada Platon ve Aristoteles’in görüşlerinin farklı olmadığını savunan neo-Platonist görüşün *sudûr* anlayışı, söz konusu ezelî madde anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Bu anlayışa göre, eğer âlemin kabili ezelî bir *madde* varsa âlem de onunla birlikte ezelî olmak zorundadır. Âlemin ezelîliğini kanıtlamaya çalışan neo-Platonistlerin kullanmış olduğu bir diğer argüman, Aristoteles’in, ezelî hareketin kaynağı olan İlk Muharrik argümanıdır. Fakat bu argüman bir yandan âlemin ezelîliğini ispatlamaya giden yolda neo-Platonistlere önemli bir malzeme sağlamakla beraber diğer yandan onların Aristoteles’ten ayrıldığı temel noktayı da oluşturmaktadır. Zira neo-Platonistler, Aristoteles’ten farklı olarak Tanrı’nın yalnızca İlk Muharrik’liğini değil aynı zamanda varlığın da O’ndan kaynaklandığını kabul etmektedirler.

Tez, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında âlemin ezelîliğine dair tarihsel bir arkaplan sunulmaya çalışılmıştır. Ardından Proclus ve İbn Sînâ’nın konuya yaklaşımları Proclus’un *Eternity of The World (Âlemin Ezelîliği Üzerine)* adlı kitabındaki on sekiz argüman bağlamında iki ayrı bölümde ele alınmaktadır. Birinci bölümde Proclus’un *Âlemin Ezelîliği Üzerine* adlı eserindeki sıralamaya göre on sekiz argüman açıklaması yapılırken ikinci bölüm olan İbn Sînâ açıklamaları ve Proclus karşılaştırmaları, *Vâcibu’l-Vucûd*’dan (Zorunlu Varlık) başlanarak, Proclus-İbn Sînâ

okumaları çerçevesinde şekillenen konu başlıkları altında yapılmaktadır. Birinci bölümde Proclus'un on sekiz argümanı açıklanırken argümanların Platon, Aristoteles ve Plotinus ayağına da değinilmekte buna ek olarak Proclus'un, *Âlemin Ezeliliği Üzerine* adlı eserindeki argümanlar *Teolojinin Unsurları* başta olmak üzere *Platon Teolojisi* ve *Platon Şerhleri*'ne de atıflarda bulunularak bütünlüklü bir hâlde sunulmaya çalışılmaktadır. İkinci bölümde birtakım benzerlik ve farklılıkların üzerinde durulmak sûretiyle karşılaştırmalara yer verilmektedir. Farklı açılımların bir getirisi olarak, Proclus'un *Âlemin Ezeliliği Üzerine* adlı eserinde ortaya koymuş olduğu argüman öncüllerinin, İbn Sînâ'nın metafizik kurgusunda farklı başlıklar altında kendilerine yer bulmasından dolayı doğrudan bir argüman karşılaştırmasından ziyade, onların bu sistem içerisinde kendilerine nerede bir karşılık bulduğu üzerinde durulmaktadır.

Yüksek lisans dönemi boyunca katkılarını hiçbir zaman esirgemeyen ve özellikle ayrıntılı metin analizleri sayesinde yardımlarından bir hayli istifade ettiğim çok kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Eyüp Şahin'e teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca tezin konusunu kendisiyle belirlediğim, bir dönem danışmanlığımı yürüten ve tercümeler esnasında gerek terminolojinin oturmasında gerekse en doğru anlamı bulma noktasında her zaman desteğini gördüğüm, son olarak tez metnini okuyup düzeltmelerde bulunan değerli hocam Prof. Dr. Fehrullah Terkan'a teşekkür ederim. Tezin son halini gözden geçirerek katkı sağlayan Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu ve Dr. Haris Macıç'a teşekkür ederim. Son olarak kaynak temini gibi teknik hususlarda yardımlarını hiçbir zaman esirgemeyen Dr. Peyman Ünügür, Ayşenur Ünügür Tabur, Dr. Şemsettin Tabur, Ayşenur Erken ve Nilüfer Öztürk Kocabıyık'a teşekkür ederim.

## KISALTMALAR:

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

çev. : Çeviren

ed. : Editör

m. : Milâdî

s. : Sayfa

ss. : Sayfalar arası

slt. : Saltanat

tah. : Tahkik

Terc. : Tercüme

t. y. : Tarih yok

## İÇİNDEKİLER

|                                                                              |    |
|------------------------------------------------------------------------------|----|
| ÖNSÖZ.....                                                                   | iv |
| KISALTMALAR:.....                                                            | vi |
| GİRİŞ .....                                                                  | 1  |
| I. BÖLÜM                                                                     |    |
| PROCLUS'UN <i>ÂLEMİN EZELÎLİĞİ ÜZERİNE</i> ADLI ESERİNDEKİ ON SEKİZ          |    |
| ARGÜMANIN AÇIKLANMASI .....                                                  | 21 |
| 1. Argüman I: .....                                                          | 21 |
| Demiurge'un İyiliği Cömertliğidir.....                                       | 21 |
| 2. Argüman II:.....                                                          | 24 |
| Âlemin Formu Ezelîdir.....                                                   | 24 |
| 3. Argüman III: .....                                                        | 25 |
| Her Zaman Aktüel Olan Demiurge'un Malûlü Ezelîdir.....                       | 25 |
| 4. Argüman IV: .....                                                         | 28 |
| İlk İlet Her Zaman Yapmak Zorundadır .....                                   | 28 |
| 5. Argüman V: .....                                                          | 29 |
| Gök-Zaman İlişkisi.....                                                      | 29 |
| 6. Argüman VI: .....                                                         | 33 |
| Âlem Yalnızca Manasını Bilen Tarafından Çözülebilir.....                     | 33 |
| 7. Argüman VII:.....                                                         | 35 |
| Hareketin Kaynağı .....                                                      | 35 |
| 8. Argüman VIII: .....                                                       | 38 |
| Bütünü Bozacak Bir Şey Yoktur.....                                           | 38 |
| 9. Argüman IX: .....                                                         | 41 |
| Bütün Bizâtihi İyidir .....                                                  | 41 |
| 10. Argüman X: .....                                                         | 44 |
| Bütün ve Unsurları.....                                                      | 44 |
| 11. Argüman XI: .....                                                        | 46 |
| Oluşun Alıcısı ( <i>Receptacle</i> ) .....                                   | 46 |
| 12. Argüman XII: .....                                                       | 49 |
| Aktüel Olanın Aktüalizasyonu Devamlıdır .....                                | 49 |
| 13. Argüman XIII:.....                                                       | 51 |
| Âlem İçin En Uygun Hareket Daireseldir .....                                 | 51 |
| 14. Argüman XIV: .....                                                       | 54 |
| Madde, İzler ve Düzen Eş Zamanlıdır .....                                    | 54 |
| 15. Argüman XV:.....                                                         | 56 |
| Daimilik ( <i>Perpetuity</i> ) -Sonsuzluk ( <i>Infinity</i> ) İlişkisi ..... | 56 |
| 16. Argüman XVI: .....                                                       | 59 |
| İstekler İkidenden Ziyade Birdir.....                                        | 59 |
| 17. Argüman XVII: .....                                                      | 62 |
| Oluş-Bozuluş.....                                                            | 62 |
| 18. Argüman XVIII:.....                                                      | 64 |
| Tekbiçimlilik.....                                                           | 64 |

## II. BÖLÜM

|                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------|-----|
| İBN SÎNÂ'DA ÂLEMİN EZELÎLİĞİ .....                             | 68  |
| 2. 1. Vâcibu'l-Vucûd ve Değişmezlik .....                      | 68  |
| 2. 2. Cömertlik ( <i>Cûd</i> ).....                            | 73  |
| 2. 3. Ayırık Akıllar .....                                     | 78  |
| 2. 4. Mümkün Varlık ve Ezelîlik İlişkisi .....                 | 80  |
| 2. 5. Doğal Cisim ve Düzen İlişkisi .....                      | 84  |
| 2. 6. İlet-Malûl İlişkisi Bağlamında Öncelik ve Sonralık ..... | 87  |
| 2. 7. Hâdis Varlık, Yokluk ve Düzen İlişkisi .....             | 92  |
| 2. 8. Heyûlâ/Madde ve Sûret Bağlamında Ezelîlik .....          | 95  |
| 2. 9. Hareket, Zaman ve Daimilik .....                         | 98  |
| 2. 10. Oluş-Bozuluş ( <i>el-kevn ve'l-fesâd</i> ).....         | 105 |
| 2. 11. Zıtlık ve Bozuluş.....                                  | 107 |
| SONUÇ.....                                                     | 110 |
| KAYNAKÇA .....                                                 | 115 |

## GİRİŞ

Neo-Platonizm, Platon'un (m. ö. 427-347) akledilirlerini (form, idea ve İlk Prensi) anlamak için Aristoteles'in (m. ö. 384-322) duyulur âlemine dair olan bilgilerinin öncelikli olarak anlaşılması olarak tanımlanabilir. Modern eğilimler, buradan hareketle birtakım doktrinal farklılıklardan dolayı iki farklı okula ayrılan Pagan öğretisi üzerine şekillenmiştir. Bu iki okuldaki İskenderiye okulu, Aristoteles mantığını ön plana çıkarırken Atina okulu Platon'un metafiziğini ön plana çıkarmıştır.<sup>1</sup> Her iki okul da Platon ve Aristoteles arasındaki uyumu göstermek için yeni sentezlerle ortaya çıkmış ve sonuç olarak her iki felsefeden (Platon ve Aristoteles felsefesinden) daha farklı orijinal bir yorum ortaya çıkmıştır.<sup>2</sup> Bu farklılıklar, neo-Platonistlerin Aristoteles felsefesine yaklaşımının bir sonucudur. Bu anlamda, Platoncu ya da Aristotelesçi unsurların kullanımına göre oluşturulan kurgunun, ekollerin oluşumunun temel nedeni olduğu söylenebilir.<sup>3</sup> Özellikle Plotinus (m. 203-270) ve Proclus (m. 412-485) gibi neo-Platonizmin önde gelen filozofları, bir yandan Aristoteles metafiziğine ilaveler yaparken diğer yandan onunla aralarındaki en temel ayrımı devam ettirmekteydiler. Bu temel ayrım, Aristoteles'in, Tanrı'yı bizzat hareketin kaynağı olarak görmesine dayanırken, neo-Platonistler O'nu bizzat varlığın kaynağı olarak görmekteydiler.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> M. Chase, "Discussions on the Eternity of the World in Late Antiquity", *ΣΧΟΛΗ* 5:2 (2011), s. 118.

<sup>2</sup> Neo-Platonistler arasında bu uyumun daha geniş ya da daha dar olması değişim göstermektedir. Sorabji, bu uyumlama çabasının, neo-Platonist şerhlerin Aristoteles ya da birtakım pre-Sokrat fragmanlar çerçevesinde okunması hâlinde yanlış anlaşılabilirliğine özellikle vurgu yapmaktadır. Richard Sorabji, "Infinite power impressed: the transformation of Aristotle's physics and theology", Richard Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), ss. 3, 5, 15.

<sup>3</sup> Buna göre Atina ve İskenderiye okulları, uyumlama çabasının bir sonucu olarak Aristotelyen unsurların yeniden konumlandırılma çabasını ifade etmektedir. İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelsçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", Cüneyt Kaya (ed.), *İslâm Felsefesi Tarihi ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), ss. 51, 80. Mesela, İskenderiye okulunda, Bir'i daha iyi anlayabilmek adına Aristoteles mantığı kullanılırdı. A.C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism* (Oxford: Oxford University Press, 1990), s. 4.

<sup>4</sup> Jon McGinnis, ve David Reisman, "Introduction", Jon McGinnis ve David Reisman (ed.), *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources* (Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007), s. xxvi. (Eser bundan sonra *Classical* olarak kısaltılacaktır.)

Aristoteles, Platoncu doktrinin genel manasına inanmaktaydı ve bu anlamda, hareket-varlık tartışmasının yanı sıra, zaman kavramının da başlangıca sahip bir olgu olarak anlaşılmaması gerektiğini düşünerek<sup>5</sup> zaman ve ezeliliği Platon'un aksine ebedîlik (*everlasting*) kavramında birleştirmektedir. Öte yandan Platon'a bakıldığında o, ezelilik ile bir başlangıca sahip olmayı birleştirmektedir.<sup>6</sup> Dolayısıyla âlemin ezeliliği noktasında kullanılan temel iki argüman Aristoteles'ten çıkarılmıştır. İki argümanın işleyiş süreci ilk olarak, Hareketsiz İlk Hareket Ettirici (*Unmoved Mover*) ve değişmezlik üzerinden; ikinci olarak, zamanın değişimle olan ilişkisi üzerinden ilerlemektedir. Neo-Platonistlerin ezelilik anlamında hareket noktasını oluşturan fiziğe dayalı bu iki argüman, varlık sorgulamasını ontolojik bir boyuta taşımakta ve bu sorgulamanın sınırını genişletmektedir.<sup>7</sup>

Öte yandan, neo-Platonist öğretinin iki farklı okulu varlığa dair sorgulamalarını farklı doktrinler üzerinden gerçekleştirmektedir. Bunlardan biri olan Atina okulunun entelektüel kimliğini Iamblichus (m. 245-325) merkezli dinsel bir Platonizm oluştururken, İskenderiye okulunun entelektüel kimliğini, orta dönem Platonistler aracılığıyla kendilerine ulaşan Platonizm ve Aristotelesçiliğin biraz daha dengede olduğu bir yaklaşım oluşturmaktadır.<sup>8</sup> Bu itibarla, Paganizm eğilimindeki Atina okulunda Platoncu unsurların biraz daha fazla olduğundan bahsedilebilirken, daha sonra bazı İslâm filozoflarını da etkileyecek olan birtakım felsefî hakikatlerin dinsel sembollerle anlatıldığına inanan İskenderiye okulunun, felsefeyi dinden daha üstün bir konuma yerleştirdiğinden bahsedilebilir.<sup>9</sup> Öyle görünmektedir ki İskenderiye okulunun neo-Platonizmi, Platoncu unsurların baskınlığının azalmasıyla Aristotelesçi yaklaşımla

<sup>5</sup> Helen S. Lang, "Perpetuity, Eternity, and Time in Proclus' Cosmos", *Phronesis* 50:2 (2005), s. 43.

<sup>6</sup> W. Von Leyden, "Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle", *The Philosophical Quarterly* 14:54 (1964), s. 35.

<sup>7</sup> McGinnis ve Reisman, "Introduction", s. xxii.

<sup>8</sup> Peter Adamson, *Philosophy in The Hellenistic & Roman Worlds* (Oxford: Oxford University Press, 2015), s. 259. (Eser adı bundan sonra *Hellenistic* olarak kısaltılacaktır.)

<sup>9</sup> Richard Walzer, *Greek Into Arabic Essays on Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1962), ss. 10-11.

daha dengeli bir yapı arz etmektedir. Çünkü onlara göre, Aristoteles felsefesi, felsefeye giriş için öncelikle anlaşılması gereken yerdir. Bu nedenden dolayı İskenderiyeli şarihler Aristoteles üzerinde daha fazla durmuşlardır ve ancak bu şekilde Platon'un daha iyi anlaşılabilceğini düşünmüşlerdir.<sup>10</sup>

VI. yüzyıla gelindiğinde Roma İmparatorluğu'na hâkim olan felsefî eğilimin, Plotinus, Porphyry (m. 233-305) ve Iamblichus çizgisinden ilerleyip evrilerek, içerisinde Platonizm, Aristotelyanizm, Stoisizm, Pisagoryanizm barındıran neo-Platonist düşünce olduğu söylenebilir. İlerleyen süreçle beraber evrilerek daha karmaşık bir hal alan bu düşünce<sup>11</sup> İlk Prensip, varlığın kendiliğindenliği, döngüselliği ve tüm bunların yanı sıra *a priori* bilgi kavramlarıyla açıklanabilmektedir.<sup>12</sup> Bu anlamda, neo-Platonist düşüncenin başlangıç noktasını teşkil eden Bir (*The One*), Akıl (*Intellect*), Ruh (*Soul*) ve duyulur âlem kurgusunun ortaya koymuş olduğu varlık dereceleri, varlığın gerçeklik dereceleriyle yakından ilgilidir. Varlığın bu gerçeklik dereceleri Simplicius (m. 490-560) ve Philoponus'la (m. 490-570) beraber, Bir ile mahsûsât âlemi arasındaki sürece, yani aşkın olandan sonra gelen ve maddî olanda nihayet bulan varlık derecelerine uygulanmıştır.<sup>13</sup> Bu durum nedensellik yakından alakalıdır. Dolayısıyla kurgunun nedensellik şemasını anlamak, Bir'in her şeye nasıl kaynak olduğunu daha anlaşılır hale getirmektedir. Sudûr (*emanation*) şemasına göre neden olan, varlık derecesi açısından neden olduğu şeyden daha üstündür. Ek olarak, aktüel-potansiyel ilişkisi çerçevesinde, neden olanın aktüelliği, neden olduğu şeye nispeten daha fazla, potansiyelliği de o oranda daha azdır. Bu durum varlık sıralamasının yukarısına çıkıldıkça aktüelliğin artması, aşağılara inildikçe de bu aktüalizasyonun azalıp

---

<sup>10</sup> Adamson, *Hellenistic*, s. 261.

<sup>11</sup> Chase, "Discussions on the Eternity of the World in Late Antiquity", s. 116.

<sup>12</sup> Werner Beierwaltes, "Image and Counterimage: Reflections on Neoplatonic Thought with Respect to its Place Today", H. J. Blumethal ve R. A. Markus (ed.), *Neoplatonism&Early Christian Thought* (London: Variorum Publications LTD, 1981), ss. 238-239.

<sup>13</sup> Bu sıraya göre, *Intelligible*, *Intellective-Intelligible* ve *Intellective*'ler gelmektedir. Chase, "Discussions on the Eternity of the World in Late Antiquity", s. 117.

potansiyelliğin artması şeklinde karşımıza çıkmaktadır.<sup>14</sup> Varlığın bu hiyerarşik döngüsüne göre, şeylerin ilk olarak Bir'den çıkıp son olarak yine Bir'de son bulması, nedensel sıralamanın da esasını oluşturmaktadır.<sup>15</sup> Dolayısıyla Bir, bir yandan aşkınlığı temsil ederken diğer yandan tüm düzenin nihai kaynağını oluşturmaktadır. Plotinus'un neo-Platonizmin temelini oluşturan bu öğretileri *Enneadlar*'ın IV-VI kitaplarındaki doktrininden kaynaklanmaktadır.<sup>16</sup> Plotinus bu öğretileri oluştururken Platon'u takip etmiş, fakat onunla fikir ayrılığına düştüğü yerleri açıkça ifade etmemiştir. Mesela, onun âlemin ezeliliğine dair doktrini, Platoncu unsurlarla ifade edilebilen âlem ve ruh teorisine dayanmaktayken, fiziğinde Aristotelesçi unsurların baskınlığı göze çarpmaktadır. Platoncu ruh teorisiyle Aristoteles fiziğinin bir birleşimi denebilecek bu sistem, göklerin daimîliğini fiziksel bir güçle açıklamaktan ziyade güç verici bir ruh vasıtasıyla açıklamaktadır.<sup>17</sup> Plotinus tüm bunları yaparken Aristoteles felsefesindeki birtakım problemleri Platoncu bir yaklaşımla çözmeye çalışmaktadır. Öte yandan bu durum, kendisinden çok sonra gelen ve neo-Platonist halkanın son temsilcilerinden biri olan Simplicius tarafından, Aristoteles felsefesinin bağımsız değerlendirilmesi hâlinde kendi içerisinde bir tutarlılığa sahip olduğu fikrinden hareketle ele alınacaktır. Buna ek olarak Simplicius, bu felsefenin doğru anlaşıldığı takdirde Platoncu unsurlarla da uyumlu olduğunun farkedilebileceği fikrini korumaktadır.<sup>18</sup>

Bunun yanı sıra yukarıda da belirtildiği gibi Aristotelesçi karşı çıkışlara Platonizm çerçevesinden cevap vermesi bir yana, Plotinus'un, özgünlüğünü ortaya koyduğu durumlardan ilki, Platon-Aristoteles diyalektiğindeki Platoncu dönüşümü yine

---

<sup>14</sup> McGinnis ve Reisman, "Introduction", s. xxvii. Tezde sıkça kullanılan 'oluşa gelen' kavramıyla, bölümlenebilen zaman içerisinde bir başlangıca ve sona sahip varlık anlatılmak istenmektedir. Buna ek olarak, kullanıldığı bağlama göre bilkuvve-bilfiil kavramları yerine aktüel-potansiyel kavramları kullanılmakla beraber oluş-bozuluş yerine hâdis-fâsid ya da kevn-fesâd kavramlarına da yer verilmiştir.

<sup>15</sup> *Üsûlûcyâ- Aristoteles'in Teolojisi*, çev. Cahit Şenel (Ankara: TÜBA Yayınları, 2017), s. 186.

<sup>16</sup> De Lacy O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs* (London: Routledge and K. Paul, 1949), s. 20.

<sup>17</sup> Gordon H. Clark, "Plotinus on the Eternity of the World", *Duke University Press* 58:2 (1949), ss. 137, 140.

<sup>18</sup> Riccardo Chiaradonna, "The Categories and the status of the Physical World: Plotinus and the neo-Platonic Commentators", *Wiley* 83 (2004), s. 131.

Platoncu unsurlar üzerinden yapmasıdır. İkinci olarak, bir sistem kurucu olarak onun, Bir, Akıl ve Ruh hipostazlarını Platon'da mevcut olmayan hâliye bir düzen içinde sunmasıdır.<sup>19</sup>

Plotinus'a kadar olan süreçte birtakım orta dönem Platonistler *Timaeus*'a referansla zamanda bir başlangıca sahip âlem anlayışını kabul ederken, Aristoteles'in bu anlamda fikirlerinin doğruluğu hakkında hiç düşünmemişlerdir. Plotinus'la beraber bu algı biraz daha değişmiş ve Platon, fizikî âlemin aşkın bir kaynaktan devamlı taşıdığı anlayışı gereğince, daha farklı bir şekilde okunmaya başlanmıştır. Buna göre neo-Platonistler, Platon ve Aristoteles'in uyumlu olduğunu düşünerek âlemin ezeliyeti fikrini benimsemişlerdir. Plotinus'un İlk prensibin ikinci prensibe, ikincinin üçüncüye yol açtığı hiyerarşik sisteminin temelini oluşturan Platon'un temel metinleri ona, Numenius gibi Platonistler vasıtasıyla ulaşmıştır. Onun kendisine ulaşan bu metinler doğrultusunda oluşturmuş olduğu bu sistem, Pagan neo-Platonizminin çekirdeğini oluşturmaktaydı. Plotinus'un sistemi kendi içerisinde tutarlılığını korusa da neo-Platonistler arasında birtakım tartışmalara yol açacaktı. Bunlardan biri, maddenin varlığını açıklama sorunuydu. Geçici sûretleri olarak bir cisme duhul eden formların, maddeyle ilişkisi açıklanamıyordu. İkinci olarak, Bir'den taştan Akıl ile alakalı olarak Bir'in otomatik bir neden olup olmadığına cevap aranacaktır.<sup>20</sup> Fakat Plotinus O'na herhangi bir istek atfetmeme noktasında kararlı görünmektedir. Zira ona göre bu istek 'tekbiçimliliğin' korunmasına engel olmaktadır.<sup>21</sup>

Neo-Platoncu varlık algısının yanı sıra ikinci olarak, zamanın bu varlık olgusunda nereye tekabül ettiğini belirtmek gerekmektedir. Bir bütün olarak ruh vasıtasıyla maddi âlemle ilişkisinden bahsedilebilen zamanın en klasik tanımına göre bu 'zamanın ezeliyeti bir imgesi' olduğu şeklindedir. Yani o, ezeliyetin bozulmaz bir

<sup>19</sup> Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali", ss. 52-53.

<sup>20</sup> Adamson, *Hellenistic*, ss. 206-207, 2014, 266.

<sup>21</sup> Adamson, *Hellenistic*, s. 211.

görüntüsünden ibarettir. Böylece zamanın tekbiçimli numerik düzenine göre, değişebilen dünya mümkün olduğu ölçüde ezeli paradigmasına/örneğine (Demiurge) benzeyebilmektedir.<sup>22</sup> Zamanın hareketin ölçüsü olduğuna dair olan Platoncu unsurları muhteva eden Aristotelesçi yaklaşıma bakıldığında, ezeliliğin ölçülebilir bir şey tarafından bir karşılığı olamayacağından dolayı ezelilik, ölçümün/zamanın konusu olamamaktadır. Onun hakkında bir ölçümden ancak ‘bütün’sel (*whole*) anlamda söz edilebilmekte böylece ezeli, parçalara ayrılmamaktadır. Yani ezelilik ölçüme konu olmamaktadır. Dolayısıyla zaman bölümlenebilirken ezelilik bütünlüğünü korumaktadır.<sup>23</sup>

Plotinus’tan sonra bir diğer Platon şarihi olan Proclus’un, geç dönem Atina’ında Platon’u savunan son düşünürlerden olduğu görülür. Atina’daki Platoncu okulun başına geçmeden önce okulun başında olan hocası Syrianus’un (m. ?-437) Platon üzerine yazdığı şerhlerden etkilenmiştir. Fakat Syrianus, hiçbir zaman Platon ve Aristoteles arasında bir uyum taraftarı olmamıştır. Öte yandan Proclus, aklın ilahî bir şey olduğunu düşünerek Aristoteles’e yaklaşırken onu Platon’la uyumlama çabasında olmuştur. Bu uyumlama çabası içerisinde, Platoncu unsurların kullanımı konusunda Proclus’u Plotinus’tan ayıran durumun ne olduğuna bakılacak olursa bunun; Plotinus’un kurmuş olduğu sistemde birtakım boşluklarla karşılaşılabilirken Proclus’un sisteminde bu tarz bir boşlukla karşılaşılmadığı söylenebilir. Proclus’a göre, tek bir ilâhî akıldan bahsedilemeyeceğinden dolayı, yani aklın (*intellect*) hem âkil hem de mâ’kul (*intelligible*) olmasından dolayı, akıl ile mâ’kul arasında bir ayrım yapmak gerekmektedir. Aklî (*Intellective*) ve mâ’kûl (*Intelligible*) olmak üzere biri diğerinden üstün iki tür tanrı düzeninden bahseden Proclus, iki tür arasındaki kopukluğu, bağlantı

---

<sup>22</sup> Carlos Steel, “The Neoplatonic Doctrine of Time and Eternity and its Influence on Medieval Philosophy”, Pasquale Porro (ed.), *The Medieval Concept of Time* (Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001), ss. 4-5.

<sup>23</sup> Steel, “The Neoplatonic Doctrine of Time and Eternity”, s. 8.

kurucu üçüncü bir türle çözmeye çalışmaktadır.<sup>24</sup> Bu sıralama, Plotinus'un Bir, Akıl ve Ruh üçlemesinin kendi içerisinde ayrı bir sürece tâbi tutulmasıyla, onun biraz daha genişletilmiş bir hâlini oluşturmaktadır. Bu sürecin yanı sıra, Bir'den ilerleyip *Henad*'ları oluşturmak suretiyle, kendi içerisinde varlık, hayat ve akla ayrılarak akledilir âlemi meydana getiren bir dizi ilâhî birim (*unit*) vardır.<sup>25</sup> Bu hipostazların bir şemasını çizmek gerekirse, L. Lloyd bunu şu şekilde belirtmektedir: Her şeyin illeti olan Bir en baştadır. Ondan uzaklaştıkça illetlerin sayısı ve Bir'e olan uzaklık artmaktadır. İkinci olarak, *dyadlar* (ikincil) gelmektedir. Bunların tek bir illeti bulunmaktadır ki o da Bir'dir. Üçüncü olarak henadlar gelmekte ve kendisinden önce gelen Bir ve *dyad*'lar onun illetini oluşturmaktadır. Dördüncü olarak akledilir mâ'kuller (*intelligible intellect*) gelmekte ve bu şekilde, sonra gelen kendisinden önceki çoğalan illet zincire katılarak geometrik düzeni meydana getirmektedir.<sup>26</sup> Kendisinden daha sonra gelen Simplicius, *triadın* (üçlü düzen) kendi içerisinde tekbiçimli bir sıralamaya sahip olmadığını, fakat toplama bakıldığında tekbiçimli bir sıra düzeninden bahsedilebileceğini belirtmektedir. Çünkü bu sıralamaya göre *dyadlar triadlardan* önce, tekbiçimlilik ise *dyadlardan* önce gelmektedir.<sup>27</sup> Plotinus'un sisteminin ayrıntılandırılmış bu şekliyle Proclus, neo-Platonist okulun sonraki takipçileri tarafından sistem kurucu olarak görülecektir.<sup>28</sup>

Tüm bunların yanı sıra Proclus'un sisteminde oldukça önemli bir yere sahip olan âlemin ezelîliğine dair olan argüman kurgusuna bakılacak olursa, o ezelilik noktasında Aristoteles ile hemfikir olmasına rağmen, karakteristik bir neo-Platoncu ayırım olan yalnızca hareket vericiliğin değil aynı zamanda varlık vericiliğin de daimiliğini savunmaktadır.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Adamson, *Hellenistic*, ss. 251-253.

<sup>25</sup> Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2004), c.II, s. 23.

<sup>26</sup> Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, ss. 106-107.

<sup>27</sup> Simplicius, *On Aristotle: Categories 5-6, Ancient Commentators on Aristotle*, çev. Frans A. J. de Haas ve Barrie Fleet (London: Duckworth, 2001), s. 118.

<sup>28</sup> R. T. Wallis, "Divine Omniscience in Plotinus, Proclus and Aquinas", H. J. Blumethal ve R. A. Markus (ed.), *Neoplatonism & Early Christian Thought* (London: Variorum Publications LTD, 1981), s. 223.

<sup>29</sup> Peter Adamson, *Al-Kindî* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2007), ss. 80-81.

Proclus'un günümüze kadar ulaşan ve bu teze kaynaklık eden eserleri hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse, bunlar; *Âlemin Ezeliliği Üzerine* (*The Eternity of the World*), *Teolojinin Unsurları* (*Elements of Theology*), *Platon Teolojisi* (*The Six Books of Proclus*) ve *Platon Şerhleri* (*Commentary on Plato's Timaeus*)'dir. *Âlemin Ezeliliği Üzerine* adlı eserinde Proclus, âlemin ezeliliğini, odağına Bir'den kaynaklanan Akıllar sıralamasını almadan Aristoteles'in fiziksel kanıtları çerçevesinde kurguladığı on sekiz argümanı açıklamaya çalışmaktadır. Her argüman kendi içerisinde öncüllerden oluşmaktadır. Bazen bazı argümanlar diğer argümanların öncülünü oluşturabilecek şekilde kurgulanmıştır. Öte yandan *Teolojinin Unsurları* eserine bakıldığında, sudûr anlayışını merkeze alan bir yapıyla karşılaşılmaktadır. Tümdengelsel bir metodun kullanıldığı bu kitap, kendi içerisinde önermelerden (*proposition*) oluşmaktadır. *Platon Teolojisi* eseri biraz daha farklılık arz etmektedir. Bu eser –bir tane sonradan eklemeyle– kendi içerisinde yedi kitaptan oluşmaktadır. Her kitap kendi içinde bölümlere ayrılmaktadır. Platon'un şerh edilmesi bağlamında, kendisinden önceki birtakım düşünürlerin görüşlerine yer verilmektedir. Bu kitapta ma'kulât (*intelligibles*) âlemi hakkında daha ayrıntılı açıklamalar bulunabilir. Fakat burada diğer iki eserde olduğu gibi argümantatif bir yapılanma görülememektedir.

529 yılında Atina okulunun imparator Justinian tarafından kapatılması Pagan felsefesinin ölümü olarak görülmüş olmakla birlikte,<sup>30</sup> devamında İslâm felsefesinde kendisine bir yer bulmuştur.<sup>31</sup> Aynı yıl Philoponus, Proclus'un *Âlemin Ezeliliği Üzerine* adlı eserine yazdığı reddiye yayınlamıştır. O, Hristiyan öğretileri doğrultusunda âlemin yaratılmışlığı fikrini savunduğu<sup>32</sup> bu eserinde Proclus'un on sekiz argümanına karşılık vermektedir.<sup>33</sup> O, bu eseriyle 'Hiçten ancak hiç çıkar' öğretisini sorgulamakta, buna ek olarak neo-Platonistlerin kabul ettiği Platon ve Aristoteles'in öğretilerinin

<sup>30</sup> Adamson, *Hellenistic*, s. 147.

<sup>31</sup> Walzer, *Greek Into Arabic Essays on Islamic Philosophy*, ss. 10-11.

<sup>32</sup> Sorabji, "Infinite Power Impressed", s. 13.

<sup>33</sup> Sorabji, "Infinite Power Impressed", s. 13.

uyumlu olduğu fikrini reddetmektedir. Çünkü ona göre âlem ezelî değildi ve Platon bunun farkındaydı.<sup>34</sup>

Philoponus ezelîlik tartışmalarıyla yoktan yaratımcı Hristiyan öğretisini temellendirirken<sup>35</sup> Tanrı'nın âlemi özgür iradesiyle yarattığını da ispatlamaya çalışmaktadır.<sup>36</sup> M. İskenderoğlu bu noktada, yokluktan yaratılarak zamanda başlangıca sahip âlem anlayışını ilk defa felsefî bir düzlemde kanıtlamaya çalışan kişinin Philoponus olduğunu belirtmektedir. Philoponus'un bu yaklaşımı kendisinden sonraki birtakım Hristiyan ve Müslüman teologların argümanları için başlangıç noktasını temsil etmekteydi.<sup>37</sup> Zât Tanrı anlayışı gereğince, âlemin oluşumu bir defada ve zorunlu bir şekilde değil, Tanrı'nın özgür iradesiyle bir seçim yapmasının sonucudur. Bu çerçevede yeni bir ontoloji ortaya koyan Philoponus, Tanrı-âlem birlikteliğinden ziyade ontik anlamda birbirinden bağımsız iki varlık anlayışı belirleyerek bu birlikteliğe bir ket vurmaktadır. Buna göre âlem sekülerize edilerek ilâhîliği elinden alınmış ve Tanrı âlemden tamamen bağımsız bir şekilde değerlendirilmiştir. Bu yapılanmanın bir getirisi olarak Aristoteles'ten bu yana gelen ezelî madde anlayışı da kabul görmemiştir.<sup>38</sup> Yeni olduğu söylenilebilecek bu ontoloji anlayışıyla âlemin ezelîliğini reddeden Philoponus, bunu, özellikle Aristoteles'in *Fizik* ve *Gökyüzü Üzerine (De Caelo)* adlı eserlerindeki argümanlar üzerinden ilerleyerek gerçekleştirmektedir. Tüm bunları metinlerinin orijinal versiyonları kayıp olduğu için Simplicius'un korumuş olduğu şekliyle bilmekteyiz.<sup>39</sup>

Philoponus'un, Proclus'un *Âlemin Ezeliliği Üzerine* adlı eserine yazdığı on sekiz reddiye şu şekilde ilerlemektedir: (1) Bilfiil sonsuzluk imkansızdır. Âlem ezelî ise,

<sup>34</sup> Adamson, *Hellenistic*, ss. 266, 269.

<sup>35</sup> Walzer, *Greek Into Arabic Essays on Islamic Philosophy*, s. 195.

<sup>36</sup> Adamson, *Hellenistic*, s. 270.

<sup>37</sup> Muammer İskenderoğlu, *Fahr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World* (Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002), s. 29.

<sup>38</sup> Sorabji, "Infinite Power Impressed", s. 237.

<sup>39</sup> Adamson, *Philosophy in The Hellenistic&Roman Worlds*, s. 267.

sonsuz zamanda sonsuz bireyin bilfiil var olması gerekir ki bu imkansızdır.<sup>40</sup> (2) Âlem formunun/örüntüsünün kopyasıysa, onun varlığı bizâtihi kendisine nispetle değil başka bir şeye yani kopyasına (forma) nispetle olacaktır. Bu form ve maddenin zorunluluğunu ortadan kaldırmakta ve onları mümkün kategoriye indirmektedir.<sup>41</sup> (3) Yaratma kapasitesi aktüalize edilecek bir şey değildir. Bir şeyin potansiyel yaratıcı olmasıyla yaratmadan önce bu potansiyele sahip olması farklı şeylerdir.<sup>42</sup> (4) Yaratmak hareket değildir ve Tanrı'da bir değişim meydana getirmemektedir.<sup>43</sup> (5) Platon hiçbir yerde zamanın bir başlangıca sahip olmadığını belirtmemektedir. Dolayısıyla Proclus'un gök-zaman eşzamanlılığı argümanı kanıtlanamaz sofistیک bir argümandır.<sup>44</sup> (6) Tanrı-âlem birlikteliği mantıksal imkansızlıktır ve üretilen her şey yok olur ve yok olan her şey üretilmiştir. (7) Dairesel hareket eden bir cisim, bu hareketi terkederek yok olmaya doğru gidiyorsa bu hareket doğal değildir.<sup>45</sup> (8) Yokluk mekansal bir şey değildir. Dolayısıyla âlemin dışında onu bozacak bir şey yoktur önermesi geçersizdir.<sup>46</sup> (9) Oluş ve bozuluşa tâbi unsurlardan meydana gelen âlem de oluş ve bozuluşa konu olmak zorundadır.<sup>47</sup> (10) Gök başlangıca sahipse bir son bulacaktır ve onunla beraber âlemin hareketi de nihayete erecektir.<sup>48</sup> (11) Madde niceliğın konusu değildir ve varlığına bir başka şeyde/mahalde sahip değildir.<sup>49</sup> (12) Madde oluşa gelen bir şeydir. Aksi takdirde her madde başka bir maddeye ihtiyaç duyacak ve sınırsızca bir geriye gidiş söz konusu olacaktır ki bu imkansızdır.<sup>50</sup> (13) Parçaları oluş ve bozuluşa uğrayan bir bütün, bütün olarak da bu hâli tecrübe eder. Oluş ve bozuluşa uğrayan unsurlardan oluşan âlem de

<sup>40</sup> Philoponus, *Against Proclus on the Eternity of the World (1-5)*, çev. Michael Share (London: Duckworth, 2004), c. I, s. 24.

<sup>41</sup> Philoponus, *Against Proclus (1-5)*, s. 38.

<sup>42</sup> Philoponus, *Against Proclus (1-5)*, ss. 47-48.

<sup>43</sup> Philoponus, *Against Proclus (1-5)*, s. 57.

<sup>44</sup> Philoponus, *Against Proclus (1-5)*, s. 86.

<sup>45</sup> Philoponus, *Against Proclus (6-8)*, ss. 113, 116.

<sup>46</sup> Philoponus, *Against Proclus (6-8)*, s. 124.

<sup>47</sup> Philoponus, *Against Proclus (9-11)*, s. 33.

<sup>48</sup> Philoponus, *Against Proclus (9-11)*, s. 65.

<sup>49</sup> Philoponus, *Against Proclus (9-11)*, ss. 83, 87.

<sup>50</sup> Philoponus, *Against Proclus (12-18)*, s. 16.

oluş ve bozuluşa uğramak zorundadır.<sup>51</sup> (14) Madde ezelfi değildir, dolayısıyla âlem de değildir.<sup>52</sup> (15) Zamanda olan, her zaman olanla aynı anlama gelmemektedir. Bu anlamda âlemin, bir önceliğe ve sonralığa sahip olması açısından paradigmasına (Yapıcı'sına) tamamen benzemesi mümkün değildir.<sup>53</sup> (16) Âlem oluşa gelme bakımından en uygun olan zamanda Tanrı tarafından var edilmiştir.<sup>54</sup> (17) Âlem üretildiği için yavaş yavaş çözülüşe uğramaktadır ve düzenin yok oluşu mutlak anlamda kötü değildir.<sup>55</sup> (18) Yapmıyor olmaktan yapıyor olma hâline geçiş bir değişim değildir. Yapıcı her zaman yapıyor olma kapasitesine sahiptir.<sup>56</sup>

Philoponus'un reddiyesiyle aynı tarihe denk gelen Atina okulunun kapanmasıyla beraber, okulun başındaki Damascius (m. 458-550) ile birlikte aralarında Simplicius'un da bulunduğu beş kişi, bugün Irak'ta bulunan bir bölgeye giderek, arkeolojik kanıtlara göre, geri dönmemişlerdir.<sup>57</sup> Daha sonra Simplicius'un Harran'a gelmesiyle birlikte, tamamen yok olduğu düşünülen Atina okulu, milattan sonra 943 gibi geç bir tarihte ortaya çıkıp varlığını devam ettirmiştir.<sup>58</sup> Simplicius, Atina ekolünün önemli isimlerinden biriydi. O çalışmalarıyla Pagan felsefesinin karşılaştığı birtakım sorunlara değinmekle beraber bu çalışmalarda Aphrodisiaslı Alexander (İskender) (m.ö. 384-322) ve erken dönem Grek düşünürlerine de yer vererek ayrıntılı eserler ortaya koymuştur.<sup>59</sup> Çok çeşitli çalışmalar ortaya koyan Simplicius özellikle Aristoteles'in çalışmalarına yaptığı uzun şerhlerle bilinmektedir.<sup>60</sup> Özellikle onun Aristoteles'in *Kategoriler*'ine yaptığı şerh farklı unsurların bir bütünlük içerisinde sunulması

<sup>51</sup> Philoponus, *Against Proclus (12-18)*, ss. 32, 34, 36.

<sup>52</sup> Philoponus, *Against Proclus (12-18)*, s. 58.

<sup>53</sup> Philoponus, *Against Proclus (12-18)*, ss. 63, 65.

<sup>54</sup> Philoponus, *Against Proclus (12-18)*, s. 70.

<sup>55</sup> Philoponus, *Against Proclus (12-18)*, ss. 89, 92.

<sup>56</sup> Philoponus, *Against Proclus (12-18)*, s. 98.

<sup>57</sup> Sorabji, "Infinite Power Impressed", s. 13.

<sup>58</sup> Sorabji, "Infinite Power Impressed", s. 18; Massimo Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, çev. Caroline Higgitt (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), ss. 3-4.

<sup>59</sup> Adamson, *Hellenistic*, s. 264.

<sup>60</sup> Han Baltussen, *Philosophy and Exegesis in Simplicius: The Methodology of a Commentator* (London: Duckworth, 2008), s. 12. (Eser adı bundan sonra *Exegesis* olarak kısaltılacaktır.)

açısından önem arz etmektedir.<sup>61</sup> Simplicius'a göre, Philoponus'un, Platon ve Aristoteles arasındaki uyumsuzluk iddiası yersizdi. Böyle bir tutum ancak iki filozofun iyi bir şekilde anlaşılmasından kaynaklanıyor olabilirdi.<sup>62</sup> Buna göre o, Platon ve Aristoteles'in, âlemin ezeliliği hususunda hemfikir olduklarından oldukça emindi. O, bu görüşünü Aristoteles'in *Fizik* eserine yapmış olduğu şerhte, ezelî bir şekilde hareket eden bir şeyin İlk Hareket Ettirici'sinin değişmemesi dolayısıyla, kendisinin de hiçbir zaman değişmeyeceği<sup>63</sup> fikri üzerinden temellendirmektedir.

Simplicius'u orijinal kılan bir başka özellik ise onun eserlerinde, Aristotelesçi doktrininin gelişmesinde önemli bir isim olan Aphrodisiaslı İskender'in yaklaşımlarına yer vermesi olduğu söylenebilir. Zira bu durum, Platonist okulda yeni sayılabilecek bir tutumdur.<sup>64</sup> Ona göre, neo-Platonist çalışmaların yanı sıra Aphrodisiaslı İskender'in çalışmaları da odaklanılması gereken konular arasındaydı ve bu çalışmalar, onun Platonist çalışmaları zemininde bir taslak haline getirildi. Yani Simplicius'un Platonist çerçevesini belirleyen en önemli isim Aphrodisiaslı İskender oldu.<sup>65</sup> Aphrodisiaslı İskender'e göre, Aristoteles her zaman tutarlıydı. Bu düşüncelerinden dolayı nadiren orijinal yaklaşımlar getirdi; çünkü o, Aristoteles'in varmış olduğu sonuçlarla aynı kanaatneydi.<sup>66</sup> Simplicius'a göre Aphrodisiaslı İskender'in *Kategoriler Üzerine Şerhi* en ideal şerhtir. Öte yandan Peripatetik yorum geleneğinin bir sonucu olarak Aphrodisiaslı İskender'in katılmadığı görüşlerini de eserlerinde aktaran<sup>67</sup> Simplicius, Aristoteles'e yöneltilen eleştirileri de göz önünde bulundurarak bütünlükçü ve tutarlı bir yapı ortaya

---

<sup>61</sup> Baltussen, *Exegesis*, s. 33.

<sup>62</sup> Chase, "Discussions on the Eternity of the World in Late Antiquity", s. 132.

<sup>63</sup> Simplicius, *On Aristotle Physics 8.6-10, Ancient Commentators on Aristotle*, çev. Richard D. McKirahan (London: Duckworth, 2001), s. 29.

<sup>64</sup> Baltussen, *Exegesis*, s. 121.

<sup>65</sup> Peter Adamson, "Neoplatonism", *Phronesis* 54 (2009), s. 432.

<sup>66</sup> İskender kendisini Platonist olarak değil Peripatetik olarak tanımlayan son antik figürdü. Öte yandan Platonist şarihler onu hep Platonist bağlam içerisinde kullanacaklardı. Adamson, *Hellenistic*, ss. 183, 187.

<sup>67</sup> Baltussen, *Exegesis*, s. 132.

koymaya çalışmıştır.<sup>68</sup> Tüm bu özellikleriyle Simplicius, H. Baltussen'e göre, Pagan yorum geleneğinin son halkasını oluşturmaktadır.<sup>69</sup>

İskenderiye'nin fethiyle beraber Grek ve Ortadoğu kültürleriyle etkileşim kuran Müslümanlar, bu karşılaşmanın bir sonucu olarak, Mısırlı Plotinus tarafından kurulan neo-Platonizmin gelişimine önemli katkılar sağlamışlardır.<sup>70</sup> Grek felsefesinin Harran'a gelmesiyle beraber Arap dünyasına giren neo-Platonist felsefe, Grekçe'den ya da Süryanice'den yapılan tercümeler yoluyla korunmuş ve dokuzuncu yüzyıldaki Kindî'den (m. 801-873) on ikinci yüzyıldaki İbn Rüşd'e kadar Arap filozoflarının farklı felsefî sistemleri arasındaki ortak malzemeyi oluşturmuştur. İlk tercümeler, Abbâsîler döneminde yaklaşık m. VIII. yüzyılın sonlarında başlayıp m. XI. yüzyıla kadar devam etmiştir. Bu tercümeler genellikle Süryanice ve Grekçe'den yapıldı.<sup>71</sup> Tercüme hareketini üç aşamaya ayıran J. McGinnis ve D. Reisman'a göre, ilk aşamayı içerisinde İbn Mukaffa'nın (m. 724-759) da bulunduğu Kindî halkası oluşturmaktadır. İkinci aşama, Halife Me'mûn (slt. 786-809) dönemi tercüme hareketinde, Huneyn b. İshak (m. 809-873) ve oğlu İshak b. Huneyn (m. 830-873) tarafından en üst aşamaya taşınan tercüme faaliyeti olarak düşünülebilir. Üçüncü ve son aşamayı ise metinlerin eski versiyonlarının gözden geçirilmesi ve okulların edisyonları oluşturmaktadır.<sup>72</sup> Me'mûn döneminde, Bağdat'ta, tercüme faaliyetleri için kurulan *Beytu'l-Hikme* (Hikmet Evi) çeviri işlerine resmiyet kazandırmıştır.<sup>73</sup> Tercümeler, Aphrodisiaslı İskender ve Themistius (m. 317-387) başta olmak üzere Peripatetik eserler üzerinden ilerlemiştir.

<sup>68</sup> Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali", s. 45.

<sup>69</sup> Baltussen, *Exegesis*, s. 21.

<sup>70</sup> Majid Fakhry, *Islamic Philosophy Theology and Mysticism; A Short Introduction* (Oxford; Oneworld, 1997), s. 6.

<sup>71</sup> Walzer, *Greek Into Arabic Essays on Islamic Philosophy*, ss. 5-7.

<sup>72</sup> McGinnis ve Reisman, "Introduction", s. xviii; D. Gutas'a göre bu durum iki döneme ayrılabilir. İlk dönemi sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllar arasındaki Kindî'ye kadar olan dönem oluşturmaktadır. Buna göre, Grek, Süryani ve Orta İran kalıntılarının devam ettirildiği bu dönemin ayrırcı özelliğini, teolojik ilgiler doğrultusunda ortaya çıkan fakat felsefî olarak nitelendirilemeyen felsefe metinleri oluşturmaktaydı. Kindî ile başlayan ikinci dönemin özelliğini ise teolojik ya da başka kaygıların olmadığı felsefî bir uyanış temsil etmekteydi. Dimitri Gutas, "Origins in Baghdad", Robert Pasnau (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), s. 18.

<sup>73</sup> Majid Fakhry, *Islamic Philosophy Theology and Mysticism*, s. 8; Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri* (İstanbul: Litera, 2004), s. 219.

Bunlara ek olarak, Platon ve Aristoteles'in yanı sıra birçok geç dönem neo-Platoncu eserler de çevirilere dahil edilmiştir.<sup>74</sup> Fakat ilk tercümeler esnasında İslâm filozofları, kendilerine ulaşan bu malzemeyi nasıl okuyacakları ve anlayacakları konusunda bir referans noktasına sahip değillerdi. Dolayısıyla kendilerine ulaşan Bir, taşma, Bir'den taşan zamansız canlı güçler ve sınırsız yeniden üretim gibi kavramlara bakarak neo-Platoncu bir yapı arzettiği söylenebilen disiplin içerisinde, Platon'un ve Aristoteles'in nasıl anlaşıldığını ya da okunduğunu bilmeden beşinci ve altıncı yüzyıldaki filozofları anlamaya çalışmışlardır.<sup>75</sup> Bu anlama çabası içerisinde, onların neo-Platonizmine rengini veren önemli iki eserden bahsedilebilir: Bunlar *pseudo*(sözde)-Aristotelesçi eserlerden *Liber de Causis* ve Proclus'un *Teolojinin Unsurları* eserleridir.<sup>76</sup> Fakat *Liber de Causis* ya da *Saf İyi'nin Kitabı* Proclus'un *Teolojinin Unsurları* kitabının bir kısmıdır. Tıpkı *Usulûcya* gibi bu kitap da Aristoteles'in görüşleriyle yakından alakalıdır. İslâm filozoflarının sudûr anlayışları bu eserlere dayanmaktaydı ve onlar, neo-Platonist düşüncüyü İslâm ile uyumlu hale getirme çabası içerisinde oldukça önemli bir yere sahipti.<sup>77</sup> Emmesa'lı İbn Nâima'nın tercüme ettiği Plotinus'un son üç *Ennead*'ının yanlışlıkla *Aristoteles Teolojisi* adıyla Aristoteles'e atfedilmesiyle İslâm neo-Platonizminin temellerini oluşturan süreç başlamış oldu ve İslâm filozofları tarafından Aristoteles'e ait olduğu zannedilen bu esere çeşitli şerhler yazıldı. Bir diğer sözde-Aristotelesçi eserlerden olan eser, Arapça'da *Saf İyi (Hayru'l Mahd)* olarak isimlendirilen, Proclus'un *Teolojinin Unsurları* kitabının otuz iki bölümden oluşan bir özetidir. Özellikle bu eser, Fârâbî (m. 872-950) ve İbn Sînâ (m. 980-1037) yoluyla sudûr düşüncesinin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır.<sup>78</sup> Böylece Müslümanlar

<sup>74</sup> McGinnis ve Reisman, "Introduction", s. xix.

<sup>75</sup> Walzer, *Greek Into Arabic Essays on Islamic Philosophy*, s. 3.

<sup>76</sup> Walzer, *Greek Into Arabic Essays on Islamic Philosophy*, s. 9.

<sup>77</sup> Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, ss. 12-13.

<sup>78</sup> Fakhry, *Islamic Philosophy Theology and Mysticism*, ss. 8-9.

arasında önemli bir yere sahip olan Aristoteles öğretisi, iyi bir şekilde yeniden üretildi.<sup>79</sup> Fakat burada E. Şahin'in belirttiği gibi, söz konusu eserler Aristoteles'in yanlış yorumlanmasına sebep olsa da Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûru benimsemelerinin tek dayanağı değildir.<sup>80</sup>

Bu süreçte, İslâm filozoflarının beslendikleri kaynakları kısaca belirtmek gerekirse bunların; üçüncü yüzyıldaki Aphrodisiaslı İskender, dördüncü yüzyıldaki Themistius ve neo-Platonistlerden Simplicius olduğu söylenebilir. Bunların yanı sıra, Proclus'un çalışmaları, Philoponus ve Simplicius'un Aristotelçi yorumcuları, İslâm felsefesinin teşekkül sürecine önemli katkılar sağlamışlardır.<sup>81</sup> Özellikle, Aphrodisiaslı İskender, Aristotelesçi sudûr doktrini açısından önemli bir isimdir. Bu doktrine göre, bazı türler bireysel olarak tektir, başka bir deyişle bir tür tek başına bir cinsi oluşturmaktadır.<sup>82</sup> Buna ek olarak Aphrodisiaslı İskender'in eserleri ve Philoponus'un, Proclus'a reddiyesi determinizm ve özgür irade tartışmalarında önemli bir yere sahiptir.<sup>83</sup> Sonuç olarak tercüme edilen Grek metinleriyle yani, Aristoteles'in *Metafiziki* ve *Gökyüzü Üzerine* eserleri başta olmak üzere, Aphrodisiaslı İskender'in metinleri, Plotinus'un özellikle dört, beş ve altıncı *Ennead*'ı ve Proclus'un *Teolojinin Unsurları* eserleriyle felsefenin gelişimi eşzamanlıydı.<sup>84</sup>

Bunların yanı sıra neo-Platonizmin hangi aşamalarda İslâm düşüncesine dahil olduğuna bakmak gerekirse, R. Walzer'a göre bunun ilk aşamasını, ezeli bir yaratmayla birlikte 'hiçten ancak hiç çıkar' prensiplerinin bir kenara bırakılarak, yoktan yaratmacı bir anlayışla, âlemin işleyişinin anlatılmaya çalışıldığı dönem oluşturmaktadır. Bu

<sup>79</sup> Müslümanlar Aristoteles ile İskenderiye okulu aracılığıyla tanışarak onun Süryanca çalışmasını beşinci yüzyılda Edessa okulunda yaptılar. O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, s. 122.

<sup>80</sup> Eyüp Şahin, "Aristoteles Felsefesinin Aktarımında Sahte-Aristocu Eserlerin Rolü: *Usûlücyâ Aristûtâlis* ve *el-Hayru'l-Mahz* Üzerinden Bir Analiz", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 30:1 (2019), ss. 24-33.

<sup>81</sup> Walzer, *Greek Into Arabic Essays on Islamic Philosophy*, ss. 9-10.

<sup>82</sup> Marwan Rashed, "Alexander of Aphrodisias on Particulars and the Stoic Criterion of Identity", Robert W. Sharples (ed.), *Particulars in Greek Philosophy* (Leiden; Boston: Brill, 2010), s. 159.

<sup>83</sup> Walzer, *Greek Into Arabic Essays on Islamic Philosophy*, s. 6.

<sup>84</sup> Cristina D'Ancona, "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/arabic-islamic-greek/>>.

dönemde, ileride Fârâbî ve takipçileri tarafından Aristotelesçi formların ayırıcı unsurlarını göz ardı etmesinden dolayı eleştirilecek olan Kindî, Platoncu unsurların ön planda tutulduğu Platon ve Aristoteles sentezindeki ‘İlk Neden’ prensibinden ayrılmayarak, neo-Platonist Aristotelesçiliğini temellendirmeye çalışmıştır.<sup>85</sup> Bu İlk Neden fikri, İlk Yaratıcı fikri üzerinden şekillenmektedir. Bu noktada ‘Hiçten ancak hiç çıkar’ prensibinden ayrılan Kindî, sudûr fikrini yadsıyarak, daha sonra kelâmcılar tarafından kullanılacak olan hudûs delilini ortaya koymuştur.<sup>86</sup> Bu doktrinin kozmoloji ayağı Aphrodisiaslı İskender’e dayanmakla birlikte, fizikî âlemin ezelî olamayacağı görüşleri John Philoponus’a dayanmaktadır.<sup>87</sup> Aphrodisiaslı İskender vasıtasıyla Aristoteles kozmolojisini kabul eden Kindî, bu kozmolojiyi –ezelîliği kabul etmemesi sebebiyle— sınırlı bir süreyle geçerli olma ön koşuluyla kabul etmektedir.<sup>88</sup> Çünkü ona göre zamanın sonsuzluğundan bilfiil anlamda söz etmek imkansızdır. Zamanın, hareket ve cisimden bağımsız yapılamayan bu tanıma göre, cismin varlığıyla hareketten, hareketin varlığıyla da zamandan bahsedilebilmektedir.<sup>89</sup> Cismin hareketten önce olamayacağı önvarsayımıyla o, zamanı cisme ve harekete bağımlı kılmaktadır.<sup>90</sup> Bu argümanla, Philoponus’un bilfiil sonsuz sayıdaki bireylerin varlığının imkansız olduğu önermesine atıfta bulunan Kindî’nin, zamanın ezelî olamayacağı fikrini delillendirmeye çalıştığı söylenebilir.

Öte yandan, İslâm neo-Platonizminin ilk sistem kurucusu Fârâbî, Kindî’nin aksine, İlk Neden’i Plotinus’un kurduğu ve Proclus’un sistematize ettiği şekilden de izler taşıyacak şekilde, sudûr düşüncesini merkeze alarak açıklamaktadır.<sup>91</sup> P. Vallat’a göre, İlk Neden açıklamasıyla İbn Sînâ’dan daha farklı bir yerde duran Fârâbî, söz

---

<sup>85</sup> Walzer, *Greek Into Arabic Essays on Islamic Philosophy*, ss. 13-14.

<sup>86</sup> Fakhry, *Islamic Philosophy Theology and Mysticism*, s. 25.

<sup>87</sup> Adamson, *al-Kindî*, s. 27.

<sup>88</sup> Adamson, *al-Kindî*, s. 87.

<sup>89</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2014), s. 138.

<sup>90</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 141.

<sup>91</sup> Fakhry, *Islamic Philosophy Theology and Mysticism*, s. 41.

konusu monoteistik kurguda teolojik kaygılardan uzak durmaktadır.<sup>92</sup> Onun teolojiiyi de bilgi kaynağı olarak görmesi bir yana, bırakmış olduğu sistem ontolojik bir metafiziksel kurgudan ibarettir. Bu anlamda başka bir epistemik alan olan Kur'ân'a referansı oldukça azdır.<sup>93</sup> Bir Aristoteles şarihi olarak o, Platon ve Aristoteles'in aynı fikirde olduğunu düşünmekteydi.<sup>94</sup> Dolayısıyla sistemine rengini veren Proclusçu neo-Platoncu form, onu sadece bir Aristoteles şarihi yapmamaktadır.<sup>95</sup> Yani o, Aristoteles arka planında neo-Platonizmi anlamaya çalışırken İslâm neo-Platonizmine yeniden bir yorum katmaktadır. Mesela Proclus'un âlemin kendine yeterliliği argümanını alıp dönüştürerek, kendine yeterlilik halini âlemin prensibine vermektedir.<sup>96</sup>

İslâm düşüncesinde bir diğer önemli isim olan İbn Sînâ, aşkın bir Tanrı fikriyle sudûr kavramını birleştiren ilk İslâm filozofu olan Fârâbî'nin öğretilerini alarak kurmuş olduğu sistemi genişletmiştir.<sup>97</sup> Onunla beraber yeni bir döneme giren İslâm felsefesi<sup>98</sup> artık, R. Marwan'a göre, neo-Platoncu bir arka planda yeniden yorumlanan Stoisizmle, Aristoteles şarihi Aphrodisiaslı İskender arasındaki bir sentezi temsil etmekteydi.<sup>99</sup> Her iki filozofta da bir sentezden bahsedilebilmesine rağmen, İbn Sînâ'nın sisteminde Platoncu unsurların hâkimiyetinin Fârâbî'nin sistemine nazaran daha güçlü olduğu söylenebilir.<sup>100</sup> Bu itibarla, Platoncu arka planda Aristotelesçi kavramlar üzerinden âlem anlayışını ortaya koyan İbn Sînâ'nın kendisine has, orijinal değişimlerinden de

---

<sup>92</sup> Philippe Vallat, "Al-Fârâbî's Arguments for the Eternity of the World and the Contingency of Natural Phenomena", Josef Lössl ve John W. Watt (ed.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad* (Surrey: Ashgate, 2011), s. 279.

<sup>93</sup> Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, s. 10; O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, s. 123.

<sup>94</sup> O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, s. 123.

<sup>95</sup> Vallat, "Al-Fârâbî's Arguments for the Eternity of the World", s. 259.

<sup>96</sup> Vallat, "Al-Fârâbî's Arguments for the Eternity of the World", s. 275.

<sup>97</sup> Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, s. 84.

<sup>98</sup> Walzer, *Greek Into Arabic Essays on Islamic Philosophy*, s. 23.

<sup>99</sup> Rashed, "Alexander of Aphrodisias on Particulars", ss. 172-173.

<sup>100</sup> Richard Walzer, "A Survey of Work on Medieval Philosophy", *The Philosophical Quarterly* 3:11 (1953), s. 179.

bahsetmek mümkündür.<sup>101</sup> Onun orijinalliğini ortaya koymuş olduğu alanlardan bir tanesi sahip olduğu sudûr düşüncesiyle yoktan yaratmacı anlayışı harmanlamasıdır.<sup>102</sup> Bu bağlamda yadsınamayacak derecedeki mistik eğiliminden söz edilebilir. J. Janssens bu eğilimi güçlü bir İslâmî öğretinin bir getirisi olarak görmekte ve bu anlamda, kullanmış olduğu terminolojiyi, karşılaştığı yeni problemler ve çözümler çerçevesinde neo-Platoncuların kullandığı terminolojiyle tam bir uyum içinde görmemektedir.<sup>103</sup> Bu açıdan onun sisteminin genel çerçevesini, Aristoteles'ten bu yana oluşan farklı yaklaşımlar oluştururken özel anlamda içerisine kelâm problemlerini de dahil ettiği felsefî yaklaşımları belirlemektedir. Buradan hareketle İbn Sînâ'nın üç ayak üzerinde durduğunu belirten D. Gutas, bunun bir ayağını Plotinus ve Proclus'un temel metinlerinin oluşturduğunu belirtirken diğer iki ayağını Kindî neo-Platonizmi ve Fârâbî meşşâiliğinin oluşturduğunu belirtmektedir.<sup>104</sup> Dolayısıyla, İbn Sînâ'nın sisteminin beslendiği kaynakları tam anlamıyla bilmeden onun metinlerini anlamamanın zorluğundan bahsedilebilir.<sup>105</sup> Bunun bir neticesi olarak İbn Sînâ felsefesindeki bu sentez, farklı filozoflar tarafından farklı yorumlara tâbi tutularak eleştiri ya da uzlaşısı konusu olmuştur. Bu noktada Gazâlî (m. 1058-1111), onun özellikle Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında tartıştığı, Tanrı'nın iradesi ve âlemin ezelîliğine dair olan görüşlerinin Kur'ân'a ters olduğu fikrindedir ve bu çerçevede İbn Sînâ'nın düşüncelerini eleştiriye tâbî tutmuştur. *Tehâfutü'l-Felâsife* eseriyle o, nominalistik arka planda, Aristotelesci bir zeminde yorumlanan neo-Platoncu yaklaşımı etkilemiştir.<sup>106</sup> O bu eserinde, filozofları

<sup>101</sup> Arthur Hyman, James J. Walsh, ve Thomas Williams, "İbn Sînâ (Avicenna)", Arthur Hyman, James J. Walsh ve Thomas Williams (ed.), *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish* (Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2010), s. 240.

<sup>102</sup> Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, s. 98.

<sup>103</sup> Jules Janssens, "İbn Sînâ's Ideas of Ultimate Realities. Neoplatonism and the Qur'ân as Problem-Solving Paradigms in the Avicennian System", Jules Janssens (ed.), *Ibn Sînâ and his Influence on the Arabic and Latin World* (Padstow: Ashgate, 2006), ss. 253-255.

<sup>104</sup> Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik, 2010), ss. 227, 252.

<sup>105</sup> Hyman, "İbn Sînâ (Avicenna)", s. 240.

<sup>106</sup> Nominalizme göre evrensellerin kendi başlarına bir anlaşılabilirliği ve varlığı yoktur. Onlar ancak bir bağlamda anlam ifade etmektedirler Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2009), s. 97.

kendi inşa ettikleri yüksek epistemik standartlara uymamakla itham ederek<sup>107</sup> Tanrı'nın ezeli iradesi doğrultusunda âlemi var ettiğinin üzerinde durmaktadır. Ona göre, âlem, bu irade doğrultusunda varlığı Tanrı tarafından ne zaman istendiyse o zaman meydana getirilmiştir.<sup>108</sup>

Öte yandan İbn Sînâ'yla teolojik anlamda bir uzlaş gösteren İbn Ruşd (m. 1126-1198),<sup>109</sup> Aphrodisiaslı İskender ve Themistius tarzında yazmış olduğu şerh ve özetlerle ondan ayrılmaktadır.<sup>110</sup> Bu anlamda, onun Aristoteles kıyas ve metodunu kullanan son kişi olduğu söylenebilir.<sup>111</sup> Aristoteles merkezli bu felsefesiyle Grek düşüncesiyle İslâm mentalitesini sentezlemek istemiş,<sup>112</sup> ve *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* adlı eserinde filozofların teolojik birtakım problemlere çözüm üretebileceğini düşünmüştür. Ezelilik, İlk Neden ve Tanrı'nın bilgisi gibi konular üzerine çalışmıştır.<sup>113</sup> Bu senteze bir örnek vermek gerekirse o, Aristoteles düşüncesindeki 'İlk Hareket Ettirici'yle İslâm'ın ilke olmaklıktan uzak kognitif Zât Tanrı anlayışını birleştirmiş ve bu anlamda mekanik Tanrı anlayışından uzaklaşmıştır.<sup>114</sup> Sahip olduğu İlk Hareket Ettirici düşüncesi çerçevesinde ortaya koymuş olduğu ezelilik anlayışında Tanrı'nın varlığıyla fiillerinin ayrılamayacağını savunarak gök küresinin hareketinde ya da varlığında bir sonunun ve başlangıcının olmadığı görüşünü temellendirmektedir. Bu anlamda, ancak bir başlangıca sahip olmayanın bir sonunun olamayacağı görüşüyle<sup>115</sup> onun, Proclusçu bir izah tarzı geliştirdiği söylenebilir.

Öte yandan, Şehristânî *el-Milel ve'n-Nihal* (m. 1086-1158) adlı eserinde, Proclus'un âlemin ezeliliğine dair ortaya koyduğu bu izah tarzının bir demagojiden

---

<sup>107</sup> Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, s. 97.

<sup>108</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik, 2015), s. 17.

<sup>109</sup> Hyman, "İbn Sînâ (Avicenna)", s. 240.

<sup>110</sup> Walzer, *Greek Into Arabic Essays on Islamic Philosophy*, s. 26.

<sup>111</sup> Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, s. 26.

<sup>112</sup> Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, s. 24.

<sup>113</sup> Walzer, *Greek Into Arabic Essays on Islamic Philosophy*, ss. 27-28.

<sup>114</sup> Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, s. 106.

<sup>115</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfut et-Tehâfut)*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986), ss. 13-14.

ibaret olduğunu belirtmektedir.<sup>116</sup> Bu itibarla, yoktan yaratma önvarsayımıyla, Tanrı'nın âlemle bir birlikteliğinin düşünülmemesi üzerinden bir açıklama getiren Şehristânî, bu halin Tanrı'nın bir fiili 'yoktu sonra oldu' şeklinde ifade edilemeyeceğini söylemektedir. Çünkü ona göre, yokluk kendi içerisinde geçmiş ya da gelecek kiplerini barındırmamaktadır.<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> Şehristânî, *El-Milel Ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), s. 598.

<sup>117</sup> Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele*, çev. Aygün Akyol ve Aytekin Özel (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), s. 65.

## I. BÖLÜM

### PROCLUS'UN ÂLEMİN EZELİLİĞİ ÜZERİNE ADLI ESERİNDEKİ ON SEKİZ ARGÜMANIN AÇIKLANMASI

#### 1. Argüman I:

#### Demiurge'un İyiliği Cömertliğidir

Proclus, âlemin ezeliğine dair argümanlarından birincisini Tanrı'nın cömert olmasıyla başlatmaktadır. O, *Platon Teolojisi*'nde (*The Six of Proclus*) *Timaeus*'a göre Demiurge'u anlatırken O'nun bizâtihi varlığı sayesinde kendisine tâbi olan varlıklara kendinden bir sûret verdiğini, varlığın üretim ilkesini kurduğunu ve âlemdeki düzenin illeti ve kuşatıcısı olduğunu söyleyerek<sup>118</sup> âlemin ebediliği (*everlasting*)<sup>119</sup> hakkındaki ilk argümanını Yaratıcı'nın cömertliği/iyiliği ile ilişkilendirmektedir.<sup>120</sup> Ona göre *Timaeus*'ta geçen Demiurge tamamen iyidir ve bu iyilik diğer varlıklara taşar. Demiurge'un kendisi de bir tanrıdır ve kendisine tâbi tüm varlıkları bu tanrısal iyilikle doldurur. İlâhi iyilikle doldurmanın anlamı Demiurge'un iyiliği istemesi, ilâhi üretim prensibini kurarak kendisine tâbi olan tüm varlıkları aydınlatmasıdır. Onun varlık vermesi ise bizâtihi kendi varlığı aracılığıyla. Bizâtihi varlığı aracılığıyla varlığa kendisinden bir sûret verir (*Dator Formarum*). Öte yandan Demiurge, sûret verdiği varlıkların devamını sağlayan örneklemesel bir illettir. Bütün varlıklar O'nun cömertliğinden payını alır ki bu cömertlik en son varlığa kadar devam eder. O, bu şekilde, tüm varlıkları aydınlatarak bir varlık vermekte ve bu varlığın devamlılığının paradigmatic bir illeti olmasından dolayı bu düzenin her daim sürmesini

<sup>118</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus, the Platonic Successor, on the Theology of Plato*, çev. Thomas Taylor (London: Printed for the author, by A. J. Valpy, 1816), s. 396.

<sup>119</sup> Proclus'un *Eternity of the World* kitabı ikinci argüman ile başlamaktadır. Proclus, *On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi)*, The Joan Palevsky Imprint in Classical Literature (Berkeley: University of California Press, 2001). Günümüze Grekçe orijinal asıyla ulaşmayan Argüman I, kitabın en sonunda İshak b. Huneyn'in (ö. 298/910) Arapça tercümesiyle ulaşmıştır. Bundan dolayı on sekiz argümandan müteşekkil *Eternity of the World* kitabında ezellilik dışında yalnızca burada ebedi ifadesine yer verilmektedir.

<sup>120</sup> Proclus, *On the Eternity of the World*, s. 157.

sağlamaktadırlar.<sup>121</sup> Buna göre âlem ne üzerine yaratıldıysa onun üzerine kuruludur. Âlemin varlığı O'nun cömertliğinin/iyiliğinin neticesi olduğundan, Tanrı'nın bir zamanda cömert/iyi başka bir zamanda cömert/iyi olmadığını söylemek tutarsızlıktır. Zira O'nun bu cömertliği ebedidir ve dolayısıyla O'nun ebedî fiilinin neticesi de zorunlu olarak ezelîdir.<sup>122</sup> Buna göre âlem bir bütün olarak ezelî/ebedî olduğundan dolayı bir çözülüş içerisinde olduğu düşünülemez. Zira çözülebilen her şey mahiyet olarak ebediliğe karşı durmaktadır. Bu anlamda ebedi olmayan her şeyin çözülebildiği ancak ebedî olan bir şeyin çözülemediği söylenebilir.<sup>123</sup> Yani çözülemezlik ebedilikle aynı şeydir ve bu mahiyetlerin değişmez bir şekilde aynı kalmasıyla alakalıdır.<sup>124</sup>

Çözülebilir olmak kötülükle alakalıdır ancak sahip olduğumuz evren, güzeldir ve Yapıcı'sı iyi olmasından dolayı ona ezelî bir modelde bakmıştır.<sup>125</sup> Varlıklar arasında izafi kötülük dışında mutlak anlamda bir kötülüğün mevcut olmadığı söylenebilir.<sup>126</sup> Çünkü Mutlak İyi, bizâtihi varlığıyla her şeyi üretmekte ve öncelikli olarak sahip olduğu bu iyiliğinden dolayı kendine göre ikincil bir varlığa sahip olan her şeyde mevcut olmakta ve varlık sıralamasında ondan sonra gelen her şey, sahip olduğu daimiliği öncelikli İyi'den almaktadır. Bu iyilik varlık sıralamasının en sonuna kadar inmekte ve söz konusu iyilik aktarımı eşyanın en alt basamağına kadar bu şekilde devam etmektedir. Buna göre, güzel ve bilgi de dahil olmak üzere her şeyin illeti İyi'dir. Her illet, belirli bir forma göre oluşan şeylerin bir ilkesi olması sebebiyle, kendi

---

<sup>121</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. I, ss. 354-355.

<sup>122</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 157.

<sup>123</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. I, s. 86.

<sup>124</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. I, s. 85.

<sup>125</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, çev. Robin Waterfield ve Andrew Gregory (Oxford: Oxford University Press, 2008), s. 17.

<sup>126</sup> Hiçbir varlığın ışıktan yoksun olmaması gibi, varlıklarda ışığın yeterli olmadığı yerlerde karanlık olabilir ancak varlığın özünde ışığı almak olduğu için bu mutlak anlamda bir karanlık değildir. Proclus, *On the Existence of Evils*, çev. Jan Opsomer ve Carlos Steel (Ithaca: Cornell University Press, 2003), s. 64.

benzerini üreterek (*produce*) üretmiş olduğu bu benzerini kuşatmakta ve bu şekilde her şey, illetine dahil olarak İyi'ye katılmaktadır.<sup>127</sup>

Tanrı, cömertliğinden/iyiliğinden kaynaklı olarak âlemi yarattıysa, O'nun bir zaman âlemi yaratacak güçte olup başka bir zaman yaratmayacağı düşünülemeyeceğinden,<sup>128</sup> âlemin bir zamanda yaratılmaya (*generated*) konu olmadığı ve bozuluşa (*corrupted*) uğramayacağı sonucuna ulaşılabilir. Bir zamanda yaratma varsayıldığı takdirde, bir zaman gücün olup başka bir zaman olmaması, dönüşüm (*altered*) anlamına gelip niteliksel bir değişime tekabül edeceğinden,<sup>129</sup> Tanrı'nın değişime açık olduğu zorunlu sonucuna varılacaktır. Ancak, bütün ayrımlardan ve özsel ayrılıklardan muaf<sup>130</sup> olan Yaratıcı ebedî olarak var ise, âlem de ebedî olarak varlığa çıkarılmak durumundadır (*eternally coming into being*).<sup>131</sup> Çünkü varlık kavramından farklı olarak yüklem olduğu şeylerin geçici bir mahiyete sahip olmamasından dolayı ezelîlik, kökene dayalı herhangi bir şeye yüklem olamamaktadır. Öte yandan ezelîlik bütün katılımcılarına (*participant*) daimi bir şekilde varlık verdiğinden katılımcıları daimi bir şekilde var olmak zorundadır.<sup>132</sup> Ancak ebedîliğin manası Tanrı ve âlem için farklı anlamlara gelmektedir. Yaratıcı için ebedîlik 'dehr' ve 'ezelîlik' anlamına gelmekteyken, âlem içinse ebedîliğin ezelîlikle kuşatılmış<sup>133</sup> bir zaman anlamı mevcut olup 'sonu olmayan zaman' anlamına gelmektedir.<sup>134</sup>

<sup>127</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. I, s. 58.

<sup>128</sup> Ayrıca bkz. Argüman XVIII Proclus, *The Eternity of the World*, s. 141.

<sup>129</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 159.

<sup>130</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. I, s. 87.

<sup>131</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, syf. 159.

<sup>132</sup> Proclus, *the Elements of Theology*, çev. E. R. Dodds (Oxford: Clarendon Press, 1963), s. 81.

<sup>133</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 82.

<sup>134</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 159.

## 2. Argüman II:

### Âlemin Formu Ezelîdir

Proclus ikinci argümanda bir şeyin ezelî olabilmesi için öncelikle onun formunun ezelî olması gerektiğini vurgulayarak her formun mahiyeti gereği ezelî ve hareketsiz olduğunu belirtmektedir. Bu hal onların varlıklarında ve daimiliklerinde değişim bulunmamasının bir illetidir. Dolayısıyla her şeyin mahiyeti, sahip olduğu mâ'kûl form vasıtasıyla ezelîdir.<sup>135</sup> Ayrıca, Platon'un zanaatkâr Tanrı anlayışına göre de aynı şey geçerlidir. Buna göre, modelin ezelî olmadığı bir durumda ondan çıkan ürün kusurlu olacağından, O'nun, değişmeyen bir modele göre formunu üreterek sınırlandığı her şey güzel olacaktır.<sup>136</sup> Öte yandan, âlem formsal anlamda ezelî olma mahiyetine tesadüfî olarak değil de bizâtihi kendi varlığı gereği sahipse, sahip olduğu şeyin her zaman bir form olduğundan bashedilebilir. Formların varlığı ezelîyse, onun kopyası (*manifold*) da zorunlu olarak ezelîdir.<sup>137</sup> Çünkü herhangi bir değişim söz konusu olmadan formlar bizâtihi varlıkları gereği doğrudan kendi sonuçlarını (*consequents*) ürettikleri (*produce*) için söz konusu sûretlerin ilk izleri de aynı şekilde daimi ve değişmez olacaktır.<sup>138</sup> Olay örgüsünün sondan başa doğru tekrar kurgulandığı takdirde, kopya (*manifold*) olmadığı takdirde form mevcut değildir ve kopya olmayacak olduğunda form mevcut olmayacaktır.<sup>139</sup> Buna göre, açıktır ki karşılıklı olarak bir arada durmanın zorunluluğu sonucunda birinin yokluğuyla diğerinin varlığı düşünülememektir. Burada sözü edilen daimiliğin oluş ve bozuluşa uğrayan için geçerli olmadığı sonucuna varılabilir. Zira Proclus *Teolojinin Unsurları*'nda sonradan varlığa gelen yani varlığına zamansal süreç içerisinde sahip olan hiçbir şeyin kendi mahiyetini

<sup>135</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 157. Formun ezelî olduğuna dair ayrıca bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 1070<sup>a</sup>.

<sup>136</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, s. 16.

<sup>137</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 41.

<sup>138</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 157.

<sup>139</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 41.

böylesi bir illetten alıyor olamayacağını belirtmektedir.<sup>140</sup> Yani ezelf olan her şeyin bir varlığı olduğu söylenebilir; fakat her varlığa sahip olanın ezelf olduğu söylenemez. Çünkü ezellilik hiçbir bakımdan varlığın kaynağına yüklem olamaz. Ezellilik zamansal anlamda bir daimiliğe sahip olmayan şeylere yüklem olabilir. Öte yandan ezelliliğin kendi katılımcılarına daimiliği kesintisiz bir şekilde vermesinden dolayı katılımcısı olan her şeyin daimi olduğu söylenebilir ki bu durum, varlığa ezellilik tarafından daha büyük bir anlam kazandırılması anlamına gelmektedir. Anlaşılabileceği üzere, ezelliliğin katılımcısı olan her şeyin varlığın da bir katılımcısı olmasından dolayı yani ezelf olan her şeyin hali hazırda mevcut olmasından fakat varlığa katılan her şeyin ezelliliğin bir katılımcısı olmamasından dolayı varlık, Proclus tarafından ezelliliğin ötesinde konumlandırılmaktadır.<sup>141</sup>

### 3. Argüman III:

#### Her Zaman Aktüel Olan Demiurge'un Malûlü Ezelfidir

Proclus'un âlemin ezelliliğine dair üçüncü argümanı aktüel-potansiyel ilişkisi üzerine kuruludur. Buna göre bir şeyin Demiurge'u ya her zaman aktüel olacak ve daimi bir şekilde aktüel bir sonuç üretecektir ya da her zaman potansiyel bir Demiurge olacak ve hiçbir zaman aktüel bir sonuç üretmeyecektir.<sup>142</sup> Çünkü potansiyel bir varlığın aktüalize edilebilmesi için aktüel olan başka bir varlığa ihtiyaç vardır ve ancak onun tarafından aktüalize edilebilmektedir. Buna göre, tamamen potansiyel varlık ancak tamamen aktüel olan başka bir varlık tarafından aktüalize edilebilmektedir.<sup>143</sup> Bir şeyin aktüalize edilmesi demek Demiurge'un akletmesi demektir ve bu akletme varlığıyla aynı anlama gelmektedir. Akıl O'nun varlığıyla bir olduğu için varlığı ve akletmesi tek bir şeydir. Yani O'nun akletmesi varlığının gereğidir. Dolayısıyla yaratılan her şey

<sup>140</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 157.

<sup>141</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 81.

<sup>142</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 45.

<sup>143</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 73.

O'nun varlığı aracılığıyla yaratılıyorsa ve O'nun varlığı akletmekse, bu durumda yaratılan her şeyin bir akletme sonucunda meydana gelmektedir. Çünkü Proclus *Teolojinin Unsurları*'nda O'nun akletmesinin ve yaratmasının hareketsiz ve daimi bir şekilde olduğunu vurgulayarak bu ikisinin aynı şeyler olduğunu belirtmektedir.<sup>144</sup>

Üçüncü argümanda, Proclus tarafından, malûlün her zaman yaratılmadığı, bir yerde Demiurge'un da her zaman aktüel olmayacağı belirtilmekte ve her zaman aktüel olmayan bir Demiurge'un gerçekte olmadığından hareketle O'nun herhangi bir üretimden önce potansiyel bir Demiurge olabileceği çıkarımı yapılmaktadır. Ancak bu durumun potansiyel olan herhangi bir şeyden aktüel olan bir sonuç üretildiği sonucunu doğuracağı; fakat, yukarıda da izah edildiği üzere, potansiyel olan bir varlığın aktüel olan başka bir varlığa illet olmasının mümkün görünmediği bahis konusu argümanda temellendirilmektedir. Problemi anlaşılır kılınması için biraz daha açmak gerekirse, öncelikli olarak potansiyel bir Demiurge düşünüldüğü takdirde O'nu aktüel hale getirecek başka bir Demiurge'un düşünülmesinin zorunluluğu gündeme gelecektir ki bu durumda aktüalizasyonu gerçekleştiren Demiurge her zaman O'nun illeti olmak zorunda olacak gibi görünmektedir. Dolayısıyla Proclus, üçüncü argümanın birinci aksiyomuna göre her zaman başka bir Demiurge'un aktüel olarak var olmasının zorunlu olduğuna vurgu yapmaktadır.<sup>145</sup> Ona göre, var olan her şey tek bir illetten ilerlemek zorundadır çünkü bütün varlığın dayandığı tek bir illetin varlığından bahsedilemediği takdirde her zaman bir illetin arkasında yatan başka bir illet olacaktır ki bu hâl sonsuzca bir geriye gidiş (*infinite regress*) meydana getirecektir. Böylece bu illetler hiçbir zaman bir son bulmayacak ve dolayısıyla eşyada bir düzen olmamasından kaynaklı öncelik-sonralık, düzenleyen-düzenlenen, üreten-üretilen gibi kavramlar da olamayacaktır. Ek olarak, sonsuza doğru gidiş olduğu ve sınırsız hiçbir şey kavranamadığı için bilginin varlığından da bahsedilemeyecektir. Çünkü bilim nedenleri inceleyen bir şeyden başka

<sup>144</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 153.

<sup>145</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 45.

bir şey değildir.<sup>146</sup> Zira ezeliğe öncelikli olarak sahip olan her şeyin her açıdan ezeliğe sahip olduğu belirtilmektedir. Bir yönden ezeli, başka bir yönden ezeli olmayan bir varlık düşünölemeyeceğinden<sup>147</sup> O, bütün açılardan ezeli olmak zorundadır.<sup>148</sup> Dolayısıyla Demiurge'un mâlûlü de ezeli olmak zorundadır.<sup>149</sup> İkinci aksiyoma göre, potansiyel her şey aktüel bir şey gerektirir ve ancak bu sayede aktüalize edilebilir ve dolayısıyla mâlûl yani âlem, Demiurge'un ezeliğinden dolayı her zaman üretilir. Yukarıda da izah edildiği üzere, potansiyel bir Demiurge'un aksine hiçbir zaman potansiyelliği kabul etmeyen ezeli bir Demiurge'un varlığı geçerli kılındığında iki aksiyom karşımıza çıkacaktır:

1. İlk olarak, karşılıklı ilişki üzerine bir anlam mevcuttur. Buna göre, bir potansiyelin her zaman başka bir potansiyel ile birlikte durmasıdır ki potansiyel bir Demiurge'un aktüalizasyonunun devamlı olmaması buna örnek olarak gösterilebilir. Bir ikincisi aktüel olan her şeyin aktüel olan başka bir sonuç ortaya koyacağıdır ki buna göre her zaman aktüel olan bir Demiurge'un aktüalizasyonunun devamlı olması zorunludur.
2. Diğer yandan, potansiyel olan her şeyin aktüel olan başka bir şey aracılığıyla kendi aktüellik ilişkisinde değişmesidir.<sup>150</sup>

---

<sup>146</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 14.

<sup>147</sup> Bir şeyin fiilinin ezeli olduğunu düşünüp varlıksal anlamda ezeli olmadığını düşünmek mantıksal tutarsızlıktır. Zira bu durumda onun hareketi varlığından üstün olacaktır ki bu tutarsızlıktır. Proclus, *The Elements of Theology*, s. 93.

<sup>148</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 93.

<sup>149</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. V (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), ss. 52-53.

<sup>150</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 45.

#### 4. Argüman IV:

##### İlk İlet Her Zaman Yapmak Zorundadır

Her hareket bilfiil tamamlanmamışlık olduğu için ilk illet hareketsiz ve dolayısıyla değişmez olmak zorundadır. Demiurge'un hareketsizliği bizâtihi varlığı bakımındandır ki O, yapıyor olmaktan yapmıyor olmaya ya da yapmıyor olmaktan yapıyor olmaya evrilemez. Bir halden başka bir hale her değişim, başka bir hale intikaldir ki bu takdirde O, değişimi tecrübe etmiş olacaktır. Ve her değişim bir hareketi de beraberinde getirecektir.<sup>151</sup> Yapıcı hareketsizse kendisinden meydana gelecek ikincil bir şey, O'nun hareketiyle değil bizâtihi varlığı aracılığıyla üretilecektir.<sup>152</sup> Çünkü iyiliği eşyanın en sonuna kadar inen Mutlak İyi, her şeyi bizâtihi varlığıyla üretmekte<sup>153</sup> (*produce*) ve kendisiyle eş zamanlı bir şekilde meydana gelen varlığı ihata etmektedir. Öyle görünüyor ki söz konusu üretim, daimi bir şekilde üretmeyi ve daimi bir üretme dolayısıyla üretilmeyi beraberinde getirecek ve durmaksızın bu şekilde devam edecektir. Öte yandan, illetin hareketli olduğu varsayıldığında, Proclus üçüncü argümanda bu hareketli illet gereği üretilen malûlün malûl olması anlamında bir değişim gerçekleştirmeyeceğini belirtmekte, fakat bu durumun illetin varlığında bir değişmeye yol açacağından bahsetmektedir. Zira bu durumda illet, zamanı meydana getirmek için zamana ihtiyaç duyacak<sup>154</sup> ve bu ona göre zamanda bir değişimi beraberinde getirecektir. Şu hâlde onun değişmezliğinden hiçbir şekilde bahsedilemeyeceği açık görünmektedir. Çünkü Proclus, bu anlamda malûlünün illetinden daha üstün bir şekilde konumlanmış olacağını belirterek çelişkili bir durum ortaya çıkacağını söylemektedir. Dolayısıyla İlk İlet ona göre değişmez olmalıdır.<sup>155</sup>

<sup>151</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 51.

<sup>152</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 31.

<sup>153</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. I, s. 58.

<sup>154</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 51.

<sup>155</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 73.

Zira Proclus, *Platon'un Teolojisi'nde* (*The Six Books of Proclus*) mahiyetlerin en üstünü tekbiçimlilikler derken bu değişmezliğe atıfta bulunarak bu tekbiçimliliğin İlahî Monad'da mevcut olduğundan bahsetmekte ve değişmez bir aynılıkla aynı öze (*uniformity*) sahip olanın ezeli olduğunu belirtmektedir.<sup>156</sup> Proclus'un hareketsiz olan İlk İlet anlayışına göre O, ya her zaman yaratıyor olacak ya da hiçbir zaman yaratmayacak şeklinde iki seçenek mevcuttur. Ancak o, bir şeyin illeti olmasından dolayı hiçbir zaman yaratmaması düşünülemeyeceğinden O'nun her zaman illet olmasından başka bir hâlin geçerli olamayacağını belirtmekte ve her zaman illet olanın ancak ezeli bir şeyin illeti olabileceğini söylemektedir.<sup>157</sup>

Proclus, Sokrates'in "Âlemin daimi ve değişmez aynılığını bilmek, sahip olduğu özün, gücün ve enerjilerin ezellilikte bir defada kurulduğunu göstermektedir." sözüne atıfla "Bu âlemin değişmez bir aynılıkla meydana geldiği söylenir" görüşünü desteklemektedir.<sup>158</sup>

## 5. Argüman V:

### Gök-Zaman İlişkisi

Beşinci Argüman gök-zaman ilişkisi üzerine kuruludur. Buna göre ikisinin birbirinden bağımsız bir şekilde varolagelmesi imkansızdır. Gök olmadığında zamanın olduğunu düşünmek ya da olmayacak olduğunda zamanın olacağını düşünmek, biri diğerinin dışında olmadığından ya da olamayacağından, tutarsızlık meydana getirecektir. Öte yandan Platon'a göre, zaman her ne kadar ezelliliği taklit etse de evrenle beraber oluşa gelmiştir. Dolayısıyla biri için söz konusu olan herhangi bir

<sup>156</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. I, s. 85. Ek olarak, E. Şahin İlk İlet'in hareket etmesi ve dolayısıyla herhangi bir değişime uğramasının imkansız olduğu delilinin herhangi bir versiyonu ile Platon ve Aristoteles felsefesinde karşılaşılmadığını ifade ederek *Timaeus*'ta evrenin Yaratıcı'sının hareketsiz olmak zorunda olduğuna dair bir ifadeye yer verilmediğini belirtmektedir. Şahin, Eyüp, *Sudûr-Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* (Ankara: Yayınevi Yayınları, 2017), s. 111.

<sup>157</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 51.

<sup>158</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. II, ss. 65-66.

zevale uğrama hâlinin, diğerini kapsamaması düşünülemez. Buna göre Platon, âlemin modelini ezeli olarak kabul etmekle birlikte âleme zamansal bir başlangıç atfetmekte ve âlemin tüm zamanlarda var olarak Demiurge'a benzemeye çalıştığını belirtmektedir.<sup>159</sup> Ancak burada tüm zamanlarda var olmakla ezeli bir şekilde var olmak birbirinden farklı şeyler olarak düşünülebilir. Platon'un zamanın ve göğün yaratıldığı ve fakat bozuluşa uğramayacağı görüşü, Proclus'un zamanın ve onunla eşzamanlı olarak göklerin oluşa konu olmadığını ve dolayısıyla bozuluşa uğramayacağını ifade eden görüşüyle ters düşmektedir.

Âlemin mümkün olduğu ölçüde paradigmasına benzemek zorunda olmasından<sup>160</sup> dolayı oluş ve bozuluşa tâbi olamayacağından hareketle, Gök'ün varlığını kabul edip zamanın yokluğunu düşünmek, bir taraftan zamanın varlığını kabul edip zamanın yokluğunu düşünmekle aynı anlama geleceğinden, zorunlu olarak zamanın gökle eş zamanlı bir şekilde var olduğunu düşünmek gerekir.<sup>161</sup> Bu eşzamanlılık, evrenin kusurlu formlar tarafından değil, bir bütün olarak *kendi kendine yaşayan bir canlı (living being itself)* tarafından kuşatılmasından dolayı ezeli<sup>162</sup> ve ezelilik, bu yaşayan varlığın ölçüsü anlamına gelmektedir. Öte yandan Proclus'a göre, kusurlu formlar tarafından kuşatılmış bir varlığın ezeliliğinden bahsetmek olanaklı değildir.<sup>163</sup> Kendi kendine yaşayan varlıktan sonra gelip akledilir (*ma'kûl*) paradigmalarının ve Demiurge'un arasında sıralanan ezeli tanrıların her birinin formu, âlemin bütünlüğünü içermekte ve böylece âlem akledilir tanrıların, yaşayan, hareketli ve ilâhîlikle dolu bir sûretini oluşturmaktadır.<sup>164</sup> Ek olarak, tanrıların ilâhî yaşam enerjilerini devam ettirdikleri cisimleri (*body*) göksel tanrılar olarak tanımlayan Proclus, bu vücutların tanrıların aynılığını ve değişmezliğini taklit etmelerinden ve Bir tarafından karakterize

<sup>159</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, s. 26.

<sup>160</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. V, s. 110.

<sup>161</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 57.

<sup>162</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. V, ss. 48-49.

<sup>163</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 57.

<sup>164</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. V, ss. 48-49.

edilerek O'nunla eş zamanlı olarak ilerlemelerinden dolayı birbirleriyle çözülmeyen bir bağlantıya sahip olduklarını vurgulamaktadır.<sup>165</sup> Bu bağlantı *Platon'un Teolojisi*'nde çokluğun bölünemez bir topluluğa doğru küçülmesi (*contraction*) şeklinde tarif edilmektedir. Sözü edilen bağlantı yoluyla birliğin sağlayıcısı olarak Bir'den hemen sonra gelen, tekbiçimli ve basit olarak tanımlanan bir akledilirin varlığından bahsedilmektedir.<sup>166</sup> Dolayısıyla, maddi olmayan kusursuz tanrıların cisimlerle (*bodies*) bağlantılı olan tanrılarla birleşerek<sup>167</sup> Platon'un isimlendirmesinde olduğu gibi görünen âlemin şekillendiği modele göre, *kendi kendine yaşayan varlığını* meydana getirdikleri söylenebilir.<sup>168</sup> Öte yandan Plotinus ma'kulât aleminde olan şeylerin hareket etmeyen Bir sayesinde meydana geldiklerini söylemektedir. Buna göre O'nun ne bir isteği, ne bir yönelmesi ne de bir hareketi bulunabilir.<sup>169</sup> Bu durum Proclus'un hareketsiz Bir'i<sup>170</sup> ile oldukça uyum sağlar gözükmektedir. Bu bağlamda hareketsiz bir şeyden varlığın nasıl meydana geldiğini Güneş örneğiyle anlatan Plotinus hareketsiz bir Güneş'ten ışık nasıl meydana geliyorsa hareketsiz Bir'den de ezelî varlıkların o şekilde meydana geldiklerini ifade etmektedir.<sup>171</sup>

Âlemin hareketli bir imge olmasının düşünüldüğü bir durumda zaman-ezelîlik ilişkisi üzerinde durulması gerekmektedir. Beşinci argümanda zamanın her zaman var olduğunu ve göklerin hareketinin ölçüsü olmasından dolayı göğün de eş zamanlı bir şekilde onunla beraber var olduğunu açıklayan Proclus'a göre, 'bir zamanda' olanın ne her zaman var olduğundan ne de hiçbir zaman var olmadığından bahsedilebilir. Bu ikisi arasında bir varlık sahasına sahip olanın varlığının söz konusu olduğu durumda, zaman

---

<sup>165</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. II, ss. 101-103.

<sup>166</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. I, s. 263.

<sup>167</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. II, s. 103.

<sup>168</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, s. 19.

<sup>169</sup> Plotinus, *The Enneads*, İng. çev. Lloyd P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), s. 540.

<sup>170</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 31.

<sup>171</sup> Plotinus, *The Enneads*, s. 540.

da onunla birlikte var olmak zorundadır.<sup>172</sup> Oluşa gelen ya da geçici bir varlığa sahip olanın ölçümü zamanla yapılabilir. Zira o bütünle eş zamanlı bir şekilde meydana gelmemekte zamanın uzanımının bir anında oluşa gelmektedir.<sup>173</sup> Şayet zamanın varlığından bahsedilemezse ‘bir zamanda olan’ın da varlığından söz etmek anlamsızdır. Zira ‘bir zamanda’ var olan zamanı önvarsaymaktadır. Zamanın olmadığı bir hâlde geçici olan bir şeyin varlığını düşünmek, zamanın olmadığı bir durumda zamanı düşünmekle aynı anlama geleceğinden tutarsızlık meydana getirecektir. Bir zamanda olanın, zamandan bağımsız bir varlığından söz etmenin mümkün olmadığı geçici durumuna göre, zamanın daimi varlığından söz etmenin zorunluluğu gündeme gelmektedir. Buna göre zaman, her zaman olmak zorundadır. Çünkü bir zamanda olanın zıddı, ya hiçbir zaman olmamaktadır ya da her daim bir varlığa sahip olmaktadır. Zaman için hiçbir zaman olmaması düşünülemeyeceğinden<sup>174</sup> zaman her zaman vardır.<sup>175</sup>

Platon, Proclus’dan farklı olarak zamanı, ezeliliğin kendisi olarak değil onun bir imgesi şeklinde görmekte ancak yine de, ezeliliğin zamanın belirli bir kısmında meydana gelen ve değişen herhangi bir şey olarak düşünülmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Oluşa gelen ve bozuluşa uğrayan şeyler zamanın belirli bir kısmında meydana gelerek zamanla değişmelerine rağmen, ezelî olan bir şey, şimdi ya da gelecekte meydana gelip değişime uğramayarak, tıpkı evrenin tüm zamanlarda mevcut olması gibi her zaman mevcuttur. Dolayısıyla zamanın bir kısmında meydana gelmeyen ezelî bir evrenin tüm zamanlarda mevcut olduğu sonucuna varılabilir.<sup>176</sup> Âlemin ezeliliği ve dolayısıyla tekbiçimliliği ve değişmezliği, kusursuz, tekbiçimli ve ezelî olan

<sup>172</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 57.

<sup>173</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 49.

<sup>174</sup> Çünkü bu ‘bir zamanda var olan’ kavramıyla çelişmektedir.

<sup>175</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 57.

<sup>176</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, ss. 25-26.

paradigmasından kaynaklanmakta ve türünün tek örneğini oluşturmaktadır.<sup>177</sup> Platon'a göre evrenin güzel olması, iyi olan Yapıcı'sının ona ezeli bir model olarak bakmasıyla açıklanmaktadır.<sup>178</sup>

## 6. Argüman VI:

### Âlem Yalnızca Manasını Bilen Tarafından Çözülebilir

Altıncı argüman, bir şeyin ancak onu bir arada tutan tarafından bozulabileceği varsayımı üzerine kuruludur. Bu anlamda, Platon'a da atıfta bulunularak, âlemdeki çözülmenin yalnızca onu bir arada tuttuğundan dolayı manasını bilen biri tarafından gerçekleştirilebileceği vurgulanmaktadır. Bununla birlikte, her ne kadar manasını bilen birisine atfedilse de<sup>179</sup> iyi bir şekilde oluşturulmuş ve güzel olan bir şeyin çözülmesini istemenin kötü bir tabiata ait olduğu söylenebilir. Çünkü sınırlanan şey, sınırlandırıldığı modele göre çözülmüşe uğrar. Yani sınır hangi yönde bozulmuş o tarafa doğru olmak zorundadır. Sınır daimi ise bozulmuş da aynı şekilde daimidir. Mesela zaman tarafından sınırlanan bir şeyin çözülüşü zamana göre olacaktır. Bir şeyin sınırı, o şey varlıktaki kıvamını kaybedinceye kadar, ne ise o şey üzerine devam etmek zorundadır. Söz konusu sınır, varlığın sahip olduğu mahiyetini koruma anlamına geldiği için varlık bozulmuşa uğradıktan sonra bu sınır da zorunlu olarak ortadan kalkmaktadır.<sup>180</sup> Çözülebilir burada ikiye ayrılmaktadır. Onlardan ilki, çözmenin illetine kendisinde sahip iken, ikincisi çözülme illetini bir başkasından almaktadır. Çözümeyen ise ne kendisi tarafından ne de başkası tarafından çözülebilmektedir. Burada kendisi tarafından çözümeyene örnek olarak mâ'kûller gösterilebilir. Ve son olarak kendisi ve başkası tarafından çözülebilen ölümlü mahiyetler gelmektedir. Bunlar mürekkep varlıklardır ve belirli bir zamanda çözülmektedirler. Bu şekilde çözülebilen mahiyetler Sıradan

<sup>177</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 113.

<sup>178</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, s. 17.

<sup>179</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 63.

<sup>180</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. II, s. 114.

Tanrılar'a (*Mundane Gods*) aittir çünkü Proclus'a göre Baba'nın (*Demiurgos*) işleri çözülemezdir ve O'nun isteğiyle kendileri tarafından korunmaktadırlar.<sup>181</sup>

Dolayısıyla güzel bir şekilde bir araya getirilmiş bir şeyi çözmeye arzusu kötü birisine ait olacağı için Demiurge'un âlemi çözmesi imkansızdır. Âlemin çözülmesi için burada iki ihtimal söz konusudur. İlk olarak, Demiurge tarafından çözülebilen âlemdir ki bunun imkansızlığına değinilmişti. İhtimallerden ikincisi, kendisi tarafından çözülebilen bir âlemdir ki bu da onun güzel bir şekilde bir araya getirilmiş olmasından dolayı imkansızdır. İki ihtimalden birinin söz konusu olduğu bir durumda, ya Demiurge onu güzel bir şekilde bir araya getirememiş olacak ya da Demiurge'un kendisi iyi olmamış olacaktır. Ancak O, âlemi güzel bir şekilde bir araya getirmiştir ve kötü olmadıkça onun çözülmesi imkansızdır. Burada dördüncü argümana atıfta bulunularak çifte bir çıkarım yapılmakta ve varolan her şeyin çözülemeyeceği ve dolayısıyla bozulamayacağından âlemin hâdis olmayacağı sonucuna ulaşılmaktadır.<sup>182</sup> Çünkü birtakım şeylerin öncelikli olarak *Demiurgik Monad* tarafından ezeli olarak ve bir defada üretilmesi zorunludur ve diğer varlıklar bu öncelikli üretim sayesinde varlıklarını gerçekleştirmektedirler.<sup>183</sup>

Başka bir ifadeyle fiil, kuvveden önce geliyorsa, değişmez olan değişmeler çemberine her zaman etkide bulunan bir neden, varlığını sürdürmek zorundadır. Şayet oluş ve yok oluş açıklanmak isteniyorsa bazen bir yönde bazen başka bir yönde ezeli olarak fiil halinde olan bir diğer nedenin var olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak en nihayetinde ikinci ve üçüncü tüm diğer nedenlerin nedeni İlk Neden olmak zorundadır.<sup>184</sup>

Burada Aristoteles'in hareketin sürekliliği argümanına bir atıfta bulunulabilir. Ona göre, hareket ezeli ve kesilemez olduğundan dolayı hareketsiz bir İlk Hareket

<sup>181</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. II, s. 115.

<sup>182</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 63.

<sup>183</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. II, s. 105.

<sup>184</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1071<sup>b</sup>.

Ettirici'ye ihtiyaç vardır.<sup>185</sup> Çünkü hareketin her zaman olduğu bir durumda onun sürekli olması zorunludur.<sup>186</sup> Yani Demiurge her şeyi kendisinden bir defada ezeli olarak üretmekte, eşya da bir düzen içerisinde ondan ilk üretilenle birlikte kendisinden sonraki mahiyetleri üretmektedir.<sup>187</sup> Sonuç olarak Sokrates'in "hâdis olan her şey için bozuluş vardır" görüşüne<sup>188</sup> yer verilmekte ve bundan hareketle bir şey için çözülebilirlik/bozulabilirlik yoksa, o şeyin, oluşa gelmemiş ezeli bir varlık olacağına vurgu yapılmaktadır.<sup>189</sup>

## 7. Argüman VII:

### Hareketin Kaynağı

Yedinci argüman, hareketin kaynağı olan ruhun ezeli olmasından dolayı hareketin de ezeli olacağı düşüncesine dayalı olarak şekillenmektedir. Buna göre, hiçbir ruhun hâdis olmayıp fesada uğramayacağı gerçeğinden hareketle âlemin de oluşa gelmeyip bozuluşa uğramayacağı sonucuna ulaşılmaktadır. Her şeyin ruhunun anlamı, onun kendi kendine hareket etmesidir (*self motive*) ve hareketi kendisinden olan her şey hareketin kaynağı ve kökenidir. Dolayısıyla, ezeli ruh tarafından hareket ettirilen her şeyin ezeli olduğu sonucuna varılabilir.<sup>190</sup> Bu konuda Plotinus, ruhun Akıl'ın bir sûreti olduğu belirtmektedir. Buna göre ruh, ezeli ve hareketli bir sûrettir.<sup>191</sup>

Proclus, üç türlü hareketten söz etmektedir: Hareketi kendisinden olan (*self moved*), hareketsiz olan (*unmoved*) ve hareketi dışarıdan olan (*extrinsically moved*). Hareketi dışarıdan olanın kaynağı, hareketi kendisinden olandır. Yani varlığa gelenler ya hareketli ya da hareketsiz olmak zorundadır. Fakat hareketli, hareketi kendisinden ya

<sup>185</sup> Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), s. 375.

<sup>186</sup> Aristoteles, *Fizik*, s. 379.

<sup>187</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. II, s. 105.

<sup>188</sup> Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), s. 52.

<sup>189</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 63. Dördüncü argüman ve on yedinci argüman ile birlikte çifte çıkarım yapılarak âlemin ezeli olduğu sonucuna varılmaktadır.

<sup>190</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 69.

<sup>191</sup> Plotinus, *The Enneads*, s. 536.

da hareketi dışarıdan olmak üzere kendi içerisinde ayrılmaktadır. Yani hareketi ya içten (*instinct*) yani kendisinden ya da dışarıdan (*extrinsic*) olmak zorundadır. Hareket çeşitlerinden sonra ilk hareketin kaynağı konusunda Proclus, ya sonsuzca bir geri gidiş olduğunu (*infinite regress*) ya da birbiriyle bağlantılı bir şekilde hareket eden bir dairenin mevcut olduğunu söylemektedir. Ancak her iki durum da ona göre, varlığın toplamının bir prensiple sınırlandırılması kadar mümkün değildir. Bütün hareket ettirilenlerden üstün hareketsiz bir ilk hareket ettiricinin zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Burada hareketi kendinden olanın konumu, ilk hareket ettiren hareketsiz ile hareket ettirilen arasında bir bağlantı kurması şeklindedir. Hareketsiz varlıklar bu şekilde hareket etmektedir.<sup>192</sup> Bu varlık hiyerarşisine göre, ruh her ne kadar harekete kendinden sahip olsa da hareketinin kaynağı Akıl (*Intelligence*) olduğundan dolayı, ruhun harekete özsel olarak sahip olması söz konusu değildir. Ancak Akıl da Bir sayesinde bu harekete sahiptir. Bu sıralama şu şekilde yapılabilir: Bir, Akıl, ruh ve cisim.<sup>193</sup> Bu sıralamaya göre hareketi ya da varlığı kendisinden olanın varlığı, kendisinden olmayıp bütünlüğünün illetini bir başkasından alanın varlığından daha üstündür.<sup>194</sup> Varlıklar ya hareket etmek ya da ettirilmek zorundadır. Çünkü onların mahiyetleri bunlardan birisinde mukimdir. Şu hâlde varlıklar, ya bizâtihi varlıkları başkaları tarafından hareket ettirilenleri hareket ettirmeli ya da bu harekete kendinden sahip olmalıdır. Buna göre, ilk hareket eden, birtakım varlıklara hareketin sûretini vererek sırayla onların da başka varlıklara hareket vermeye başlamasını sağlar. Bu sıralamada hareket eden, kendisinden önce bağlı olduğu illete göre hareket etmektedir. Bütün bu hareketlerin dayandığı illet, her zaman aynı biçimde olmakla beraber ezelf

---

<sup>192</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 17.

<sup>193</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 23.

<sup>194</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 11.

varlığıyla hareket vermesinden dolayı zamana dahil değildir. Zaman da ezeliyetten bağımsız bir şey olmayıp ezeliyetin bir sûreti şeklinde tarif edilmektedir.<sup>195</sup>

Bütün hareketin kaynağı olarak, hareketsiz bir hareket ettiricinin varlığından bahsedilemezse, bu nedensellik zinciri sonsuza kadar geri götürülmek zorunda kalınır ki sınırsız bir şeyi bilmenin ve kavramanın imkansızlığından dolayı bu da mümkün görünmemektedir. Ruh cisimde (*body*) bulunduğu zaman cismin hareketi bir açıdan kendindendir. Şayet, ruh cisimde değilse onun hareketi dışarıdan kaynaklanmaktadır. Proclus, ruhun özsel olarak harekete sahip ve hareket verme noktasında aktif olduğunu söylemekle beraber varlık sıralamasında hareket etmeyen ve özsel olarak bir değişime uğramayan Akıl'dan daha aşağıda olduğunu vurgulamaktadır. Her ne kadar akıl özsel bir şekilde değişmeksizin aktif olsa da sıralamada Bir'den sonra gelmektedir. Çünkü hareketsiz bir şekilde hareket veriyor olmasına rağmen o, teklife sahip değildir.<sup>196</sup>

Her bir ruh, bizâtihi varlığı aracılığıyla katıldığı belirli bir cisim içindir ve bu belirli vasıtalar, ruhlarla dayandıkları ortak ilişkiden dolayı onlarla benzer işlevi görmektedirler. Bu anlamda, her ruh kendi mahiyetine göre bir vasıtaya sahip olmakta ve bu şekilde ruha katılım gerçekleştiren vasıtalar, bizâtihi mahiyetleri tarafından birleştirilmektedirler.<sup>197</sup> Dolayısıyla ruh, bozulabilen cisimler aracılığıyla hareket etse dahi bu cisimler her zaman onun tarafından hareket ettirilmektedirler. Harekete özsel olarak sahip olan ruhun, oluş ve bozuluşu kabul edici olmaması gerçeğinden hareketle ezeli bir şekilde hareket verdiği bir şeyin de oluşa gelmemesi ve bozuluşu kabul edici olmaması gerekmektedir. Dolayısıyla ruhun ezeli bir cisim üzerine yerleşerek her zaman hareket ettiği söylenebilir.<sup>198</sup>

Cisimler, ruhun bir katılımcısı olmaları dolayısıyla herhangi bir değişim ya da oluşuma konu olmamakta ve bunu dairesel bir hareketle gerçekleştirmektedirler. Farklı

<sup>195</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. I, s. 41.

<sup>196</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 23.

<sup>197</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 181.

<sup>198</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 69.

dairesel hareketlerin varlığından bahsedildiği bir durumda ise varlıksal anlamda herhangi bir istikrardan söz edilememektedir. Cisimlerin farklı hareketlerinden bahsedildiği takdirde âlemde değişmezlik çok az olacağından herhangi bir şeyin ezeliyyetinden bahsedilemeyeceği gibi onun kendi kendine yaşayan varlığı oluşturmada mümkün olmayacaktır.<sup>199</sup>

## 8. Argüman VIII:

### Bütünü Bozacak Bir Şey Yoktur

Bütünün (*whole*) kendisi dışında bulunan başka bir şey tarafından bozulabileceği varsayımı, bütün, bir bütün olarak tamamlanmışlığı ifade ettiğinden dolayı onun bu tanımıyla ters düşecektir. Yalnızca onun dışında herhangi bir şey olmadığı gerçeğinden hareketle, kendisi dışında bir şey tarafından meydana getirilmeyip bozulma uğramaması halinde âlemin varlığında daimi olduğu söylenebilir.<sup>200</sup> Çünkü Plotinus'un da belirttiği gibi bütün olarak âlem, Akıl, âkil ve ma'kûl olgularının bir olma hâliyle eşzamanlıdır. Âkil ve ma'kûlün aynı şey olmasından hareketle, ma'kûlün kendisini akletmesi, akletmesi vasıtasıyla olacak, ancak onun düşündüğü şey zaten ma'kûlün kendisi olacaktır. Yani o akletmesiyle aynı şey olduğundan kendisini yine kendisi sayesinde düşünecektir.<sup>201</sup>

Evren tam bir bütün olmak zorunda olduğu ve türünün tek örneğini oluşturduğu için kendi dışında kalan hiçbir şeyin bulunmaması onun kusursuzluğu için zorunludur.<sup>202</sup> Zira bütün ve tamamlanmış (*complete*) kelimeleri dolayısıyla âlemin dışında herhangi bir şey bulunmaması durumu onun kusursuzluğu için

<sup>199</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. V, ss. 145-146.

<sup>200</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 113.

<sup>201</sup> Plotinus, *The Enneads*, s. 560.

<sup>202</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 112.

kullanılmaktadır.<sup>203</sup> Bu anlamda, bütünün fesada uğramama ile hâdis olmama nedeni aynı durumu ifade etmektedir.<sup>204</sup> Ek olarak Aristoteles için sınırları dışında bir mekandan ve hareketin sayısı olan zamandan bahsetmenin mümkün görünmediği bütün kavramı,<sup>205</sup> kendi dışında bulunabilecek başka bir evren kavramını da yadsıyan Platon'un ve dolayısıyla Proclus'un görüşleriyle<sup>206</sup> uyum sağlamaktadır. Çünkü zaman, hareketin sayısıdır ve hareket, doğal bir cisim olmadan gerçekleşemez.<sup>207</sup>

Bütün kavramını burada biraz daha açmak gerekmektedir. Evren farklı bütünlerden meydana geldiğinden dolayı bütün taksimi, kendine yakın olan şeylerle çevrelenmiş şeylerin anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. Görülebilen âlemin nedenlerinin ve içerisindeki elementlerin nasıl tanzim edildiği yani farklı bütün taksimlerinin anlaşılabilirdiği bir durumda en son olarak âlemi çevreleyen tek bir yapıdan bahsedilmedikçe hiçbir nesne anlaşılamayacaktır.<sup>208</sup> Tüm bütünleri saran tek bir bütünün varlığından söz etmek koşuluyla, âlemde üç türlü bütünün varlığından söz edilebilir. İlk olarak, en küçük daireyi oluşturan ve bütünlerin hepsinin içerisinde içkin olan *parçalardaki bütünden* (*whole in the parts*) bahsedilebilir. Katılımla gerçekleşmekte olan söz konusu bütünün, bütün parçalarda bir hakikatinin bulunmasından bahsedilemez. Ancak böyle bir bütün kendini parçalarının hepsi bütün olan bir bütüne benzetebilir. Bu bütünden sonra ikinci olarak, birinci bütünü kapsayan *parçaların bütünü* (*whole of parts*) gelir. Bu model, *parçalardaki bütünü* içermekle birlikte *parçalar öncesi bütün* tarafından içerilmektedir. Bu bütün, parçaların bir arada olmasıyla bilinmekle birlikte, ya parçanın birbirinden ayrılmasıyla azalan bir bütün şeklinde ya da parçaların her birinin ayrı ayrı bir bütün oluşturacağı şeklinde

<sup>203</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 165.

<sup>204</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 73.

<sup>205</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2013), s. 36.

<sup>206</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, ss. 19, 21. Ayrıca bkz; Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 112.

<sup>207</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 36.

<sup>208</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 40.

düşünülebilir. Üçüncü ve son olarak, aynı zamanda bütün bütünlerin kapsayıcısı olarak düşünülebilen *parçalar öncesi bütün (the whole before the parts)* gelmektedir ve formun kendi illetinde olduğu düşüncesine göre söz konusu formun illetinden önce olması hâlini ifade etmektedir.<sup>209</sup>

Proclus'a göre, bütünün dışında herhangi bir şeyin olmaması, oluşa gelen bir şeyin başka bir şey tarafından meydana gelmemesini gerektirmektedir. Çünkü başka bir şey tarafından meydana geldiği varsayıldığı takdirde oluşa gelen şey, meydana gelmeden önce bütünden farklı ve ona zıt bir konumda olmuş olacaktır. Ancak o, bütüne farklı olarak, bütünün dışında bir şeyden oluşa gelmemekte, karşıtlar iki yönlü bir şekilde birbirinden meydana gelerek tekrardan birbirine dönüşmektedirler.<sup>210</sup> Nitekim Aristoteles, bütün ve parçayı sonradan oluşmamış, yok olmaz, büyümeyen ve niteliği değişmez olarak kabul etmekte ve oluşan her nesnenin karşıt bir taşıyıcıdan meydana geldiğini, yok oluş için de aynı akıl yürütmenin geçerli olduğunu söylemektedir. Buradan hareketle, dairesel yer değiştirmenin karşıtı olmamasından dolayı dairesel hareket eden bir cismin karşıtının olmamasıyla birlikte karşıtlığa sahip olmayan bir şeyin oluşa gelmeyip yok olmadığı açıktır.<sup>211</sup> Belirli özellikler birbirleriyle zıt bir ilişki içerisinde. Dört element bu zıtlıkların ortasında bir yerdedir denilebilir. Mesela ışığın karşılaştırıldığı bir hâl ancak onun kendine zıt bir durum olabilmekte ya da ağır, yukarı-aşağı denildiği zaman oluş sürecinde bir şey ya da bilfiil var olan bir şeyle karşılaştırılabilir. Çünkü bilfiil var olan her şey diğerinin zıddı olmak zorundadır.<sup>212</sup> Dolayısıyla her şey varlığa, kendisine ait zıt bir hâlden ya da iki ucun ortasındaki bir şeyden meydana gelmekte ve ancak bu şekilde bir son bulmaktadır. Yani doğal olarak oluşan her şey ya bir zıttır ya da zıtlardan meydana gelen bir şeydir.<sup>213</sup>

<sup>209</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 65.

<sup>210</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 73.

<sup>211</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, ss. 15-16.

<sup>212</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, s. 61.

<sup>213</sup> Aristoteles, *Fizik*, s. 31.

Proclus'a göre, düzen ve düzensizlik ister iki zıt hâli ifade etsin ister düzensiz, düzenin yokluğunu ifade etsin, her iki durumda da bütün, bir bütün olarak herhangi bir karşıtlığa sahip olmayarak her zaman düzen içerisinde var olacağından dolayı düzen öncesi bir düzensizlik düşünülemede ve bütünün sonradan bir oluşumundan söz edilememektir.<sup>214</sup> Sonuç olarak Proclus'ta düzensizliğin öncelediği ya da düzensizlikle karşı karşıya bir âlem tasavvurundan ziyade her zaman düzenin hâkim olduğu bir âlem anlayışı hâkimdir.

## 9. Argüman IX:

### Bütün Bizâtihi İyidir

Dokuzuncu argüman, sekizinci argümanın mantıksal bir ardılı şeklinde düşünülebilir. Bahis konusu argüman, “Yapıcı iyiye kötülüğün kaynağı nedir?” sorunsalı üzerinden ilerleyerek, her şeyin yalnızca kendisine ait bir kötülük tarafından bozulduğu fikri üzerinde şekillenmektedir. Buna göre, meydana gelen her şey bir illete dayanmak zorunda olduğundan başka bir deyişle, zorunlu olarak başka bir illet tarafından oluşturulmak zorundadır ve dolayısıyla oluşumundan sorumlu olan bir şey olmaksızın varlığa gelememektedir.<sup>215</sup> Bu Aristoteles'te, hareket eden her şeyin bir şey tarafından hareket ettirilmesi ya da hareketin ilkesini taşımayan her nesnenin başka bir nesne tarafından hareket ettirilmemesinin zorunlu olması şeklinde karşımıza çıkmaktadır.<sup>216</sup> Bozulan herhangi bir şeyin başka bir şey tarafından bozulması gerektiği düşüncesine göre –varlık kendisine ait bir kötülük tarafından bozulma uğramadığı takdirde— bozulan şey, ya kendisine ait ne iyi ne de kötü olan kayıtsız bir şeyden ya da kendinde olan iyi bir şeyden dolayı bozulmak durumundadır. Buna göre, kayıtsız olan bir şey, bir şeyin daha iyi bir hale gelmesi için katkı sağlamadığı gibi o şeyi bozan bir

<sup>214</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 75.

<sup>215</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, s. 16.

<sup>216</sup> Aristoteles, *Fizik*, s. 305.

yapı da arzetmediğinden, herhangi bir şeyin onun tarafından bozulacağını düşünmek tutarsızlık meydana getirecektir. Öte yandan, iyiliğin de varlığı bozucu bir unsur olarak düşünülmesi çelişkiye yol açacağından, bir şeyin söz konusu iki hâl tarafından da bozulamayacağı sonucuna varılmaktadır.<sup>217</sup> Burada iyiliğin varlığı bozucu bir unsur olarak düşünülmemesi nedeni üzerinde durmak gerekirse, her şeyin ona bir arzu duymasından dolayı onun, katılımcısı olanları bozmaktan ziyade birleştirme eğiliminde olduğu daha rahat anlaşılabilir. Bu iyi, Bir ile özdeş olmalıdır ve tek biçimliliğe doğru tüm bileşimlerin iyi olduğu söylenebilir. Söz konusu birliğin mevcut bulunduğu her yerde, birliğe göre bir arada tutulan katılımcıların hepsi birdir. Dolayısıyla iyiye yüklenen anlamın, varlığı muhafaza etme görevi olduğu söylenebilir.<sup>218</sup> Bu anlamda, Mutlak İyi ve Mutlak Bir'in tek bir prensipte birleştiği bilinmekteyse İyi'nin Bir olduğu ve Bir'in Öncelikli İyi olduğu sonucuna varılabilir.<sup>219</sup>

Değişim, dördüncü argümanda da tartışıldığı gibi, içerisinde kötülük barındırıp mahiyetsel anlamda bir intikali içermekte olduğundan, Proclus, Platon'a atıfta bulunarak âlemin kutsanmış bir tanrı olduğunu<sup>220</sup> söylemekte ve hiçbir ilâhîliğin değişmeyi ya da bozulmayı kabul etmemesinden hareketle onun herhangi bir şey tarafından bozuluşa uğrayabileceği fikrini reddetmektedir. Çünkü âlem bir bütün olarak kötü olmayıp bizâtihi iyidir ve bir olması bakımından da değişimden uzaktır. Bu cümleden, bütünün herhangi bir değişim ve kötülük barındırmamasından dolayı fesada uğramayacağı belirtilerek onun hâdis olmadığı sonucuna varılmaktadır.<sup>221</sup> Birçok şeyin mevcut olduğu bir birlik olarak onun bütünlüğü, bütünlerin biraraya gelerek bir bütün oluşturmasıyla meydana gelmekte ve hepsinin katılımına göre, iyilikle doldurulmuş olan farklı illetlerden oluşarak, üreticisi sayesinde kusursuz bir iyilikle varlığında kendine yetmektedir. Bu anlamda, ezelilikte inşa edilen bir iyiliğe sahip olması dolayısıyla

<sup>217</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 81.

<sup>218</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 15.

<sup>219</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 17.

<sup>220</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, s. 16.

<sup>221</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 81.

kendinde eksik olan ve olmasını istediği hiçbir şey yoktur. Ancak o, sahip olduğu hiyerarşik düzende kendi katılımcıları açısından en iyisi olmakla birlikte Bir ile kıyaslandığında iyiliği öncelikli ve kendinden değildir.<sup>222</sup>

Proclus, Demiurge'un âlemin yapıcısı ve babası olarak en mükemmel şey olduğuna, aynı şekilde diğer tanrıların da sahip olduğu sıra düzeni içerisinde, hem en iyisi hem de ilki olduklarına değinerek, hepsinin kendine ait düzenden bağımsız olmayacak şekilde ve güçte ilâhîliği ve refahı devam ettirdiğine dikkat çekmektedir. Mevzubahis ilâhîliğe göre, onlar ne daha kötü bir düzene doğru dönüşüm göstermekte ne de, sahip oldukları sıra düzeninde en iyisi olduklarından dolayı, daha iyi bir hale gelmektedirler.<sup>223</sup> Bu anlamda bütün ilâhî mahiyetlerin değişmezlik üzerine mukim olmalarından dolayı varlıklarını her zaman değişmez bir aynılıkla kendi saflıklarında devam ettirdikleri söylenebilir.<sup>224</sup>

Âlem, düzensizliğin dışında düzenliyen ve dağınıklığın dışında tanzim edilmişken onu bozabilecek başka bir şey bulunmamaktadır. Âlem, kendisine etki edecek herhangi bir kötülüğe yani düzensizliğe sahip olmadığı takdirde ona etki edecek bir dağınıklığa da sahip olmayacak ve dolayısıyla ne içerisinde bozulacağı bir düzensizlik ne de içerisinde şekillenmiş olduğu bir dağınıklık olacaktır. Öte yandan, âlemin kendisinden meydana geldiği bir şey vardır ki o olmazsa âlemin varlık imkanı bulunması düşünülemez. Çünkü hiçten bir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir.<sup>225</sup>

İyi, her şeyde tek biçimliliği koruyarak varlığa birlik veriyorsa ve bu şekilde varlık, kendine ait bir iyilik tarafından bozulamıyorsa ortaya son seçenek olan varlığın ancak kendisine ait bir kötülük tarafından bozulabileceği seçeneği kalmakta; ancak bu kabul edildiği takdirde, iyi olan bütünün dışında kötünün varlığı ikilemi ortaya

---

<sup>222</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. I, s. 64.

<sup>223</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. I, s. 63.

<sup>224</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. I, s. 64.

<sup>225</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 81.

çıkılmaktadır. Argümandaki temel vurgunun, âlemin içsel ya da dışsal bozucu nitelikli herhangi bir şeye sahip olmadığı yönünde olduğu söylenebilir.

## 10. Argüman X:

### Bütün ve Unsurları

Onuncu argüman, dokuzuncu argümandaki birincil illetler ve katkı illetleri şeklinde iki gruba ayrılan illetlerden katkı illetlerini, âlemdeki unsurların doğal alanında olup olmadığı sorusu üzerinden açmaktadır. Buna göre, âlemdeki unsurlar ya kendilerine uygun yerde kalır ya da bir dairede hareket ettirilir. Bir unsur kendi doğal alanında olmadığı zaman söz konusu alana girmeye isteklidir ve direkt olarak bu alana girmek için hareket eder.<sup>226</sup> Bu hareket gereği her şey, tabiatı gereği dönmektedir ve bu dönüş onlar için varlıksal bir istek anlamında önemlidir. Dolayısıyla dönen her şeyin varlığı, varoluşa dayandığı ilke üzerine tamamen bağımlı olmakla beraber her biri varlığında bir sonrakine benzemektedir. Varlıkları yakın olanların dayandıkları ilke ortak olmakla beraber bu ilkenin ortak olması onları özdeş kılmamaktadır. Çünkü özdeş olanın ikiliğinden ve onlardan birinin diğerine dönmesinden bahsetmek mümkün değildir. Her ikisi de tek bir kaynaktan var olmak zorunda olmalıdır ki bu her ikisi için de doğal bir geri dönüşün amacı olmalıdır. Burada her şeyin yöneldiği esas ilkenin Akıl olduğu vurgulanmakta ve her şeyin ilerlemesine buradan başladığı belirtilmektedir. Âlemdeki düzenin ezeli olmasının, onun bir şeyden ilerlemediği anlamına gelmediği ifade edilmekte ve onun ezeli olarak bu ilerlemeye başka bir şey dolayısıyla varlığında sahip olduğu belirtilmektedir. Zira o, ilerlemesine başladığı yer tarafından, kendi konumunda ezeli olarak döndürülmektedir.<sup>227</sup>

Proclus, unsurların bireysel dönüşünden bahsetmekle birlikte topluluk halinde bir daireye dahil olduklarına da değinerek, her şeyin, kendisinden meydana gelmiş

<sup>226</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 87.

<sup>227</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, ss. 38-39.

olduğu hareketsiz presibine doğru döndüğünü ve bu dönme aracılığıyla sonlarının, başlarına bağlandığını belirtmektedir. Buradan hareketle her şeyin bir dairede ilerlediği sonucuna varılmakta ve kendi illetlerinden çıkıp tekrar kendi illetlerine döndükleri söylenerek daha büyük ve daha küçük dairelerin varlığına değinilmektedir.<sup>228</sup> Başka bir deyişle her mâlûl kendi illetinde devam etmekte, ondan ilerlemekte ve tekrar ona geri dönmektedir.<sup>229</sup> Ek olarak, sonun başa doğru bu dönümü, bütün düzeni bir ve mükerrer yapmakta ve bu döngünün kendisiyle çakışması sonucu çoklukta birliğin meydana geldiği ifade edilmektedir.<sup>230</sup> Ancak bütün için geçerliliği olmayan bu hareketin onun (bütün) için de mümkün olduğu düşünüldüğü takdirde, her şeyin mükemmel olma isteği ile arzuladığı şeye doğru hareket etmesinden dolayı bütün de bir şeye meylederek onu arzulamış olacak ve bu onu, arzuladığı şeyin yanında ikincil bir duruma düşürerek mükemmelliğinden ve hareketsizliğinden bahsedilemeyecek bir konuma indirgeyecektir.<sup>231</sup> Ek olarak, bütünün unsurları, başlangıcı ve sonu olmaksızın bir dairede hareket ettiklerinden ya da kendi yerlerinde kaldıklarından dolayı bütün değişmezdir. Ancak, canlıların tüm bileşimi kendilerine özgü yerleri açısından farklılık taşıyan parçalardan oluştuğundan dünyadaki unsurlar, yabancı bir yerdeyken yer değiştirir ve her unsur kendi doğal yerini almak için çabalar. Çünkü parçalardan hiçbiri kendi yerine sahip değildir<sup>232</sup> ve tıpkı her cismin, ait olmadığı yere zorlamayla gidip zorla kalması gibi unsurlar da fitrî olarak ait oldukları yerde kalmaktadır.<sup>233</sup> Bütün bunların yanı sıra Proclus, her iki durumda da –hem doğal alanlarında kalan hem de taşınanlar için— bütünün unsurlarının doğal mekanında olduğunu ve zorlama olmaksızın kendi mekanlarını terketmeyeceklerini vurgulamaktadır. Ve doğası gereği

---

<sup>223</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 37.

<sup>229</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 39.

<sup>230</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 129.

<sup>231</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. I, s. 104.

<sup>232</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 57.

<sup>233</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, ss. 29-30.

bütün, bu unsurlardan meydana geldiyse değişemez olmalıdır.<sup>234</sup> Çünkü sahip olduğu unsurlar dolayısıyla kurulumunda farklılık göstererek kipsel anlamda<sup>235</sup> değişime konu olan bütün, evren ve gökyüzü anlamına gelmekte ve varlığında sürekliliği devam ettirerek yokluğu herhangi bir şekilde kabul etmemektedir.<sup>236</sup> Bu anlamda, *Timaeus*'taki zamanda bir başlangıca sahip olan evren modeli, Aristoteles tarafından bir kaos ön kabulüyle, doğa gereği İlk Muharrik'in unsurları zorla hareket ettirmemesine rağmen doğaya göre hareketin gerçekleşmeyeceği duruma atıfta bulunularak, onların zorla ya da doğaya aykırı hareket ettiriliyor olmaları üzerinden eleştirilmektedir.<sup>237</sup>

## 11. Argüman XI:

### Oluşun Alıcısı (*Receptacle*)

Proclus maddeyi tanımlarken onun oluşu kabul eden olması üzerinde durmakta ve buradan hareketle onun bütün için olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu anlamda o, Platon'un madde için 'oluşu kabul edici' (*receptacle*)<sup>238</sup> kullanımından hareketle, Aristoteles'in 'bir şey için olma'/gaî illetine atıfta bulunmaktadır.<sup>239</sup> Aristoteles'e göre, hem Akıl hem doğa tarafından yapılmış olan her şey 'bir şey için'dir.<sup>240</sup> Herhangi bir engel olmadıkça 'bir şey için' üretilmeleri dolayısıyla her nesne nasılsa öyle yapılmakla varlığında ereksel bir nedeni temsil etmekte<sup>241</sup> ve bu ereksel neden onun hiçlikten olma görüşüyle, şans eseri olmuş olma gibi bir hâle sebebiyet vereceğinden, ters düşmektedir.<sup>242</sup> Bu anlamda şans eseri olarak bir şeyin varlığa gelmesini gerçeklik olarak değerlendirmek tutarsızlık olacaktır. Dolayısıyla, zorunlu ve de her zaman öyle

<sup>234</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, ss. 87-89.

<sup>235</sup> Aristoteles evrenin kiplerin değişmesini, onun kurulum ve çözülüm şeklinde tekraren ebedi kılınması olarak açıklamakta ve bir çocuktan adamın oluşması, bir adamdan da yine bir çocuğun oluşması örneğini göstererek bu durumu temellendirmektedir.

<sup>236</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 38.

<sup>237</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 83.

<sup>238</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, ss. 40-41.

<sup>239</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 95.

<sup>240</sup> Aristoteles, *Fizik*, s. 71.

<sup>241</sup> Aristoteles, *Fizik*, s. 85.

<sup>242</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 95.

olan nesnelerin bir ereğinin var olması koşuluyla onların nedenini bir talihe bağlamayarak<sup>243</sup> Demiurge'un işlerinin kalıcılığından bahsedilebilmektedir.<sup>244</sup>

Sürekli olarak maddenin bir şey için olduğu<sup>245</sup> vurgusu iki olguyu beraberinde getirmektedir. Buna göre, 'bir şey için olan' (*for the sake of something*) ve 'bir şey için olma' (*for the sake of which*) birbiriyle ilişkili olmak zorunda olduğundan; maddenin ezeli olduğu kabulüne göre, onun üretim için olması göz önünde bulundurularak üretimin de ezeli olması gerektiği sonucuna varılabilmektedir.<sup>246</sup> Öyle görünüyor ki bu noktada, madde-form ilişkisinin açıklanarak ne oldukları hakkında bilgi verilmesi konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Buna göre, maddenin üzerindeki forma ait olması dolayısıyla tikel maddenin, ancak formunun var olduğu andaki madde olduğu söylenebilir. Çünkü taşların, bir evin formu için madde oluşturmaması gibi maddenin form olmaksızın varlığı, tikel bir hale gelmesi noktasında bir anlam ifade etmemektedir.<sup>247</sup> Öte yandan düzenlenmeden önce taşlar, form için gereken düzeni alma potansiyeline sahiptirler.<sup>248</sup> Dolayısıyla, mâlûllerinden önce olan hareket ettirici nedenlerin aksine bileşik varlığın dışında mevcut bulunmayan formlar, mâlûlleriyle eş zamanlı bir varlığa sahip olarak<sup>249</sup> oluşa gelişin ya da yok oluşun illeti olmamaktadırlar.<sup>250</sup> Yani ezeli ve hareketsiz olması yönünden maddede zamansız bir şekilde varlığa gelen her form,<sup>251</sup> doğrudan kendi sonucunu üretmekte ve varlıksal anlamda herhangi bir değişimden azade olması dolayısıyla da kendi gibi değişmez ve daimi bir ürün meydana getirerek değişmezliğin illeti olmaktadır.<sup>252</sup>

---

<sup>243</sup> Aristoteles, *Fizik*, ss. 70-71.

<sup>244</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 95.

<sup>245</sup> Madde oluş (*generate*) içindir. Üretimin maddesi birtakım illetlerdendir ve dolayısıyla üretim ve madde beraber olmak zorundadır.

<sup>246</sup> Bir şeyin kendisi için olması, uğruna var olan şeyden daha değerlidir. Dolayısıyla, ontolojik anlamda madde, üretimin kendisinden daha aşağıda konumlandığı için maddenin ezeli olması hâlinde üretimin de ezeli olma zorunluluğu vardır.

<sup>247</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 95.

<sup>248</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 95.

<sup>249</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1070<sup>a</sup>.

<sup>250</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, ss. 157-159.

<sup>251</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 95.

<sup>252</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, ss. 157-159.

Öte yandan, Model ve modelin kopyasının (*the first being Intelligible*) yanı sıra başka bir varlık alanına sahip olan oluşun alıcısı (ya da ebesi),<sup>253</sup> maddi vücutların alıcısı olması dolayısıyla olduğundan başka bir şey değildir ve kendine dahil olan hiçbir şeye benzememektedir. Onun görevi, kendine dahil olarak şekillenen şeylerin maddesi olmaktır ve bu yüzden farklı zamanlarda farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Varlığın üçe ayrılmış bu şekline göre<sup>254</sup> meydana gelen âlem, kaynak ve oluşun alıcısının bir sonucudur.<sup>255</sup> Konunun daha anlaşılır hale gelmesi açısından maddeyi parfüm analogisiyle izah eden Platon'a göre, parfüm ustası en iyi kokuyu elde etmek için mümkün olduğu ölçüde parfüm likitini kokusuz yapmalıdır. Bu durumda likit istenilen kokuyu almaya en elverişli halde olacaktır.<sup>256</sup> Ek olarak, her yerde ve ilk olarak mevcut olan maddenin<sup>257</sup> her şeyde bilkuvve mevcudiyeti dolayısıyla maddi olması bakımından hiçbir şey gerekmediğinden formları kendinde eş zamanlı bir şekilde taşıdığı söylenebilir. Çünkü madde kendisine yeterlilik anlamında, madde olmaklık bakımından varlıksal anlamda hiçbir şeye ihtiyaç duymamaktadır.<sup>258</sup> Bu bağlamda madde üretim için olduğundan, oluşu alıcıdır ve oluşu en iyi şekilde kabul edebilmesi için onun bir karakterinin ve şeklinin olmaması gerekmektedir. Bununla beraber oluşa gelmeyen, bozuluşa uğramayan ve başka bir maddeyi gerektirmeden mutlak anlamda var olan madde, formlara ezelî olarak sahiptir.<sup>259</sup> Bütün evreni sarmış bir halde bulunduğundan dolayı madde, Platon tarafından evrenin kabili (yuvası) olarak isimlendirmektedir.<sup>260</sup> Onun evrene ait olması ve formları zamansız bir şekilde taşımasından dolayı düzene ait olduğu söylenebilmekle beraber bu düzene, formlarla eş zamanlı bir şekilde sahip

<sup>253</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, ss. 40-41.

<sup>254</sup> Yani oluşa gelen âlem, oluşun alıcısı ve kaynak. Oluşun alıcısını anne, kaynağını da baba olarak isimlendiren Platon meydana gelen şeyi de onların çocukları olarak isimlendirmektedir. Plato, *Timaeus and Critias*, s. 42.

<sup>255</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, s. 42.

<sup>256</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, s. 43.

<sup>257</sup> Basit madde/heyûlâ.

<sup>258</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 95.

<sup>259</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 95.

<sup>260</sup> Burada ışık-ateş analogisi kullanılmakta ve ışığın ateşten yükselme analogisi evren-madde ikilisi için düşünülmektedir. Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 50.

olduğu vurgusu yapılabilir. Bu anlamda, yokluğun öncelemediği bir madde anlayışına göre, ona bir yer işlevi görmekle onunla eş zamanlı bir mevcudiyete sahip olması bakımından, yalnızca maddenin değil âlemin de ezeli olduğunu kabul etmek zorunludur.<sup>261</sup>

Demiurge, iyi olmasından dolayı her şeyi kendine benzeteceğinden O'na benzeyen her şey, iyiliğin bir gereği ve şartı olarak kendine yeter olacaktır. Öte yandan tüm her şey içerisinde, kendi yeterliliği en fazla olan şey âlem olmasına rağmen, o dahi Yapıcı'sına ihtiyaç duymakta ve bundan dolayı diğer varlıklardan daha fazla bir şekilde Demiurge'a özgü bir iyilikle O'nunla tamamen birleşmektedir. Bu bağlamda, âlemde ilâhî bir düzenin mevcut olması dolayısıyla âlemin, ilâhî iyiliği alma göreviyle dizayn edilerek Yapıcı'sına benzemesi, benzememesinden daha iyi bir durumdur ve buna göre, kendine yeterlilik halinin muhtaç olma halinden daha iyi olduğu söylenmelidir.<sup>262</sup>

## 12. Argüman XII:

### Aktüel Olanın Aktüalizasyonu Devamlıdır

On ikinci argümanda, Platon'un anne-baba örnekliliğinden<sup>263</sup> mülhem, oluşa gelen bir şeyin bir maddeye ve yapıcıya ihtiyaç duyduğu düşüncesi merkeze alınmaktadır. Buna göre, madde her zaman pasif ve dışıl nedeni meydana getirirken Yapıcı aktif ve eril nedeni oluşturmaktadır. Üretilen bir şeyin ezeli olmadığı varsayıldığında, öncülden ilk çıkarım, maddenin her zaman üretim için uygun olmadığı ya da Yapıcı'nın maddeyi daimi bir uygunluk haline getirme noktasında başarısız olduğudur. Ancak Yapıcı'nın maddeyi en iyi şekilde yapmadığını varsaymak altıncı argümandaki Demiurge tanımına, yani O'nun âlemi en iyi şekilde bir arada tuttuğu ve

<sup>261</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 96.

<sup>262</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 151.

<sup>263</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, s. 42.

kötü olmadığı kabulüne ters düşecektir.<sup>264</sup> Fakat evreni bir araya getirmek için bir zamanda karar vermeyip herhangi bir değişim süreci geçirmeyen Demiurge iyidir ve ezeli akletmesinin bir sonucu olarak onu en iyi şekilde bir araya getirerek<sup>265</sup> dördüncü argümanda da belirtildiği gibi, tek biçimli ve değişmez aynılığını korumaktadır. Bu anlamda O, iyi olduğu için mümkün olduğu ölçüde her şeyi kendi gibi yapmayı istemekte<sup>266</sup> ve değişime uğramadığı gerçeğinden hareketle, bir Yapıcı olarak her zaman kendine yetmektedir. Dolayısıyla, devamlı bir şekilde daimiliğini koruyan madde, âlemin inşası için her zaman ve tekbiçimli olarak uygun bir halde bulunmaktadır. Yapıcı ve dolayısıyla madde, biri aktif bir şekilde her zaman üretirken diğeri üretilen olarak daimi bir biçimde tekbiçimli ve değişmez ise, üretimin maddesinin bütün bir zamanda var olduğu bağlamda, âlemin bir zamanda var olup başka bir zamanda var olmamayı deneyimleyemediği söylenebilir.<sup>267</sup> Ek olarak *Teolojinin Unsurları*'nda (*Elements of Theology*) her şeyin Tanrı tarafından devamlı bir şekilde aydınlatıldığına ve ilahî prensiplerin, gelişimini kendilerinde devam ettirenlerden daha nüfuzlu ve kuşatıcı olduğuna vurgu yapılmaktadır.<sup>268</sup> Bu aydınlatmaya göre hareketi kendinden olan (*self motive*) ruh, bütün ikincil mahiyetlere hareket imkanı sağlayarak varlık vermektedir. Varlık sıralaması ruh tarafından veriliyor olmasına rağmen ondan daha üst bir önceliğe sahip, *self motive* mahiyeti kendine bağlayan ve bütün kalıcı olmayan enerjilerden önce gelen aklî bir öz bulunmaktadır ki bütün hareket ruh vasıtasıyla bu öz tarafından verilmektedir. Akıl ve ruhla bağlantıyı devam ettirerek bütünlüğü sağlayan varlık ilkesinden (*Unical Hyparxis*) ilerleyen hareket, varlığın ve hayatın yani bütün iyiliğin kaynağını teşkil etmekte ve bu düzen, eşyanın en sonuna kadar bu şekilde devam etmektedir.<sup>269</sup>

---

<sup>264</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, ss. 63, 103.

<sup>265</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 108.

<sup>266</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 151.

<sup>267</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 103.

<sup>268</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 127.

<sup>269</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. I, s. 47.

Üçüncü argümanda da vurgulandığı gibi, her zaman aktüel olan Demiurge maddeyi tüm zamanlarda yapmakta ve madde, âlem halinde inşa edilerek tüm zamanlarda düzenlenerek aktüalize edilmektedir. Çünkü potansiyel her şey aktüel olan başka bir varlığa dayanmak zorunda olduğundan yalnızca her zaman aktüel olan bir illet, potansiyel bir şeyin aktüalizasyonunu sağlayabilmektedir.<sup>270</sup> Aktüel-potansiyel ilişkisi bağlamında, noksan potansiyel varlık noksan olarak aktüel olan başka bir varlık tarafından aktüalize edilirken<sup>271</sup> her zaman aktüel olan ve aktüalize eden aktüel bir illetten dolayı âlem, daima âlem şeklinde inşa edilmekte ve varlığında ezeli olabilmektedir.<sup>272</sup>

### **13. Argüman XIII:**

#### **Âlem İçin En Uygun Hareket Daireseldir**

On üçüncü argümanda, âlem için uygun olan hareketin dairesel hareket olduğu açıklanmaktadır. Açıklama öncelikle Platon ile başlatılarak, Tanrı'nın cisimler için en uygun hareketi dairesel hareket olarak tahsis ettiği söylenmektedir. Proclus, bu argümanı yeniden düzenleyerek âlem için uygun olan hareketin göğe tâbi olarak gerçekleştiğini söylemekte<sup>273</sup> ve doğrusal hareketin, oluş ve bozuluşa uğrayan dünyadaki unsurlar için geçerli olduğunu vurgulamakla onun öncelikli hareketinin, herhangi bir düz hareket olmadığını belirtmektedir. Buna göre, hareket önvarsayılarak tüm doğrusal hareketlerden ziyade doğrudan bir dairesel hareketin varlığından bahsedilebilir.<sup>274</sup> Hareket önvarsayımı, Aristoteles'in zorunlu 'İlk Muharrık'ine atıfta bulunularak 'bir şey' tarafından hareket ettirilen her nesnenin mecburi olarak

<sup>270</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 43; Proclus, *The Elements of Theology*, s. 123.

<sup>271</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 73.

<sup>272</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 103.

<sup>273</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 133.

<sup>274</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 107.

hareket ettirildiği şeklindeki açıklamasına bir göndermedir.<sup>275</sup> Bu harekete göre, tanrısal olan gökyüzü Bir olanın etkinliğiyle, ebedî bir yaşam için doğasına uygun olarak dairesel hareket etmektedir.<sup>276</sup> İlk Muharrik zorunlu varlık olarak iyi olması anlamında temel ilkeyi oluşturmakta<sup>277</sup> ve gökle beraber doğa da bu temel ilkedен hareketle hareketlerini gerçekleştirmektedirler.<sup>278</sup> Buna göre, göğün döngüsü, her zaman aynı hareketten sonra kurulmakta ve bu döngüyle bir bütünlük ve ezelfilik arz ederek her zaman aynı şekilde kalmaktadır. Bu döngü tanrıların aklî (*intellectual*) ve akledilir (*intelligible*) sınırlarına bütünlük vermekte ve onların değişmez düzenlerini birbirilerine bağlayarak ilerletip döndürmektedir. Dolayısıyla göğün, altındaki bütün unsurları bastırmasından dolayı baskılanan alan dışında başka hiçbir yer olmadığı söylenebilir.<sup>279</sup> Plotinus'a göre bu durum mâ'kûlât âleminin her şeyi çevrelemesiyle açıklanmaktadır.<sup>280</sup> Bu baskılama, aynı zamanda altındaki unsurları da birbirine bağlayarak daimiliğin ve ahengin sebebi olmaktadır. Bu vakuma herhangi bir müdahale doğrudan eşyanın daimiliğinin tahribiyeti anlamına gelecek ve ahengin bozuluşunu beraberinde getirecektir. Dolayısıyla çevrelemiş olduğu şeyleri birliğe doğru götüren gök, içerisindeki her şeyin varlıksal değerini göksel bağlantısına uygun bir şekilde ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlantı sıralaması en yüksek katılımı gerçekleştiren ve basit olan Akıl ile başlatılmakta ve ondan sonraki ikinci dereceden katılım ruha verilmektedir. Ruha bu anlamda ara bir konum verilerek basitlik ve mürekkeplik atfedilmektedir. Sıralamanın en sonunu cisimler oluşturmaktadır ki onların doğrudan mürekkep olduğu ancak bağlantılarını devam ettirdikleri müddetçe dağılarak zevale uğramadıkları söylenebilir. Zevale uğramamaları kendilerinde ayrılık prensibini bulundurmamalarının

---

<sup>275</sup> Aristoteles, *Fizik*, ss. 306-307.

<sup>276</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 51.

<sup>277</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1072<sup>b</sup>.

<sup>278</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1072<sup>b</sup>.

<sup>279</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, s. 19.

<sup>280</sup> Plotinus, *The Enneads*, s. 544.

bir göstergesi değildir. Onlar ayrıca ayrılığın da katılımcısıdır.<sup>281</sup> Öte yandan gök, doğrusal çizgide hareket edip zevale uğrayan bu cisimleri aşmak zorundadır. Burada doğrusal hareket tamamlanmamış hareket olarak düşünülmektedir. Zira bu hareket Aristoteles'e göre bir yerde durmak zorunda olduğundan bir tamamlanmamışlığı ve süreksizliği ifade etmekteyken dairesel hareket sonsuza kadar bir dairede tamamlanmış ve daimiliği hiç bitmeyen bir hareket olarak ezeliliği ifade etmekte ve dolayısıyla doğrusal hareketten daha üstün bir konuma yerleşmektedir.<sup>282</sup> Ek olarak, düz çizgi üzerindeki hareket hiçbir zaman aynı noktalar içinde değilken dairesel hareket tek ve sürekli olduğundan dolayı hareketini aynı nokta üzerinden aynı noktaya doğru gerçekleştirmektedir.<sup>283</sup> Tüm bunlardan hareketle âlemin doğrusal bir çizgiyle sınırlanması imkansız olduğu için onun küre olduğu söylenebilir.<sup>284</sup>

Tüm söylenenlere ek olarak, oluş ve bozuluş karşıt şeylere aittir. Yani her şey kendisi için zıt bir duruma doğru oluş ya da bozuluşunu gerçekleştirmektedir. Bu durumda, göksel cisimler herhangi bir karşıt durum dolayısıyla meydana gelmemiş olduğu için oluşa gelmemiştir.<sup>285</sup> Öte yandan fesada uğramak, bütünle eş zamanlı bir oluşuma sahip olmayarak varlığına zamansal bir kökende sahip olan şeyler için olduğundan fasit de değildir. Çünkü zaman tarafından ölçülebilen bir varlık varlığında ve fiilinde daimi değildir.<sup>286</sup> Unsurların oluş-bozuluşu deneyimlemesi bütünü etkilemese de bütünün oluş ve bozuluşu deneyimlemesi parçaların da bunu deneyimleyeceği anlamına gelmektedir. On altıncı argümanda da belirtildiği gibi madde bir şey için vardır. Yani bütün, parçalar için değildir; ancak parçalar bütün için vardır. Başka bir deyişle bütün, parçaların toplamından daha büyük bir şeydir.<sup>287</sup>

<sup>281</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. I, s. 264.

<sup>282</sup> Aristoteles, *Fizik*, s. 393; dairesel hareketin tamamlanmışlığı ifadesi için ayrıca bkz. Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, ss. 128-129.

<sup>283</sup> Aristoteles, *Fizik*, s. 405.

<sup>284</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 131.

<sup>285</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 107.

<sup>286</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 47.

<sup>287</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 95.

#### 14. Argüman XIV:

##### Madde, İzler ve Düzen Eş Zamanlıdır

Proclus'a göre Yapıcı bir şeyi yaparken onu ya kendisi üretir ya da hazır olan maddeyi elverişli hale getirir. Ancak O, maddeyi elverişli hale getirse dahi maddeyi kendi başına yapar<sup>288</sup> ve bu elverişlilikten dolayı her madde, kendisine en yakın illete istek duymasıyla iyiliğe doğru yönelir. Bu şekilde en yakın illete doğru hareket ederken gerçekte iyiliğe doğru hareket etmiş olur ve bu onun iyiliğinin kaynağını oluşturur.<sup>289</sup> Yani maddede bir mahal<sup>290</sup> varsa önemli olan Yapıcı'nın maddeyi üretmesi ya da onu elverişli kılması değil, her iki durumda da kendi işine uygun şekilde onu yapmasıdır.<sup>291</sup> Burada iki türlü varlıktan bahsedilebilir: Biri tamamiyle başkası tarafından üretilerek varlığının nedeni başkası olan, diğeri ise kendinde var olan yani varlığı kendisinden olandır. Söz konusu varlıklardan ilki, varlığa gelmek için ikincil (*substrate*) bir maddeye ihtiyaç duyduğundan varlığı kendinden değildir.<sup>292</sup> Bu bağlamda Proclus, Demiurge'u, maddeyi elverişli hale getirerek çalışan zanaatkâra benzetmekte ve bizâtihi uygun maddeyi İlâhî Zanaatkâr'ın yaptığını belirtmektedir. Bu Zanaatkâr Tanrı'nın, maddeyi oluşturma kâbil yaparak asıl maddeyi meydana getirmesinden dolayı onun tanımı, 'oluşturma almayıcı alıcı olduğu için madde olmaktır' şeklinde yapılabilmektedir.<sup>293</sup>

Proclus, âlemde madde (*matter*), izler (*trace*) ve düzen (*order*) şeklinde üç unsurun varlığından bahsetmekte ve bu üçünün eş zamanlı olduğunu belirterek âlemde bir düzenin hâkim olduğunu söylemektedir.<sup>294</sup> Proclus'un *Platon'un Teolojisi* (*Six Books of Proclus*) eserinde görüleceği üzere, birtakım şeylerin *Demiurgik Monad*

<sup>288</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s.113.

<sup>289</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, ss. 35-36.

<sup>290</sup> Mahal anlamı yalnızca burada kullanılmaktadır.

<sup>291</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 113.

<sup>292</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 43.

<sup>293</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 113.

<sup>294</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 113.

tarafından öncelikli olarak üretilmesi bu düzen için zorunlu olmakla birlikte diğerleri bunlar sayesinde varlıklarını gerçekleştirmektedirler. Bu bağlamda, eşzamanlılık Demiurge'un her şeyi kendinden bir defada ve ezelî olarak üretmesi şeklinde açıklanabilirken diğer şeylerin bu düzen içerisinde meydana geldiği söylenebilir.<sup>295</sup> Yani bazı mahiyetler birincil ve kendilerinden sonrakileri takviye etmek şeklinde düzenlenmiştir. Böylece bu ikincil mahiyetler kendilerine daha mükemmel mahiyetleri amaç edinerek kendilerinden sonrakinin üreticisi olmak ve bulundukları sıra düzeni içerisinde en üste gelebilmek için sürekli ona benzemeye çalışmaktadırlar.<sup>296</sup> Bu ikincil mahiyetlerin iyiliğe yönelmesi daha mükemmel mahiyetlere yönelmeyle aynı anlamdadır ve var olan her şeyin kendi iyiliğine yönelmesinden dolayı iyinin her şeyi kuşattığı söylenebilir.<sup>297</sup>

Öte yandan eşzamanlılığın düşünülmediği bir durumda hangisinin daha önce olacağı sorusu sorulabilir. Mesela düzensizliğin düzenden önce olduğu varsayılırsa bu durumda madde nasıl düzeni alacaktır? Maddenin düzeni almasının, formların izleri vasıtasıyla olduğu varsayılırsa, bir tanrı düzensiz maddeyi yaratırken başka bir tanrının formların izlerini yarattığı problemi ortaya çıkacaktır. Çünkü maddenin sadece kabil olması, düzensizlikten sonra olmasından dolayı onu elverişli hale getirmeye yetmemektedir. Bu durumda bir maddeyi uygun olarak üretmek için öncelikle uygun olmayanı üretmek gibi bir anlam çıkar ki bu durum, maddenin öncelikli olarak düzensiz üretimi almak için elverişli kılınacağı ihtimalini gündeme getirmektedir. Ancak Demiurge, maddeyi düzenli üretimi sağlamak için elverişli hale getirmektedir ve bu onu kullanılabilir hale getirmekle eş zamanlıdır. Aksi halde formların izleri düzenden önceyse ve madde düzensiz üretilip bu formlar aracılığıyla düzene kavuşuyorsa –yani mahal bu düzenle eş zamanlı değilse– onların etkisindeki düzen de hâdis olmayacak ve

---

<sup>295</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. II, s. 105. O'nun akletmesiyle mahiyetlerin eş zamanlı olmasıyla ilgili olarak bkz. Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 162.

<sup>296</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. I, s. 87.

<sup>297</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, ss. 9-11.

öncelik-sonralık ilişkisinden de bahsedilemeyecektir. Sonuç olarak madde, sahip olduğu ezeli varlığında izlerle beraberdir. Başka bir deyişle maddenin izlere herhangi bir önceliği yoktur. Dolayısıyla madde her zaman vardır, oluşa uğramamıştır ve bozuluşa da uğramayacağından dolayı formların izlerine her zaman sahiptir ve sahip olacaktır. Düzen de maddeyle eş zamanlı olduğundan dolayı o da hâdis değildir ve fesada uğramayacaktır. Bunlar arasında ardışık bir sıralama söz konusu değildir; hepsi tek bir defada mevcut olup eş zamanlıdır. Son olarak, düzenin olduğu andan itibaren âlemin de varlığından bahsedilebilirken onun oluşa uğramadığı gerçeğinden hareketle bozuluşa da uğramadığı/uğramayacağı sonucuna varılabilir.<sup>298</sup> Grek felsefesinin ayırıcı unsurlarından biri olan Tanrı ile beraber ezeli madde anlayışı âlemde düzenin her zaman hâkim olduğu kurgusunda önemli etmenlerden biridir ve âlemin ezeliliğinin yanı sıra her zaman düzenin hâkim olduğu görüşünü delillendirmede önemli öncüllerinden biri olduğu söylenebilir.

## 15. Argüman XV:

### Daimilik (*Perpetuity*) -Sonsuzluk (*Infinity*) İlişkisi

On beşinci argümanda Platon'un âlem hakkında *eşsizlik (unique)*, *ezelilik (eternal)*<sup>299</sup> ve *bütünüyle tamamlanmışlık (altogether complete)* olarak isimlendirdiği üç paradigmadan bahsedilmektedir. *Eşsiz* kavramını göksel varlıklara ayrı ayrı atfeden Proclus, bunun diğer her şey için geçerli olmadığını vurgulamaktadır. Yani, göksel cisimlerde tikel olan her şeyin aynı zamanda kendi tümelliğini oluşturduğu söylenebilmektedir. Yani, hiçbir şey başka bir sınıfa dahil olmayarak tek başına bir sınıf oluşturmaktadır. On beşinci argümanda eşsizliğin yanı sıra, ikinci olarak daimi varlık kavramı kullanılmakta ve onun tüm formlarda ortak olmak zorunda olduğu

<sup>298</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 115. Burada dördüncü argüman ile çifte çıkarım yapılmaktadır.

<sup>299</sup> Ezelilik meselesi ayrıca altıncı argümanda Demiurge'un iyiliği ve âlemin güzelliğiyle bağlantılanmaktadır.

söylenmektedir. On sekizinci argümanda da tartışılacağı üzere, Proclus'a göre daimi varlık kavramı, her zaman faal olan akıl sahibi bir Demiurge'un mümkün olduğu ölçüde her şeyi akletmesi<sup>300</sup> aracılığıyla etkilemekte olduğu varlığı ima etmektedir. Dolayısıyla zamanda bir başlangıca sahip olmayarak zamanla birlikte varlığa sahip olan göğün mümkün olduğu ölçüde paradigmasına benzemesinden<sup>301</sup> dolayı yıkıma uğramayacağı söylenebilir.<sup>302</sup>

Daimi (*perpetual*) varlık kavramı her formun ortak noktasını oluşturmakta ve böylece formlar arasındaki tek benzerliği meydana getirmektedir.<sup>303</sup> Bu durum *Teolojinin Unsurları*'nda her formun ezelî (*eternal*) ve hareketsiz olmasının bir sonucu olarak mahiyetlerin varlık ve daimiliklerinin illeti olduğu şeklinde açıklanmaktadır. Buna göre bu daimiliğin, oluşa gelen ya da zeval bulan için geçerli olmadığı açıktır. Buradan hareketle, sahip olduğu aklî form vasıtasıyla mahiyetlerin daimi olduğu söylenebilir. Her şey kendi sonucunu doğrudan varlığı aracılığıyla üretmekteyse ve formlar da varlıklarında değişmez bir daimiliğe sahipse, bu noktada onların üretimlerinin de değişmez ve daimi olduğu sonucuna varılabilir.<sup>304</sup>

Proclus'a göre, formların daimiliğinin ardından sorulacak ilk soru, onların bir sınırının olup olmadığıdır. Bir sınıra sahip oldukları düşünüldüğü takdirde, herhangi bir yönden bir başlangıç ya da bitiş söz konusu olacağından bu durum daimilik anlamında bir sorun gündeme getirmemekle birlikte ezelîlik anlamında soruna yol açacaktır. Çünkü ezelî olan her şey aynı zamanda sınırsız olmak durumundadır. Yani ne öncelik-sonralığa sahip olmak ne de zamanda bir devam süresine sahip olmak anlamlarına gelmektedir.<sup>305</sup> Buna göre, daimi olan her şeyin, özsel anlamda her zaman ne ise o

<sup>300</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 162.

<sup>301</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. V, s. 110.

<sup>302</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. V, ss. 108-109.

<sup>303</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 121.

<sup>304</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 158.

<sup>305</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 121. Burada daimilik ve ezelîlik arasındaki ayrıma değinmek gerekmektedir. Proclus'a göre, daimilik formların bir özelliğidir ve mutlak anlamda ezelî olanın bir imgesidir (*image of what is eternal absolutely*) ve âlemin paradigması olarak hizmet görmektedirler.

olarak varlığa gelme noktasında bir yanlışa düşmeyeceği yani her zaman ne ise o olarak varlığa gelmek zorunda olduğu gerçeğinden hareketle potansiyel olarak sınırsızlığından bahsedilebilmektedir. Öte yandan sınırlı olan bir şey her zaman aynı biçimde varlığa gelme noktasında başarısız olacak ve bundan dolayı onu varlığa getiren de daimi bir biçimde varlığa getirmede başarısızlığa uğramış olacaktır.<sup>306</sup> Çünkü sınırsızlık ve daimilik farklı şeylerdir. Daimi olan her şeyin bir bakıma sınırsızlığından bahsetmek mümkün olmakla birlikte sınırsız olan her şeyin daimiliğinden bahsetmek mümkün değildir. Bu anlamda sınırsızlık, daimilikten ve ezelîlikten önce gelmektedir.<sup>307</sup> Dolayısıyla ezelîlik sınırsızlıktan da sonra ise, bu durumda ya hiçbir şey ona benzemeyecek ya da her şeyin üzerinde bir âlem ona benzeyecektir. Âlemin yapıcısı Demiurge, yapıcıların en iyisi olarak tanımlanmakta, buna göre O'nun, her yaptığını kendisine benzetme isteğinden dolayı<sup>308</sup> Proclus tarafından üretimini ezelî paradigmaya göre bilfiil yaptığı vurgulanarak bizâtihi varlığıyla bir defada ve ezelî olarak varlık verdiği açıklanmaktadır.<sup>309</sup> Buna göre, bir bütün olarak âlem, her şeyin üzerinde olduğu için ezelî paradigmaya en çok benzeyen olarak başlangıç ve son anlamında bir sınıra sahip olmayacak yani her iki yönde de bir daimiliğe sahip olacaktır. Ezelî kombinasyon; başlangıç olmadığında sonun olmamasını, son olmadığında da başlangıcın olmamasını gerektireceğinden hâdis olmayan hiçbir şeyin fasit olmayacağı, fasit olmayacak hiçbir şeyin de hâdis olmadığı sonucunu beraberinde getirecektir.<sup>310</sup> Dolayısıyla âlemin, bu ezelî kombinasyona göre hâdis olmadığı ve fesada uğramayacağı sonucuna varan Proclus, âlemin her iki yönden sınırsız ve daimi olarak ezelî paradigmasına benzeyebileceğini belirtmektedir.<sup>311</sup>

---

<sup>306</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 79.

<sup>307</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 85.

<sup>308</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 162.

<sup>309</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. II, s. 105.

<sup>310</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 181.

<sup>311</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 123.

## 16. Argüman XVI:

### İstekler İkidən Ziyade Birdir

Demiurge'un iki isteğinin olup olamayacağını tartışan on altıncı argümana göre, O'nun isteklerinin iki olduğu düşünülmesi halinde, onlardan birinin düzensizliği reddetmesi gerekirken diğerinin düzenin her zaman muhafaza edilmesini gerektirdiğini belirtmektedir.<sup>312</sup> Ezeliliğin bir sûreti olmak, daimi bir biçimde istikrarı ve değişmemeyi beraberinde getirdiğinden ezelî varlıkların düzeninin muhafaza edilmesi için ilk ilkeleri tarafından kuşatılıp kendilerinde varlıklarını devam ettirmeleri gerekmektedir.<sup>313</sup> Bu bağlamda her iki isteğin durumu, geçici-kalıcı kavramları üzerinden sorgulanmakta ve ezelilik kavramının, iki isteğin de geçici olmamasını gerektirdiği belirtilmektedir.<sup>314</sup> Kendi varlığıyla üretimini gerçekleştiren Demiurge hareketsiz, her anlamda ezelî ve ezeliliğinde kararlı olduğu için O'nun ürettiği sonuç da belli bir zamanda değil her zaman olmak zorundadır.<sup>315</sup> Söz konusu isteklerden birinin ya da her ikisinin daimiliğinden bahsetmek mümkün değilse, mâlûlün ezeliliğinden de bahsetmek mümkün değildir. İsteklerin daimiliğinden bahsedilemeyen bir durumda, zamana dahil olmayan Demiurge'un isteklerine bir öncelik ve sonralık atfedilecektir. Fakat zaman O'ndan kaynaklanmaktadır ve O'ndan sonra gelmektedir. Buradan hareketle düzensizliğin hiçbir zaman olmadığı ve düzenin tüm zamanlarda olduğu söylenebilmektedir.<sup>316</sup> İlk düzen, bütün varlıkların gelişimine başladığı ve illetine göre önceden mevcut bulunduğu<sup>317</sup> Demiurge tarafından verilen bütünlüğün ilk formu olarak ruh ve akılla dizayn edilmiştir ve *Timaeus*'ta geçtiği şekliyle 'yaşayan bir canlı' olarak adlandırılmaktadır.<sup>318</sup> Proclus'a göre, âlemin düzensiz bir şekilde hareket ettiği

<sup>312</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 127.

<sup>313</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. V, s. 66.

<sup>314</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 127.

<sup>315</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 151.

<sup>316</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 127.

<sup>317</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. I, s. 395.

<sup>318</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, s. 19.

önvarsayılarak düzeni hemen kabul ettiğine vurgu yapılmaktadır.<sup>319</sup> Ancak iki istek de ezeli olduğu için her biri kendi nesnesi olan bir sonuç üretmekte biri düzensizliği ortadan kaldırırken diğeri düzeni muhafaza etmektedir.<sup>320</sup>

Bunun ardından evrene ikinci bir bütünlük verildiğine değinilir ki bu bütünlüğe göre, âlemdaki elementler düzenli bir şekilde bir araya getirilerek ruh döngüsünün birli, üçlü, dörtlü ve yedili şeklini meydana getirerek evrenin esas kurucu parçalarını teşkil etmektedirler.<sup>321</sup> Bu düzene göre, her bir parça kendine uygun bir bütünlük içerisinde konumunu alarak söz konusu element tanzimini oluşturmaktadır. Yani gök, göksel bir biçimde, hava, havaya ait bir biçimde yeryüzü karasal bir biçimde kendi bütünlüğüne ve sıralamasına sahiptir.<sup>322</sup> Bu düzene göre; Demiurge'un isteği bizâtihi varlığı vasıtasıyla ezeli ve bu isteğin ezeliğine göre düzenin bir başlangıcı ve sonunun olmaması gerekmektedir. Buna göre, düzensizlik, düzenden önce değildir. Düzenin oluşa gelişi ya da bozuluşu kabul edici olmadığı kabul edildiğinde aynı akıl yürütme, her zaman sahip olduğu ve olacağı düzenden dolayı âlem için de geçerli olacak ve onun da hâdis olmayıp fesada uğramayacağı sonucuna varılabilecektir.<sup>323</sup> Ek olarak, Akıl'ın (*Intellect*) ezeli bir bilişle bilmesi âlemin her zaman aynı düzen üzere kurulu olmasının nedenidir.<sup>324</sup> Bu anlamda, Demiurge'un yaratması (*create*) akletmesiyle aynı şeydir.<sup>325</sup>

Proclus, düzenin daimiliğinin söz konusu olduğu bir durumda Tanrı'ya iki istek atfetmenin anlamsız olduğunu söylemektedir. Buna göre, düzensizliğin olmamasını istemek düzenin olma isteğinden daha ilahî bir tutum olduğundan, bu istek Tanrı'da ezeli bir şekilde vardır ve bu şekilde O, bütün düzenin nedeni olmaktadır.<sup>326</sup> Bu düzen,

<sup>319</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. V, ss. 177-178.

<sup>320</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 127.

<sup>321</sup> Proclus bunların, âlemin âlem olarak esas kurucu unsurları olduğunu ve her bölümün parçanın kendisine en uygun şekilde bütünün içerisinde bir bütün olduğunu söylemektedir. Bizâtihi yaşayan canlı olarak âlem içerisine tüm bu bütünlükleri almaktadır.

<sup>322</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. V, ss. 177-178.

<sup>323</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 127.

<sup>324</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 159.

<sup>325</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 127.

<sup>326</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 129.

tanrıların kendilerinden sonra gelen bütün varlığı iyilikleriyle doldurmaları neticesinde meydana gelmektedir. Varlıkların bu iyiliğe yönelmesinden dolayı her şeyi kendilerine doğru hareket ettirerek hareket enerjisinin de illeti olmaktadır.<sup>327</sup> Bu iyiliğe göre kötülüğün, iyinin bir karşıtı olarak değil, varlıkların işleyişinden doğan ilişkisel anlamda bir durum olarak konumlandırılmasıyla isteklerin ikiden ziyade bir olması durumu açıklanmaya çalışılmaktadır. Çünkü kötülük yoksa kötülüğü ya da bu kötülük dolayısıyla düzensizliği istemeyecek bir istek de bulunmayacaktır.<sup>328</sup> Öte yandan O'nun isteğinin bir olduğu ve bütünün eşit bir şekilde oluş ve bozuluşu kabul edici olmadığı vurgulanmakla birlikte isteklerin iki olduğu düşünüldüğünde âlemin hâdis olmamasının fesada uğramaması isteğinden daha ilahî olduğunun üzerinde durulmaktadır. Düzenli olanın başlangıcının olmaması ve sonu gelmeyecek bir şekilde kontrol edilmesi de düzensizliği reddeden isteğe aittir.<sup>329</sup> Başka bir söylemle arzunun nesnesi bir olduğundan arzu da birdir.<sup>330</sup>

Tanrı kendini bildiği gibi âlemi de bilir ve bu anlamda kendinde olan yaratıcı güce, kognitif bir şekilde sahip olduğu söylenebilir.<sup>331</sup> Bu kognitifliğin bir ayrıma tâbi tutulamamasına rağmen isteği kendi içerisinde bir ayrıma tâbi tutarak tamamlanmamış kısmını tanrıya atfetmek çelişkili bir durum ortaya çıkarmaktadır.<sup>332</sup> Bu argümanda Proclus Tanrı'nın isteğini ikiye ayırmayarak Tanrı'nın basitliği anlamında tutarlı bir yol izlerken alemde hâkim olan daimi bir düzenin açıklamasını yapma noktasında da aynı tutarlılığını korur görünmektedir.

---

<sup>327</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. I, s. 77.

<sup>328</sup> Proclus, *On the Existence of Evils*, s. 59.

<sup>329</sup> Burada dördüncü ve on birinci argümanların çifte çıkarımı vardır.

<sup>330</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 129.

<sup>331</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. V, s. 50.

<sup>332</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 129.

## 17. Argüman XVII:

### Oluş-Bozuluş

Platon *Timaeus*'ta âlemin bir başlangıcının olup olmadığını sorarak Aristoteles'ten farklı bir biçimde bir başlangıca sahip olduğunu ve dolayısıyla görünen, algılanabilen somutlukta her şeyin yaratımın bir nesnesi ve oluşa gelenin konusu olduğunu belirtmektedir.<sup>333</sup> Ancak o, tüm âlemin zamanda bir başlangıca sahip olduğunu savunmasına rağmen onun fesada uğramayacağı görüşünü savunmaktadır. Sahip olduğumuz âlem güzel olduğundan dolayı onun Yapıcısı da güzel olmak zorundadır. Bu durum Yapıcısının ezelî bir modelle baktığının kanıtını oluşturması şeklinde açıklanmaktadır.<sup>334</sup> Platon'un bu tutumu Proclus'un ezelî kombinasyon açıklamasıyla ters düşmektedir. Öte yandan Aristoteles'e göre, gökyüzü tek, biricik, devinimi düzenli ve oluşmamıştır.<sup>335</sup> Ona göre oluşa uğramamak yok olmamanın da bir şartıdır. Zira oluşa gelen her şey yok da olmak zorundadır. Oluşan herhangi bir nesnenin bir zaman sonra varlığında daimi olmasının imkansız olması gibi oluşmayan bir nesnenin de bir zaman gelince yok olması olanaksızdır.<sup>336</sup>

Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için oluşan-oluşmayan kavramlarının daha açık hale getirilmesi gerekmektedir. Oluşan ve oluşmayan nesneleri kendi arasında üçe ayıran Aristoteles; (a) oluşma ve değişmeden bağımsız bir şekilde bitişme ile devinen bir nesnenin, (b) oluşması ya da oluşmuş olması olası olmayan ya da (c) oluşacak olmayan bir nesnenin oluşu olmadığını söylerken (a) bir zaman yokken yeniden varolan nesnenin, (b) oluşması olanaklı olan nesnenin ve (c) oluşu varolmayandan varolana doğru giden nesnenin oluşu olduğunu söylemektedir.<sup>337</sup> Buradan hareketle, ilk ilkesi oluşa konu olmayan hiçbir şey fesada uğrayıcı değildir. Buna karşın, bozuluşa uğrayan

<sup>333</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, ss. 16-17.

<sup>334</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, s. 17.

<sup>335</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 58.

<sup>336</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 46.

<sup>337</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, ss. 39-40.

her şeyin oluşa gelmesi zorunludur.<sup>338</sup> Bir nesne sonsuz bir zaman boyunca hangi olanağı taşıyorsa o, bulunduğu bu hal üzere kalmak zorundadır. Oluşmayan sonsuz bir zaman boyunca oluşmazken, oluşa gelen de her zaman oluşmak zorundadır. Aynı durum oluşmayan şey için de söz konusudur. Buna göre, bir nesne her zaman olma olanağı taşıyorsa onun aynı zamanda tüm zamanlarda olmama olanağı taşıması olanaksızdır. Değillemesinde de aynı durum geçerli olup, olmaması olası olanın, olmasının olası olduğu imkan dahilinde olan bir zaman yoktur.<sup>339</sup>

Oluş-bozuluş ilişkisi biri diğeri olmadan düşünülemediğinden dolayı üretilmemiş olan üretilmiş karşısında neyse fâsid olan da fâsid olmayan karşısında aynı şeydir denilebilir. Dolayısıyla oluş-bozuluş arasındaki ilişki neyse oluşa gelmeyen-bozuluşa uğramayan arasındaki ilişki de benzerdir. Oluşun bozuluştan daha iyi olduğunu varsaymak oluşa gelmeyen bozuluşa uğramayandan daha iyi olduğunu varsaymayı gerektirmektedir ki buna göre, düzenin bozuluşa uğramadan oluşa uğradığını düşünmek düzensizliğin düzenden daha iyi olduğunu varsaymayı gerektirmektedir. Böylece oluşa gelmeyen fakat bozuluşa uğrayan bir şeyden (yani düzensizlikten) oluşa gelen ancak bozuluşa uğramayan bir şey meydana geleceğinden – ki bu durumda Demiurge kötü bir şeyden iyi bir şey yapmış olacak, yani bu varsayıma göre düzen, düzensizlikten meydana gelmiş olacaktır— düzensizin, düzenden önce olduğu varsayılp bozulamayacağı düşünülecek dolayısıyla onun düzenden daha üstün bir konumda olduğu kabul edilmiş olacaktır. Ancak düzenin düzensizlikten olduğu varsayıldığında düzensizlik biçim değiştirerek bozuluşa uğramamaktadır. Zira düzensizlik oluşa uğrayan bir şeydir ve oluşa uğrayan bir şeyden oluşa uğramayan bir şeyin meydana geldiğini düşünmek çelişki meydana getirmektedir. Bununla birlikte, düzensizlik hâdis ise onun düzenden geldiğini düşünmek daha makul gibi görünmektedir. Düzensizliğin bozuluşa uğrayacağını düşünmek onun iyi bir şekilde bir

<sup>338</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 135.

<sup>339</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, ss. 42-43.

araya getirilmediği ya da iyi bir şekilde bir araya getirilen bir şeyin bozulduğu sonucunu ortaya çıkaracaktır ki bu her iki durumda da kötüdür.<sup>340</sup> Bu argümanla birlikte dördüncü, altıncı, sekizinci, dokuzuncu ve on dördüncü argümanlardan çıkarılacak ortak sonuç, düzenli olanın düzensizden sonra meydana gelmediği ve oluş ve bozuluşu kabul edici olmadığı şeklinde özetlenebilir. Varlığına sahip olmak için düzensizliğe ya da başka bir şeye ihtiyaç duymayan her şey gibi düzen de varlığında geçici bir başlangıca sahip değildir. Varlığı kendinden olan her şey, bir bütün olarak tamdır. Buna göre, varlığı kendinden olana varlığında bir köken atfedildiği takdirde o, tam bir bütün olamayacağından oluşa gelen bir şeyle aynı konumda olacaktır. Ancak bu daimi bir şekilde tam olanın tanımıyla uyuşmamaktadır.<sup>341</sup> Ek olarak varlığında basit olan bir şey bozulamaz olacaktır. Çünkü bir şey, hem aynı nedenden bozulabilir ve yine aynı nedenden bozulamaz olamazdır. Onun bozulabilir olduğunu düşünmek mürekkep olması gerektiği sonucunu da beraberinde getirecektir. Ancak basit bir varlığın dönüşü tekrar kendine olduğundan dolayı onun parçalarının birbirinde içkin olacağı ve kendi parçalarına muhtaç olacağı gibi abes bir durum ortaya çıkacaktır ki bu imkansızdır.<sup>342</sup>

## 18. Argüman XVIII:

### Tekbiçimlilik

Proclus'a göre, tek biçimlilik en yüksek öz olmakla birlikte çözülemezlik ve özün değişmezliğiyle aynı illetten kaynaklanmaktadır.<sup>343</sup> Buradan hareketle 'tek biçimli (*uniform*), değişmez (*unchanging*) ve kendisiyle özdeş olmak (*self-identical*)' nitelemeleri her şeyin daha ilahî olanına aitse söz konusu nitelemelerin Demiurge için de geçerli olduğu söylenebilir. Aksi takdirde ezeli bir biçimde illet veren bir varlık için bu nitelemelerin geçersiz sayılacağı bir durumda, bu nitelemeleri, ezeli olmayan başka

<sup>340</sup> On altıncı argüman ile bağlantılı çıkarım için bkz. Proclus, *The Eternity of the World*, s. 135.

<sup>341</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 47.

<sup>342</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 47.

<sup>343</sup> Proclus, *The Six Books of Proclus*, c. I, s. 85.

bir varlığa atfetmenin zorunluluğu gündeme gelecek, ve bu durum tutarsızlık meydana getirecektir. Çünkü söz konusu durum, ezelî olmayan bir varlığı, ezelî bir varlığın üzerinde konumlandırarak ve dolayısıyla varlığın ontolojik sıralamasında tutarsızlık doğuracaktır. Zira illetleyen iyiye, kendi paradigmasına göre O'nun karakteristiği hiçbir zaman değişmemelidir.<sup>344</sup> O'nun değiştiği ya da bozulduğu bir durum varsayıldığı takdirde birkaç ihtimal söz konusu olacaktır: İlk olarak Yapıcı'dan kaynaklı bir ihtimal vardır ki bu durumda ya O'nun bilgisi bir değişim içerisindedir ya da illetleme bir anda söz konusu değildir. İkinci olarak sahip olduğu form vasıtasıyla varlığa gelen bir şeyin varlığa gelme noktasında formdan kaynaklanan bir hata olmak zorundadır ki bu durum, varlığın en başında iyi bir şekilde bir araya getirilmediği sonucuna götürmektedir. Üçüncü ve son olarak maddesinden kaynaklı bir bozulmuş söz konusuysa, bu ya maddenin kendi içerisindeki bir uyumsuzluktan ya da dışarıdan gelen bir zorlamadan kaynaklanmaktadır. Proclus bu üç ihtimalin her birinin kendi içerisinde ikiye ayrılmasıyla toplamda altı şekilde bozuluşa uğrayabilecek olan âlemin, bu ihtimallerin mümkün olmadığını açıklayan Platon tarafından, bozuluşunun mümkün olmadığını açıklandığını söylemektedir. Ona göre, Yapıcı bütün yapıcılar arasında en iyisidir<sup>345</sup> ve O'nda bir zayıflık bulunması ve dolayısıyla âlemi iyi bir şekilde bir araya getirememesi mümkün değildir. Varlığı bir zamanda meydana getirmediğinden bilgisinde bir değişmeden bahsetmenin de mümkün görünmediği Demiurge, her şeye nüfuz eden yapısı, bütünlüğü ve tek biçimliliğiyle formu, hiçbir zaman dağılabilir bir yapı arz etmeyecek şekilde meydana getirmiştir.<sup>346</sup> Âlemde formdan ya da maddeden kaynaklı bir sorun yoktur; çünkü Demiurge, mümkün olduğu ölçüde âlemin kendisine benzemesini istemekte ve böylece her şey kusursuz olarak meydana gelmektedir.<sup>347</sup>

Proclus'a göre, Yapıcı'da bir değişimden bahsetmenin mümkün olmadığı bir

<sup>344</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 141.

<sup>345</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, s. 17.

<sup>346</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, ss. 107-108.

<sup>347</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, s. 18.

yerde, ‘yapmıyor olmaktan yapıyor olmaya’ ya da ‘yapıyor olmaktan yapmıyor olmaya’ anlamında bir değişimden bahsetmek de mümkün görünmemektedir. Demiurge her zaman nasılsa o şekilde kalmak zorundadır. O’nun için bir halden başka bir hale her geçiş değişim anlamına geleceğinden, ya her zaman yapıyor olmak ya da hiçbir zaman yapmıyor olmak durumundadır.<sup>348</sup> Bu durum güneşin sürekli aydınlatmasıyla karşılaştırılabilir. Güneşin her zaman aydınlatması gibi Demiurge da her zaman evreni bir arada tutmaktadır.<sup>349</sup> Dolayısıyla evren, Demiurge’un onu bir arada tutmak amacıyla kendine evirmesini taklit ettiği sürece kusursuzdur denilebilir. Ayrıca Proclus, Platon’a atıfta bulunarak, ‘yaşayan bir canlı’ olarak âlemin kusursuzluğunun, Demiurge’un gücüne devamlı bir katılım gerçekleştirmesinden kaynaklandığını söylemektedir. Böylece âlem ‘yaşayan canlı’ olması anlamında herhangi bir hastalıktan ya da yaş alma durumundan tamamen uzaktır.<sup>350</sup> Her zaman aynı şeyi düşündüğünden dolayı daima aynı şeye yönelen Akıl’ın (*Intellect*) hareketini taklit eden âlem, bu güce katılmayı daimi bir şekilde, tek biçimli bir devinim yapmakla gerçekleştirmekte ve bu şekilde hiçbir zaman bu harekette bir hata meydana getirmemektedir.<sup>351</sup> Demiurge tarafından her zaman etkilenen (*being acted upon*) âlem bir başlangıca ya da sona sahip olmayacağından ne düzen öncesi bir düzensizliği kabul edecek ne de düzen sonrası bir düzensizliğe sahip olacaktır. Çünkü başlangıcı olmayan bir şey, hiçbir zaman düzenlenmeyecek ve bu düzenin bir son bulmamasıyla düzen sonrası bir düzensizlik de meydana gelmeyecektir. Her şeyin iyi olması ve hiçbir şeyin kötü olmaması kararını vermiş olan<sup>352</sup> Demiurge’un etkilemesi sonucu onun her zaman düzenlenmesi zorunludur.<sup>353</sup>

Demiurge’un her zaman tek biçimli bir şekilde etki etmesinin nedenlerinden biri

---

<sup>348</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 141.

<sup>349</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 109.

<sup>350</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 124.

<sup>351</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 160.

<sup>352</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 117.

<sup>353</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 141.

de kendisiyle özdeşliğıdir. Bu anlamda onun yaratmasının akletmesiyle ya da akletmesinin yaratmasıyla aynı anlama geldiğı söylenebilir. O'nun akletmesiyle, düşüncesine konu olan nesne aynı şeyse, O, yaratmasını varlığı aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Yani bir varlığın aktüel hale gelebilmesi için O'nun akletmesi gerekmektedir.<sup>354</sup> Öte yandan onun başlangıçsız ve sonsuz olan mevcudiyetinde de herhangi bir bozuluş gerçekleşmeyecektir.<sup>355</sup>

Netice olarak, tekbiçimlilik, daimilik ve tamamlanmışlık âlemin, tamamıyla kusursuz, tek biçimli ve ezeli paradigmasından çıkarılmakta,<sup>356</sup> ve böylece ezellik âleme basit bir şekilde atfedilmektedir. Ancak bu atfetme bizâtihi kendisi şeklinde değil onun ışığının âlem tarafından basit bir şekilde alınması yoluyla.<sup>357</sup>

---

<sup>354</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 153.

<sup>355</sup> Proclus, *The Eternity of the World*, s. 141. Oluş-bozuluş ilişkisi için bkz. Proclus, Argüman XVII.

<sup>356</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 113.

<sup>357</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. V, s. 64.

## II. BÖLÜM

### İBN SÎNÂ'DA ÂLEMİN EZELİLİĞİ

Birinci bölümde tartışıldığı üzere Proclus, Aristoteles'in İlk Muharrik argümanının varlığın açıklanması noktasında yetersiz bulmuş ve âlemin sadece mevcut olan hareket, değişim ve oluşum çerçevesinde değil, varlığın ortaya çıkması açısından da bir açıklamaya ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Bu çerçevede, İlk Muharrik ile beraber hareket ve varlık üzerinden üç ayaklı bir sudûr teorisi ortaya koyarak, bu teori üzerinden sadece varlığın nihai kaynağını değil, âlemin ezeliliğini de temellendirmeye çalışmıştır.

Bu itibarla ikinci bölümde, İbn Sînâ'nın varlığın ve âlemin ezeliliği yönündeki argümanlarının Proclus'un argümanları ile ilişkisi incelenecektir. İlk olarak İbn Sînâ'da Vâcibu'l-Vucûd basitlik açısından ele alınacak, ve bu noktada O'nun basitliği ile ezelî varlık vermesi Proclus'un üçüncü argümanı ile karşılaştırılacaktır. İkinci olarak, İbn Sînâ'da Vâcibu'l-Vucûd'un cömertliği ve yaratma ilişkisi, Proclus'un aynı doğrultudaki birinci argümanı ile mukayese edilecektir. Diğer başlıklar bizzat bir argüman karşılaştırması olarak değil, argüman öncüllerinin İbn Sînâ'da kendilerine yer buldukları sıralamaya göre ele alınacaktır.

#### 2. 1. Vâcibu'l-Vucûd ve Değişmezlik

İbn Sînâ'nın neo-Platonist yapıdan mülhem kendi yorumunu katarak inşa ettiği hiyerarşik yapılanmanın başlangıç noktası hiç şüphesiz, sistemine uygun bir biçimde *el-Evvel*<sup>358</sup> olarak isimlendirdiği Vâcibu'l-Vucûd'dur (Zorunlu Varlık).<sup>359</sup> O, bütünün

<sup>358</sup> İ. Kutluer, İbn Sînâ'nın Vâcibu'l-Vucûd için kullandığı kavramın en fazla *El-Evvel* olduğunu söylemektedir. Bu kullanımın onun ontolojik sistemine teolojik bir boyut kazandırdığı görüşündedir. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 99.

<sup>359</sup> *Vâcibu'l-Vucûd bizâtihi* kavramı için Wisnovsky, Tanrı ve ayırık akıllar arasında ayırıcı bir işlev gören *yetkin* ve *yetkinlik* kavramlarının işlevsiz hâle gelmesiyle, İbn Sînâ'nın gerekli ayrımı tesis etmek için bu kavramı kullandığından bahsetmektedir. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer

(*kull*) ilkesi olarak gördüğü Vâcibu'l-Vucûd kavramına, ileride Zorunlu-Mümkün başlığı altında daha ayrıntılı izah edileceği üzere farklı bir yorum getirmekte ve kendisinden meydana gelen varlığın da zorunlu olduğunu belirtmektedir. Buna göre o İlahiyat bölümünde şöyle demektedir:

Mümkün varlık, zorunlu olarak, kendisini var edecek başka bir şeye muhtaçtır.

Varlığı mümkün her şey, zatı dikkate alındığında, her zaman varlığı mümkün olandır.

Fakat bazen ona başkası nedeniyle varlığın zorunluluğu ilişir. Bu durum ona ya sürekli ilişir veya varlığının zorunluluğunun başkası nedeniyle olması sürekli değil, aksine belirli bir vakittir.<sup>360</sup>

Öyle görülüyor ki bu şekilde İbn Sînâ Tanrı'ya bilkuvvelik anlamında hiçbir şey atfetmeyerek tüm yönleriyle zorunlu olarak görmekte ve O'nu herhangi bir değişimden (başkalaşma, *tağayyur*) de uzak tutmaktadır. Bu anlamda Proclus'un tekbiçimli (*uniform*) ve değişmez (*unchanging*) olan tanrısına yakın durduğu söylenebilen İbn Sînâ Tanrı'da bilkuvvelik anlamında hiçbir şey kabul etmeyerek, O'nun zatında sonradan meydana gelen bir hal bulunması halinde zatın bir değişime konu olacağını; ancak tüm yönlerden Vâcibu'l-Vucûd'un herhangi bir değişimi kabul etmeyeceğini belirterek<sup>361</sup> değişime konu olmayan bir Tanrı etrafında kurguladığı sisteminin tutarlılığını korur görünmektedir.

İbn Sînâ'da Vâcibu'l-Vucûd'un değişmezliği meselesini daha anlaşılır kılmak için nedensellik fikrinin anlaşılması gerekmektedir. İbn Sînâ, değişime konu olan bir şeyin ancak bir sebep tarafından bu hali tecrübe edebileceğini belirtmektedir. Ancak

---

(İstanbul: Klasik, 2010), s. 251. Ek olarak, söz konusu kavramın *yetkinlik* ve *iyilik* kavramları için de ortak bir anlam sunduğundan bahseden İ. Kutluer, *yetkinlik* ve *iyiliğin* aynı ontolojik değeri taşımasından hareketle varlığın gayesinin bu kavramlar tarafından belirlenmiş olduğuna vurgu yapmaktadır. Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 147.

<sup>360</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât min Kitâbi'ş-Şifâ*, tah. Hasan Zâde el-Âmulî (Kum: Merkezu İntişârâtı Defteri Tebliğâtı İslâmî, 1376/1418), s. 60.

<sup>361</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 405-406. İbn Sînâ'nın hareket vermekten ziyade varlık veren bir tanrı anlayışına sahip olması neo-Platonist şarihlerle paralellik arzetmesine rağmen Üçer'e göre İbn Sînâ, varlık veren Tanrı düşüncesine giderken onlardan ayrılmaktadır. Bu noktada varlık veren Tanrı düşüncesine *varlığın zorunluluğu* fikrinden yola çıkarak ulaştığı için onlardan ayrılmaktadır. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul, Klasik, 2017), s. 293.

Vâcibu'l-Vucûd'u bir sebebe bağlı kılmaktan uzak tutan İbn Sînâ, O'nun varlığının, bir sebebe ihtiyaç duyan mürekkep bir varlık olmaktan ziyade, basitliğine<sup>362</sup> vurgu yaparak varlığında harici sebebi bulunmayan, oluşa konu olmayan değişimi de kabul etmeyeceğini belirtmektedir.<sup>363</sup> Zira ona göre, Vâcibu'l-Vucûd çokluğun konusu değildir.<sup>364</sup> O'nun varlığı iki ya da daha fazla şeyin bir araya gelmesi sonucunda meydana gelseydi, Vâcibu'l-Vucûd'un kaim kılıcıları olacak, ve söz konusu mukavvim güçler O'ndan önce meydana gelmiş olacaktı. Bu çerçevede İbn Sînâ Tanrı'nın bir mahiyetinin olamayacağını da ileri sürmüştür. Ancak İbn Sînâ ısrarla Vâcibu'l-Vucûd'un varlığa gelişi için hiçbir sebebin bulunmadığını vurgulayarak O'nun varlığa gelmesi bakımından bizâtihi bir (*vahid*) olduğu üzerinde durmaktadır.<sup>365</sup>

Bilkuvve anlamda hiçbir şeyi bulundurmayan Vâcibu'l-Vucûd, yetkinleşmek için hiçbir şeyi beklemediğinden dolayı, O'nun varlığı İbn Sînâ tarafından tamam üstü<sup>366</sup> (*fevka't-temâm*) olarak nitelendirilmekte; buna göre nicelik, nitelik, mahiyet anlamından O'na bir şeyin atfedilemeyeceği belirtilirken mekan, zaman ve hareketten de münezzeh olduğu vurgusu yapılmaktadır. Varlık anlamı dışında diğer varlıklardan

<sup>362</sup> Tanrı'nın İbn Sînâ tarafından basit görülmesi yani O'nun mahiyet ve varlığının bir görülmesi Janssens tarafından Proclus'a yakın bir konum olarak görülmektedir. Ek olarak İbn Sînâ tarafından kullanılan illet kavramından hareketle Janssens onun, Arapça-Proclus kaynakları kavradığına dair herhangi bir şüphe bulunmadığını belirtmektedir. Öte yandan onun neo-Platonizmden ayrıldığı esas noktanın Tanrı'yı *İlletlerin İleti* şeklinde tanımlama olduğunu belirten Janssens, onun bu yolu tercih ederek Tanrı'nın aşkınlık-içkinlik meselesine de bir çözüm getirdiği kanaatindedir ve transendant-içkin uzlaşımıyla o, neo-Platonizmden ziyade İslâm'a daha yakın bir duruş sergilemektedir. Jules Janssens, "Ibn Sînâ's Ideas of Ultimate Realities", ss. 263, 265-266. Bu noktada Morewedge, İslâm ile neo-Platonizm arasında belirli farklar görerek Plotinus'un kognitif olmayan Bir'i ile İslâm'ın zâti tanrısını birbirinden ayırmaktadır. Bu anlamda İbn Sînâ'nın sisteminin neo-Platonizmden çıkarılamayacağından bahseden Morewedge, bunu Vâcibu'l-Vucûd'un neo-Platonist sistemin mantığına uymamasına bağlamaktadır. Perviz Morewedge, "The Neoplatonic Structure of Some Islamic Mystical Doctrines", Perviz Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought* (New York: State University of New York Press, 1992), ss. 56-59.

<sup>363</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), ss. 214, 230; İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 402. Ek olarak Vâcibu'l-Vucûd'un bilgisinin şimdi ya da sonra şeklinde sınıflandırılmayacağından bahseden İbn Sînâ, O'nun bilgisinin tümel bir tarzda olduğunu belirterek tikel şeylerin zamana dayalı bilgisiyle bir değişim göstermediğini açıklamaya çalışmaktadır. Çünkü O'nun fiilinin bilgisinin bir sonucu olması dolayısıyla bilginin zanni ya da tahayyüli olmamasından hareketle iradesinin değişmezliği üzerinde durulmaktadır. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, ss. 250-254. Janssens O'nun bilmesi ve yaratmasının tek bir eylem olduğu yönündeki görüşten bir iradeye sahip olmadığı kanısına varmaktadır. Janssens, "Ibn Sînâ's Ideas of Ultimate Realities", s. 266.

<sup>364</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 226.

<sup>365</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, tah. Mucteba ez-Zâri'î (Kum: Muessesetu Bustâni Kitâb, 1392/1434), ss. 270-272.

<sup>366</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 194-195.

her yönüyle ayrılan Tanrı'dan yalnızca olumsuzlama yoluyla bahsedebileceğini vurgulayan İbn Sînâ<sup>367</sup> bu anlamda, Proclus'un *Teolojinin Unsurları*'nda belirttiği, kendisine birlik dahi atfedilemeyen Bir'i<sup>368</sup> ile uyum sağlar gözükmektedir. *Tamam üstü* durumunu biraz daha açmak gerekirse, *tamam* durumunu Ayrık Akıllar için kullanan İbn Sînâ, onların bilfiil hale gebilmek için bilkuvvelik hali geçirmemesinden dolayı *tamam* mertebesinde olduğunu söylemektedir. Fakat Tanrı zâtı gereği *tamam-üstüdür* ve bu özelliğinden dolayı kendi varlığından taşarak başka varlıklara varlık vermektedir.<sup>369</sup>

İkinci olarak Vâcibu'l-Vucûd'un akletmesinin O'nda herhangi bir çokluğa yol açmadığının açıklanması için öncelikle akletme ve akledilme durumlarının birlikteliğinden herhangi bir çokluğun meydana gelmediği üzerinde durulmalıdır. İbn Sînâ, O'nun zâtı gereği akletmesinin herhangi bir çokluk meydana getirmediğini İlahiyat kısmında şöyle belirtmektedir: “Zorunlu Varlık'ın akleden ve akledilen olması, onda herhangi bir çokluğu kesinlikle zorunlu kılmamaktadır.”<sup>370</sup> Çünkü o her şeyin ilkesidir ve ilkesi olduğu durumu zâtı gereği akletmektedir. Vâcibu'l-Vucûd'un oluş ve bozuluşa tâbi varlıkların (*mevcûdât*) ilkesi olması durumuna gelince; İbn Sînâ, Vâcibu'l-Vucûd'un oluş ve bozuluşa tâbi varlıkların öncelikli olarak türlerinin dolaylı olarak da zâtlarının ilkesi olduğunu söyleyerek O'nun bilgisinin, mevcûdâtın değişimiyle değişmeyeceğini belirtmektedir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre bu varlıkların soyut akledilirlerinin bilinmesi, onların değişimleri yönünden bilinmeleriyle aynı anlama gelmemektedir. Varlıkların maddeyle alakalı olarak bilinmeleri durumu akledilir olmaları yönünden değil, duyulur ya da tahayyül edilir olmaları yönünden bir

---

<sup>367</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 401. Burada belirtmek gerekir ki, nicelik, nitelik ya da benzer anlamlarda herhangi bir şeyin konusu olamayan bir varlığın, zıddının olduğu da aynı şekilde düşünülemez. Kutluer'e göre, O'nun niteliklerinde zıtlık anlamında bir dönüşüm söz konusu olduğu takdirde O'nun bilkuvve olarak bir şeyi içerdiği ve dolayısıyla dönüşümü kabul edebileceği sonucuna varılacaktır ki bu muhaldir. Öte yandan, modern tasavvurlar açısından O'nun enerji kayıma, varlık vermesi dolayısıyla yetkin kılmasıyla işlevini kaybederek en nihayetinde bitecek bir güce sahip kozmik bir güç olarak anlaşılmasının da imkansızlığı vurgusu bu noktada önemlidir. Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, ss. 140-143.

<sup>368</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, s. 5.

<sup>369</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 169.

<sup>370</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 384.

bilinmedir.<sup>371</sup> Bu anlamda İbn Sînâ oluş-bozuluşa tâbi varlıkların bilgisinin Tanrı'nın bilgisinde bir değişim meydana getirmediğini açıklamak için Tanrı'da bu bilginin duyulur olmaları yönünden değil akledilir olmaları yönünden mevcut olduğunu belirtmektedir. İbn Sînâ'ya göre, bizâtihi Akıl, Âkil ve Mâ'kûl olan Vâcibu'l-Vucûd, tektir fakat bu teklik kendi içerisinde birden fazla anlama gelebilmektedir.<sup>372</sup> Bu şekilde O'nun zatına dahil olmayıp O'nda çokluk meydana getirmeyen birçok sıfattan bahseden İbn Sînâ, bunların aklî mana ile olan bağlar olduğunu belirterek Bir ve Ezelî sıfatlarını da aynı kategoride değerlendirmektedir.<sup>373</sup>

En nihayetinde tüm sıfatları bilme sıfatında birleştiren İbn Sînâ, Vâcibu'l-Vucûd'un her şeyin etkin nedeni olmasının imkansızlığından dolayı<sup>374</sup> O'nun bilgiden başka bir sıfatının olmadığı vurgusu yapmaktadır. Bu şekilde, Vâcibu'l-Vucûd'u her şeyi olduğu gibi ve nedenleriyle bilen olarak görmek<sup>375</sup> ve illet-malûl birlikteliği ve sürekliliğinden hareketle<sup>376</sup> O'nun devamlı bilmesinin bir neticesi olarak devamlı bilineninin olması gerektiğinin altını çizmektedir.

Proclus'un Bir'i (*The One*) ile İbn Sînâ'nın Vâcibu'l Vucûd'u arasındaki farktan söz etmek gerekirse, Tanrı'nın mantıkça tanımının mümkün olmadığını Proclus'ta bulmakla beraber<sup>377</sup> aynı durum İbn Sînâ'da olumsuzlayıcı (*selbî*) tavrın ön plana çıkması<sup>378</sup> şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Ancak burada İbn Sînâ'nın Proclus'tan farklı olarak O'na *el-Evvel*, *ezelî*, *zorunlu*, *akıl-âkil-mâ'kûl* gibi sıfatlar yüklemektedir. Buna

<sup>371</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 384.

<sup>372</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 382. Süretlerin Vâcibu'l-Vucûd'un zâtından sonra olmasından dolayı Atay O'nun varlığının cüzünü teşkil edemeyeceklerinden bahsetmektedir. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), s. 81.

<sup>373</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 236.

<sup>374</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 258.

<sup>375</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 262.

<sup>376</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 402.

<sup>377</sup> Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 68. Proclus'un Bir'inin bilinemezliği hakkında ayrıntılı açıklama için bkz. *The Six Books of Proclus*, Book II ve IV. bölümler. Bir'in tarifinin olmaması Plotinus'ta da vardır. Plotinus' göre, Bir bir şey değildir. O'nun hakkında ne söylenirse söylensin 'bir şey' olacağından dolayı Tanrı hakkında hiçbir şey söylenemez. Buna göre Bir'e düşünme dahi atfetmek gereksizdir. Çünkü düşünmek prensibi olunan hâli düşündürmek ve tamamıyla basit ve kendisine yeter bir şey düşünme dahil hiçbir şeye ihtiyaç duymamaktadır. Plotinus, *The Enneads*, ss. 569-570.

<sup>378</sup> Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 94.

göre, Morwedge de İbn Sînâ tarafından kullanılan bu kavramların Proclus ile İbn Sînâ arasındaki en temel ayrımı meydana getirdiğini düşünmektedir. Bu noktada, *oluştan* (*being*) *varlığa* (*existence*) gidişi en temel ayrım olarak gören Morewedge, İbn Sînâ'nın nihai varlık konseptinin 'varlık olmak bakımından varlık' olduğunu düşünürken Proclus çizgisinin biraz daha farklı olarak Bir'in her şeyin üzerinde konumlanmasıyla meydana geldiğini belirtmektedir.<sup>379</sup>

## 2. 2. Cömertlik (*Cûd*)

Âlemin ezeliliğine dair İbn Sînâ'nın düşüncesi, Tanrı-evren ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkan görüşlerinden elde edilebilir. Bu bağlamda merkezi bir kavram olarak Vacibû'l-Vucûd'dan sonra varlıkların ve oluşun izahından karşımıza çıkan ikinci bir kavram ise 'cömertlik'tir (*cûd*).<sup>380</sup> Cömertlik, İbn Sînâ'ya göre, "hiçbir şekilde karşılığı olmaksızın başkasına yarar sağlamak, özünde veya hallerinde yetkinlik" şeklinde tanımlanmaktadır. Öte yandan, bu yetkinlik verme durumunun bir gaye ya da yarar sağlama anlamında gerçekleşmesi halinde bu hal cömertlik olarak açıklanamamaktadır.<sup>381</sup> Buna göre eğer herhangi bir ilâhî gaye mevcutsa bu yalnızca cömertliğin kendisi olabilir ve bu şekilde cömertlik, her mümkün varlığa iyilikten başka bir şey olmayan kendi varlığını verme durumudur.<sup>382</sup>

Varlık verme, bir şeyin varlığının Zorunlu İlke'si tarafından, doğrudan varlığı aracılığıyla ya da vasıtalarla olmak üzere iki şekilde gerçekleşmektedir. Bu şekilde İbn Sînâ'ya göre bir şey, varlığın Zorunlu İlke'sinden yani *el-Evvel*'den başlayarak diğerine bir tür izafet/nispetle varlık kazanarak illet-malûl sistemini oluşturmaktadır.<sup>383</sup>

<sup>379</sup> Morewedge, "The Neoplatonic Structure of Some Islamic Mystical Doctrines", s. 60.

<sup>380</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 294.

<sup>381</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 303; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ss. 296-297; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 264. Cömertlik, bedel ve ödül üzerine kurulu bir şey olmayıp karşılıklı bir durum şeklinde düşünülemez. Cömertlik ortada bir amaç olmaksızın yalnızca iyilikten ibarettir.

<sup>382</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 294; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 297.

<sup>383</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 366.

Bizâtihi varlığıyla varlık vermesi durumunda, *el-Evvel*'in varlığının İbn Sînâ'ya göre tam olması gerekmektedir. Bu tamlık, yetkinlik (*entelekheia*) olarak ifade edilmekte ve bu yetkinlik noktasında hiçbir noksanlık bulundurmeyen varlık ancak başkasına varlık vererek mükemmeldir.<sup>384</sup> Böylece her varlık *el-Evvel*'den çıkarak O'na ait olmakta ve O'ndan taşmaktadır. Bu taşmaya göre iyilik bağlamında Vâcibu'l-Vucûd'u açıklayan İbn Sînâ, her şeyin bu iyiliğe yönelmek istemesiyle var olmak istemesinin bir neticesi olarak varlığın iyilik, yokluğun da kötülük olarak değerlendirilebileceğini söylemektedir. Bu bağlamda iyiliği arzulamanın varlığı arzulamakla aynı anlama geldiğini ve bir şeyin iyiliği arzulamasıyla varlık kazandığını belirtmektedir.<sup>385</sup> Birinci bölümün ilk argümanında tartışıldığı üzere, Proclus'un Demiurge bağlamında kullandığı Mutlak İyi kavramıyla İbn Sînâ'nın *Hayru'l Mahd* kavramı tam bir uyum içerisindedir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre yokluğu muhtemel olan bir şey kötülük ve eksiklikten tamamen uzak değildir. Dolayısıyla özü gereği Zorunlu Varlık mutlak anlamda iyidir.<sup>386</sup>

Proclus'un, X. Argümanda tartışıldığı üzere, bir şeyi arzulayanın, ona doğru bir yöneliş gerçekleştirerek arzuladığı şeyin yanında ikincil bir duruma düşmesinden dolayı

<sup>384</sup> İbn Sînâ, Vâcibu'l-Vucûd için kimi zaman tamam kavramını kullanırken kimi zaman bu tamamlığın tamamlığın da ötesinde tamam üstü bir şey olması gerektiğini açıklamaktadır. İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 194. Bu nedenle kavramların bazı yerlerde birbirlerinin yerine kullanılabildiği söylenebilir.

<sup>385</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 380. Jules janssens, İbn Sînâ'nın Proclus'un araçlar sisteminden mülhem bir şekilde neo-Platoncu dikey nedensellik ilkesine bağlı kalmak istediğini belirtmektedir. Jules Janssens, "Creation and Emanation in Ibn Sînâ", Jules Janssens (ed.), *Ibn Sînâ and his Influence on the Arabic and Latin World* (Padstow: Ashgate, 2006), s. 467. Ayrıca Üçer'e göre, İbn Sînâ'nın Vâcibu'l-Vucûd'u tam olmasının yanı sıra yetkinlik üstü şeklinde nitelemesinin nedeni, tıpkı O'nun gibi feyzedici özelliğe sahip ayrık akıllardan ayırma nedeniyledir. Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, s. 332. Wisnovsky, *fevka't-temâm* (yetkinlik üstü) ifadesinin aynı anlamda *Usûlücyâ*'nın 10. Mimar'ında da bulunduğunu, kimi zaman da *kemâl* kavramıyla bunun ifade edildiğini belirtmektedir. Ek olarak Wisnovsky, Proclus'tan İbn Sînâ'ya kadar olan neo-Platonist filozoflar tarafından ay-üstü akılların yetkinliklerinin tartışılıp şematize edilmesine rağmen hiçbirinin Tanrı ile söz konusu yetkin akıllar arasında belirgin bir ayrıma gitmemesinden dolayı İbn Sînâ'nın böyle bir ayrıma ihtiyaç duyduğundan bahsetmektedir. Buna göre, Tanrı'nın âlemi aşkın mı içkin mi olduğu sorusuna aşkınlık savunusuyla hiçbir şeye muhtaç olmayan bir tanrı anlayışıyla cevap veren İbn Sînâ'ya göre, Tanrı âlemlerle bağı koparmamaktadır. Dolayısıyla onun, Tanrı'yı yetkin (*tam*) ve yetkinlik üstü (*fevka't-tam*) tanımlamaları bu iki durumu dengelemeye çalışmanın bir ürünüdür. Neo-Platonist düşüncelerin İbn Sînâ gibi düşünürlere farklı şekillerde etki ettiğini belirten Wisnovsky, bu düşüncenin *Aristoteles'in Teolojisi*, Procluscu *Liber de Causis* ve sözde İskender metinleri üzerinden geldiğini yetkinlik üstü ifadesinin kullanımının doğrudan Arapça Plotinus ve Proclus'tan geldiğini belirtmektedir. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizikî*, ss. 154-249.

<sup>386</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 381, 422.

Bir'in hiçbir şeyi arzulamayarak her varlık tarafından nihai olarak arzulanan şey olması gerektiği hususunun İbn Sînâ'da Vâcibu'l-Vucûd'un bir amacının olmaması durumuyla benzerlik gösterir. Buna göre İbn Sînâ da arzulanan şeyi seçim üzerinden açıklayarak "seçenin nezdinde daha gerekli ya da uygun olan şey" olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ, yüce olanın isteğinin ya da iradesinin arzu olarak adlandırılabilir olan aşağı bir durumu istemesinin mümkün olmadığını belirtmekte ve O'nun fiilinin en güzel olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda İbn Sînâ tarafından Tanrı, bir şeyin arzulanasından dolayı meydana gelen hareketli bir halden daha üstün bir durumda açıklanmakta ve söz konusu hâl gereğince tümel nizam, Tanrı'nın ezeli ilminde bir düzen içerisinde bulunarak belirli bir hiyerarşide O'ndan taşmaktadır ki İbn Sînâ bunu *inayet* olarak adlandırmaktadır.<sup>387</sup>

Bu taşma düzenini biraz daha detaylandırmak gerekirse; *el-Evvel*'in zâtını aklederek<sup>388</sup> aklî bir cevheri benzersiz bir biçimde yaratması (*ibdā'*) ile başka bir aklî cevher ve cirim meydana gelmektedir. Bu şekilde göksel cirmi gerektirmeyen aklî bir cevherde son buluncaya kadar aklî cevherler var olmaya devam etmekte ve bu süreç mahsûsât âleminin heyûlâsını meydana getiren son akılda son bulmaktadır.<sup>389</sup> Burada son akıl olarak adlandırılan ve unsuri âlemin heyûlâsını temin edici olarak işlev gören Faal Akıl'ın, Proclus'un *Demiurge*'una denk geldiği söylenebilir. İbn Sînâ'nın farklı adlandırmasına rağmen son akla Proclus'un *Demiurge*'unun işlevini yüklediği söylenebilirken, Proclus'un Bir'i (*The One*) ile İbn Sînâ'nın *el-Evvel*'i arasında bir hayli

<sup>387</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ss. 297-298.

<sup>388</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 389. Bu anlamda İbn Sînâ'nın tevarüs ettiği geleneği aynı şekilde aktarmayarak ona kendi bulunduğu düşünce dünyasına göre yeni eklemeler yapmasının, neo-Platonist fikirleri yeniden yorumladığı anlamına geldiği söylenebilir.

<sup>389</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 317. J. Janssens, Aristoteles ve İbn Sînâ arasında bir ayrıma giderek Aristoteles'te Tanrı'nın her şeyin nihai illeti olduğunu belirtirken İbn Sînâ'nın ondan farklı olarak ilk aşamada Tanrı'yı Yetkin İllet olarak açıklamasının nedeni, Tanrı'nın yaratımın bütününe nüfuz etmesinden kaynaklandığını düşünmesidir. Bu anlamda onun bu tasavvurunun Proclus'un dikey nedenselliğiyle bağdaştırılabileceğini açıklayan Janssens, Tanrı'nın İslâm mistisizminde her şeyin nihai illeti olmasından hareketle, katkı illeti diyebileceğimiz ikincil nedenlerin yatay nedensellikleri vasıtasıyla Tanrı'yı bu sisteme dahil eden İbn Sînâ'nın, Aristoteles'in nihai illetinden bu yönüyle ayrıldığını düşünmektedir. Ek olarak Janssens İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın hiçten yarattığını belirterek O'nunla yarattıkları arasında yalnızca mantıksal bir bağ kurmaktan ziyade 'aşkın bir varlık analojisi' kurduğundan bahsetmektedir. Janssens, "Creation and Emanation in Ibn Sînâ", s. 476.

fark olduğu ifade edilebilir. Buna Proclus'un Zât Tanrı anlayışı örnek gösterilebilir. Onun Bir'i için bir ilkelik durumundan bahsedilebilir görünürken Demiurge için aynı durum geçerli değildir. Buna göre Proclus kognitif zât tanrı anlayışı çerçevesinde bir Zanaatkâr Yapıcı olma durumunu Demirge'a yüklerken bu durum İbn Sînâ'da her zaman Vâcibu'l-Vucûd olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Sînâ, *Şifa'nın İlâhiyât* bölümünde, Tanrı'nın zâtını akletmesinin mevcutlardaki iyilik nizamını bilmesini de gerektireceğini söylerken bu bilmenin mevcutların sûretinin O'na tâbi olmasıyla aynı anlama geldiğinin altını çizmektedir. Bu akletmeye göre Tanrı, bu iyilik düzenini ve bu düzenin, kendisini akletmesinden kaynaklandığını bilmesinden dolayı 'kendi zâtına aşık' olarak nitelendirilmektedir. Ve bu şekilde Tanrı'ya kendi zâtına aşık<sup>390</sup> nitelemesini atfeden İbn Sînâ, mevcudâtı da O'nun aşığı olarak konumlandırmaktadır. Bu konumlandırma gereğince o, Tanrı'yı, bu varlık sıra düzeninin en başında bulunmasından dolayı, herhangi bir amaca yönelmesi durumundan da uzak tutmaktadır.<sup>391</sup> Herhangi bir amaca yönelmeden mevcudâtın ilkesi olanın herhangi bir ilkesinin olması düşünülemeyeceğinden O'nun 'kendisinden, kendisinde, kendisiyle veya kendisi için'<sup>392</sup> bir nedeninin de düşünülemeyeceğini belirten İbn Sînâ, *bütünün* ondan bir şeyin arzulanmasından dolayı meydana gelmesinin imkansızlığını açıklamaya çalışmaktadır. Çünkü amaç-çokluk ilişkisi bağlamında arzulan bir şeyin mevcudiyeti, arzu duyulan şeyi de beraberinde zorunlu olarak getirmesinden dolayı, *el-Evvel*'in varlık sıralamasının nihai ilkesi olması haliyle tutarsızlık meydana getirmektedir.<sup>393</sup> Ek olarak cömertlik tanımında da belirtildiği gibi Vâcibu'l-Vucûd, hiçbir yarar sağlama anlamı olmaksızın karşılıksız varlık vermekte olduğundan bir şeye arzu duyma hali, bu tanımla da uyumlu görünmemektedir.

<sup>390</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 397.

<sup>391</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 390.

<sup>392</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 433.

<sup>393</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 396, 433.

Bu cömertliğe göre Tanrı'nın aklî iradesini zâtı aracılığıyla var kılan İbn Sînâ Tanrı'nın zâtı ile bilgisini, iradesi ile cömertliğini bir olarak görmekte<sup>394</sup> ve O'na ilk niteleme olarak varlık ve mevcut kavramlarını izafe etmektedir.<sup>395</sup> Bu iradeye göre meydana gelen aklî ayırık ilke yoluyla nefsi hareket ezeli bir şekilde taşmakta ve bu şekilde sonsuz bir biçimde hareket ettiren İlk vasıtasıyla meydana gelen ayırık ilke aracılığıyla sonsuz bir göksel hareketin varlığı ortaya çıkmaktadır.<sup>396</sup>

İlk'in akletmesini bir defada ve aynı anda taşımış ve olmuş şeklinde açıklayarak antropomorfik bir anlayıştan uzaklaşan İbn Sînâ insanî bir irade algısına set koymakta ve O'nu 'sırf aklî iradeyle zâtı gereği irade edendir'<sup>397</sup> şeklinde tanımlamaktadır. O, İlk'in idrakini ve yaratmasını bir görerek bilmesinin öncelikli bir neticesi olarak yaratmayı ön plana çıkarmaktadır.<sup>398</sup> Akıl ve âkil nitelemesiyle İbn Sînâ, Tanrı'yı herhangi bir maddi durumdan olumsuzlama (*selb*) amacını gütmekte, 'varlık' olumlamasıyla da bütün mevcutlarla arasında var olmak bakımından bir bağ kurmaktadır.<sup>399</sup> Burada başka bir önemli ayrıntıya yer veren İbn Sînâ, Tanrı'nın

<sup>394</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 394.

<sup>395</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabî'iyye ve'l-İlâhiyye*, tah. Macit Fahri (Beyrut: Menşûrâtü Dâri'l-Âfâk, 1982), s. 287.

<sup>396</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 307. Vâcibu'l-Vucûd'a öncelikle varlık sıfatını izafe eden İbn Sînâ bu varlığın özelliğini bütün varlığın O'ndan taşması şeklinde açıklamakta ve O'nun kendisini akletmesi neticesinde O'ndan aracısız bir şekilde meydana gelen ilk akledilirden bahsetmektedir. Bu akıl-taşma ilişkisi tek bir şeyde bulunmalarına rağmen illet-malûl ilişkisi içerisinde bir sıra düzenine göre meydana gelmektedir. İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 391. Sorabji İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın âlemin devam ettiricisi olduğunu göstermesinin, Proclus tarafından ortaya konulan *sınırsız güç* argümanına denk geldiğine vurgu yapmaktadır. Bu argümana göre göksel kürelerin daimi hareket noktasında sınırsız içsel bir kaynağa sahip olmadığını onları eyleme geçiren illetin onlarda daimi bir arzu uyandırması yoluyla hareketlerine kaynaklık ettiğini belirtmektedir. Sorabji, Richard, "Infinite power impressed: the transformation of Aristotle's physics and theology", Richar Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), s. 189. Ek olarak Aristoteles'in nedenlik görüşünün (a) benzer, benzere neden olur, (b) bir şeye neden olmak ona bir özellik aktarmak demektir ve (c) neden ve eser aktarılan özellik noktasında birbirine eşittir şeklindeki üç temel ilkesinden hareket eden Proclus başta olmak üzere neo-Platonistler, sudûra dayalı evren şemalarında, birinci ve ikinci ilkeyi metafizik alana taşıırken üçüncü ilkeyi tamamiyle dönüştürerek Aristotelesçi iddiadan farklı bir biçimde nedenin eserden daha fazlasını içerdiğini kabul etmişlerdir. Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, ss. 331-336. Burada ek olarak belirtmek gerekir ki herhangi bir fail neden, ancak kendi kapasitesi ölçüsünde ve sınırlarında bir fiil gerçekleştirebilir. Bu şekilde Tanrı'nın feyzediciliğiyle ayırık akılların feyzediciliği arasında bir ayırım bulunacak ve *sınırsız güç*'ün feyzedicisi nihai anlamda İlk İlet'ten başkası olamayacaktır.

<sup>397</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 393.

<sup>398</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 393.

<sup>399</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 395, 396-399. İbn Sînâ'nın sudûr terminolojisinin hiçbir panteistik ya da panenteistik öge içermediğini belirten J. Janssens, her ne kadar neo-Platonist bir görünüm arz ettiğini belirtse de bunun aslında Aristotelesçi peripatetik geleneğe yakın bir duruş olduğunu vurgulayarak İbn

aklettiği sûretlerin çokluğunun O'nun zâtında herhangi bir çokluğa yer vermediği düşüncesini zâttan sonra meydana gelen bir şeyin zâtın kendisinde bir çokluğa yol açmayacağı fikrinden hareketle temellendirmektedir. Çünkü o, bu sûretlerin nefsi olmaktan ziyade aklı olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda, varlık ve ilke olmaklık bakımından İlk İlet ve mevcûdât arasında bir bağlantı kurulmakta ve akledilirlerin O'nda değil O'ndan bir gerçeklik kazandığı açıklanarak söz konusu çokluk defalarca kez elimine edilmektedir.<sup>400</sup>

### 2. 3. Ayrık Akıllar

İbn Sînâ'nın ayrık akıllar düzenine göre, hareketsiz ilk ayrık akıldan başlayarak oluş-bozuluş âleminin düzenleyicisi olan Faal Akıl'da son bulmak üzere toplamda on akıl bulunmaktadır.<sup>401</sup> İlk ayrık akıl açıklamasıyla İbn Sînâ, Vâcibu'l-Vucûd'a herhangi bir çokluk atfetmekten kaçınmakta; öte yandan, Proclus'un dikey nedenselliğine oldukça yakın bir tutumla çokluk ve birlik olgularını uzlaştırmakta olduğu söylenebilir.<sup>402</sup> Çokluk, ilk akıldan doğrudan değil belirli bir sıra düzeni içerisinde dolaylı olarak meydana gelmektedir. Akılların sıralanışının ardından Ay küresi olarak adlandırılan, oluş-bozuluş âleminin başlangıcı şeklinde düşünülebilecek küre gelmekte ve unsurlar hemen bu oluşum altında meydana gelmektedir.<sup>403</sup> Bu düzene göre, varlığı alan, varlığını aldığı şeyden daha alt bir konumda sıralanmakla neo-Platonist anlayışa oldukça yakın bir duruş sergilenmektedir. Varlık sıralamasını, Aristoteles'in *bir şey için olma* durumunu ifade eden gaî illetinden<sup>404</sup> ve Proclus'un varlığı aracılığıyla olanı,

---

Sînâ'nın İsmâîlî eğilimin yanı sıra dinsel bir motivasyona da sahip olduğunu savunmaktadır. Janssens, "Creation and Emanation in İbn Sînâ", s. 468.

<sup>400</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 391.

<sup>401</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 432.

<sup>402</sup> Bu bağlamda İbn Sînâ aklileri, akılların çokluktan ayrı düşünülememeleri gereği İlk İlet'in vasıtalı malûlleri olarak görmektedir. İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 441.

<sup>403</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 442.

<sup>404</sup> Aristoteles, *Fizik*, s. 71.

varlığı sayesinde olandan daha üstün konumlandırmasından hareketle<sup>405</sup> oluşturan İbn Sînâ'nın, varlık kategorizasyonunda bu etkiler görülebilmektedir.

Bütünsel sıralamaya göre, Vâcibu'l-Vucûd'un aklî cevherlerin nedeni, aklîlerin de bir bütün olarak göksel cirimlerin nedeni olarak açıklanması,<sup>406</sup> Proclus'ta kendisine Bir, Demiurge ve *bir'lik (henad)*, *dörtlük (tetrad)*, *onluk (decad)* şeklinde yer bulacak olan Plotinus'un Bir, Akıl ve Ruh hipostasına bir gönderme olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda İbn Sînâ tarafından gök, sahip olduğu aklî ayırık hareket ettiricisi bakımından sonsuz bir kuvveye sahip olarak görülmekte<sup>407</sup> ve maddesi bakımından unsurî bir doğaya sahip olmaması nedeniyle oluş-bozuluş durumlarına kabil varlık kategorisinin dışında farklı bir noktaya yerleştirilmektedir.<sup>408</sup>

Tanrı-akıllar bağlamında, tamam ve tamam üstü kavramlarının Proclus gibi İbn Sînâ'da da bir kafa karışıklığı meydana getirdiğini belirten Wisnovsky, her ikisinin de bu kavramların birbirinin yerine kullanılabileceğini göstermek için büyük bir çaba sarf ettiğinden bahsederek, kurdukları nedensellik sisteminde Tanrı'nın yükselişin nihai bir sonu mu yoksa onlardan bağımsız bir kategoride değerlendirilebilecek bir ilke mi olduğu konusunda kararsız kaldıklarını söylemektedir.<sup>409</sup> Buna göre, İbn Sînâ'nın, Proclus gibi İlk Varlık konusunda bir belirsizliğe sahip olduğunu düşünmek, Proclus'un Bir ve Demiurge kavramı ile İbn Sînâ'nın Vâcibu'l-Vucûd ve Faal Akıl arasındaki ayrımının yeterince açıklanamamasından kaynaklanmaktadır. Zira İbn Sînâ'nın

---

<sup>405</sup> Bkz. Proclus, Argüman XI.

<sup>406</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 315.

<sup>407</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 306.

<sup>408</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'îyyât (es-Semâu't-Tabî'î)*-, tah. Saîd Zâyed (Kum: Menşûratu Mektebeti Âyetullah Mer'eşî, 1405), ss. 30-31. Kendi sûretinden başka hiçbir şeyi kabil olmayan feleğin maddesini yalın oluşumu nedeniyle zıtlığa açık görmeyen İbn Sînâ, onun için oluş ve bozuluşun geçerli olmadığını söylemektedir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'îyyât*, ss. 29-32.

<sup>409</sup> Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, ss. 249-250. Mükemmellik kavramına göre, mükemmel olan bir şeyin, kendisinde gerekli olan her şeye sahip olmakla varlığının kendisinden başka şeylere taşması gereğince bu kavramın tamam üstü olarak açıklanabilecek İlk İlke için geçerli olmadığını belirten İbn Sînâ, tamam kavramının çokluk kavramını içermediğini söylemektedir. Buradan hareketle tamam ve bütün (*kull*) ayrımı yapan İbn Sînâ, bütünü, çokluk belirtici bir kavram olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 194-195.

Vâcibu'l-Vucûd'u bizzat sistemin başında, varlık olarak kognitif bir Zât hükmündeyken Proclus'un Bir'i bu bağlamda daha belirsiz bir ilkedir.

## 2. 4. Mümkün Varlık ve Ezelîlik İlişkisi

İbn Sînâ'ya göre, Vâcibu'l-Vucûd'un mutlak manada zâtı gereği gerçekte bir varlığının olması zorunludur ve bu manada varlığın Zorunlu Bir'i (*Vâcibu'l-Vucûd el-Vâhid*) dışında hiçbir şeyin gerçekliği O'nunla aynı değildir.<sup>410</sup> Çünkü ona göre, bizâtihi Vâcibu'l-Vucûd'un herhangi bir illete sahip olmasının düşünülememesi bir yana, varlığının zorunluluğu her yöndendir ve bu sebeple İbn Sînâ, O'nda herhangi bir ortaklığı net bir şekilde reddetmektedir.<sup>411</sup> Buna göre İbn Sînâ, öncelikle zorunluluk ve imkan kavramlarını açıklayarak varlık kazanan şeyleri aklen iki kısma ayırmaktadır. İkinci olarak, zorunlu varlığı, bizzat varlığının kendisini gerektirmesi şeklinde açıklayarak<sup>412</sup> zorunlu (*vâcib*), mümkün (*mümkîn*) ve imkansız (*mümteni'*) arasında kesin bir ayrıma gitmektedir. Bu anlamda o, öncelikle zâtı bakımından zorunlu olmayan kavramına değinmekle bu varlığı imkan kategorisinde belirlemekte ve bu şekilde bu varlık ile imkansızlık durumunun arasına bir set çekmektedir. Bu çerçevede Vâcibu'l-Vucûd'un daha iyi anlaşılması açısından İbn Sînâ tarafından yapılan zorunlu, mümkün ve imkansız olmak üzere üç ayrımın, onun özgünlüğünü ortaya koyduğu alanlardan biri olarak düşünülebilir. Zorunluluğun varlıkla aynı şey olması anlayışı gereğince İbn Sînâ'nın, kelam tartışmalarında kendisine önemli bir yer edinmiş olan yokluğun bir 'şey' olup-olmama durumuna olumsuz yaklaşarak onun bir 'şey' olmadığı kanaatindedir.<sup>413</sup> Bunun yanı sıra, varlığın zamansal anlamda bir ezeliliğinden

<sup>410</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 62.

<sup>411</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 49-50.

<sup>412</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 49.

<sup>413</sup> Burada İbn Sînâ'nın bahsettiği mutlak yokluktur. Çünkü ona göre mutlak yokluktan olumlama yoluyla haber verilememektedir. Ondan bahsedilebildiği bir zaman ise ancak nefste tasavvur edilerek meydana gelmektedir ve dış dünyada bir 'şey'e tekabül etmesi mümkün değildir. İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 43. Öte

bahsedilebilmesini mümkün gören İbn Sînâ'nın, Proclus'tan farklı olarak yokluğun (*leys*) ontolojik anlamda varlığı öncelediği bir âlem anlayışına sahiptir.<sup>414</sup>

İbn Sînâ'nın zorunlu-mümkün-imkansız ayrımının ardından, varlığa gelen her şeyin zorunlu olması anlayışının bir getirisi olarak mümkün varlığın tanımını başkası nedeniyle vâcib olarak açıklanmasına gelince; başkası nedeniyle zorunlu olan varlığın kuvveden uzak düşünülmemesinin<sup>415</sup> yanı sıra varlığının zorunluluğunu bir başkasından almasından dolayı varlığında bir basitliğin de düşünülmemesi,<sup>416</sup> *bizâtihi Vâcibu'l-Vucûd* ve *başkası nedeniyle vâcibu'l-vucûd (vâcib bi gayrihi)* arasındaki en önemli ayrımı oluşturduğu söylenebilir. Öte yandan, mümkün varlığın her zaman bir sebebe ihtiyaç duymasının zorunluluğundan bahseden İbn Sînâ,<sup>417</sup> onun zâtı gereği mümkün, başkası nedeniyle zorunlu<sup>418</sup> olarak düşünülmesi gerektiğini belirterek bu durumun sürekli ya da zamansal olabildiğini açıklamaktadır. Zamansal bir zorunluluğa sahip olanın kendisini zamansal anlamda önceleyen bir maddesinin olmadığı<sup>419</sup> vurgusu Platon'dan gelerek<sup>420</sup> Proclus'ta da kendisine yer bulan madde konusuyla<sup>421</sup> yakından ilgili gözükmektedir. On birinci argümanda da tartışıldığı gibi, yokluğun öncelemediği madde anlayışına göre Proclus, formların bu maddede zamansız bir şekilde mevcut

---

yandan onun kötülükle özdeşleştirdiği ikinci tür bir yokluk vardır ki o, yoksunluk anlamında kullanılmaktadır. Daha fazla bilgi için bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 455.

<sup>414</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 267-268.

<sup>415</sup> Bir şeyin yokluk hâlinin varlık kazanma olabilirliği kuvve olarak açıklanmakta ve her şey bilfiil ve bilkuvve olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İmkânın varlık kazanmasının mümkün olmadığı bir hâlde imkândan bahsetmenin imkansızlığı bir yana, imkânın varlığının zâtî bir şey olmaması dolayısıyla tekil bir cevherliğinden de bahsetmek söz konusu değildir. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, ss. 208-210.

<sup>416</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 61.

<sup>417</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 50-52.

<sup>418</sup> Burada J. Owens'in, İbn Sînâ'nın, Aristoteles'in varlık anlayışı yeni bir yaklaşımı gerektirdiğinden dolayı, Aristotelesçi bir varlık konseptinden ziyade bütünü kuşatıp aynı zamanda onu aşkın Plotinusçu varlık nazariyesine daha yakın durduğu görüşünü belirtmek gerekmektedir. Ona göre İbn Sînâ'nın, 'bir şey' ve 'o şeyle kaim başka bir şey' arasındaki ayrımı oldukça önemlidir. Joseph Owens, "The Relevance of Avicennian Neoplatonism", Perviz Morevedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought* s. 43.

<sup>419</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 60; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 282; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 210. Maddenin ezeliğinden hareketle imkânın ezeliği fikrine karşı çıkan Toktaş, *imkan* ile *potansiyel* kavramlarının farklı anlamlara geldiğini ancak bunun karıştırıldığını belirtmektedir. Bu bağlamda, maddenin potansiyalitesinin ilk olarak varlığın kendisine ait olduğunu belirterek imkana atfedilen ezeliyet ile onu birbirinden ayırmaktadır. Bu iki durumun birbirinden ayrılmaması dolayısıyla yanlış bir varlık algısının oluştuğu vurgusu yapılarak eleştirilmektedir. Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik, 2013), s. 126.

<sup>420</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, ss. 40-43.

<sup>421</sup> Bkz. Proclus, Argüman XI.

bulunduğunu belirtmekte böylece Platon'un evrenin kabili ya da yuvası olarak gördüğü söz konusu madde anlayışı gereğince, âlemin ezeliğini ispatlamaya giden yolda tutarlı bir öncül sunmaktadır. Öte yandan ileride değinileceği üzere İbn Sînâ'da Proclusçu bir tarzda ezeli bir madde anlayışına rastlanamamaktadır.

Burada İbn Sînâ'nın, sonradan meydana gelen mümkün bir şeyin, varlık imkanını, ona güç yetiren başka bir şeyden almadığı açıklaması önem arz etmektedir. Aksi hâlde totolojiye düşmenin kaçınılmaz olduğundan bahsederek o, mümkünün göreliliğinden hareketle imkanın ona güç yetirenden başka bir şey olduğunu açıklamaktadır. Çünkü mümkün, bir konuya ihtiyaç duymaktadır, dolayısıyla sonradan meydana gelen şey varlığının kuvvesi ve bir konu tarafından öncelenmektedir.<sup>422</sup> Ek olarak, imkan kategorisinde olup varlığı henüz bir şey tarafından gerçekleştirilmemiş olan bir şeyin, meydana gelmeden önce imkansız olmamasından hareketle mümkün olduğunu belirten İbn Sînâ, onun olma imkanı kadar olmama imkanı da taşıdığını ve onun olmasının zorunluluğu gündeme gelmedikçe hiçbir zaman varlık kazanamayacağını söyleyerek varlık sahasına çıkmış olan mümkünün zorunluluğunu açıklamaktadır.<sup>423</sup> Dolayısıyla o, var olduğu sürece zorunlu olmakta, öte yandan yokluğunun şart koşulduğu bir durumda da imkansız olmaktadır. Bu anlamda, şartın olduğu yerde sebebin zorunluluğu, varlığın zorunlulukla, yokluğun da imkansızlıkla bir olarak görülmesi yoluyla açıklanmaktadır.<sup>424</sup> Ancak zamansal anlamda imkan kategorisine ait bir varlığın 'batıp gittiğini' söyleyen İbn Sînâ, duyulur şeylerin hiçbir zaman Vâcibu'l-Vucûd anlamında bir gerçekliğinden bahsedilemeyeceğini ekleyerek<sup>425</sup> varlık ve zorunluluk kavramlarının nedeninin, varlıklarından önce düşünülemeyeceğine değinmektedir.<sup>426</sup> Bu bakımdan, nedenin bulunmasıyla 'zorunlu', nedenin olmamasıyla

<sup>422</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 284.

<sup>423</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ss. 286-287.

<sup>424</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 274.

<sup>425</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ss. 288-289.

<sup>426</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 311.

imkansız olduğunu<sup>427</sup> belirtirken onun, bu duruma bir açıklama getirdiği söylenebilir. Dolayısıyla imkan vücut bulduğunda neden bilfiil neden olmakta ve nedenli ondan zorunlu olarak meydana gelmektedir.<sup>428</sup>

İbn Sînâ'da, zorunlu ve mümkün varlık arasındaki ayrım gereğince, zorunlu varlığın yokluğunun düşünüldüğü bir durumda imkansızlık durumunun ona hâsıl olabileceği düşünülebilirken, mümkün varlığın yokluğu halinde, imkan halinin süregelmesinden dolayı böyle bir durumdan bahsedilemez.<sup>429</sup> İkili kombinasyon şeklinde düşünülebilecek bu durum için, mevcut olmama halinde zorunlu varlığın karşısında imkansızlık halinin durduğu söylenebilirken mümkün varlığın karşısında imkan halinin devam edegeldiği söylenebilir.

İmkan halinin sona ermemesinin yanı sıra mümkünün başkasıyla zorunluluk halinin açıklamasına dönmek gerekirse, bu anlamda İbn Sînâ, bir şeyin aynı anda hem zâtıyla mümkün hem de zâtıyla zorunlu olamayacağından, zâtî zorunluluk halini meselenin tamamen dışında tutmaktadır. Kendisi dışında herhangi bir şey ile varlığını kazanan ve devam ettiren bir şey için bizâtihi zorunluluk söz konusu olmamakla birlikte zâtıyla mümkün olan bu şey ancak başkasıyla zorunlu olabilmektedir.<sup>430</sup> Bu noktada, başkasıyla zorunlu olanın, zorunluluğunu aldığı varlığın da mümkün olmasından hareketle, bu iki mümkün varlığın diğeriyle zorunlu olmadığı ancak birlikte zorunlu olduğu ayrımı önemlidir. Buna göre bir mümkün zorunluluğunu diğer bir mümkünden almamakta her ikisinin zorunluluğu da Zorunlu Varlık'tan gelmektedir. Bu bağlamda, iki mümkünün zorunluluğu, onları birarada tutan illetten kaynaklanmakta<sup>431</sup> ve bu anlamda onlar, zatı bakımından zorunlu değil mümkün olabilmektedirler.<sup>432</sup> Dolayısıyla iki şeyin aynı anda Vâcibu'l-Vucûd olabileceği düşünülememesi nedeniyle Vâcibu'l-

<sup>427</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 212.

<sup>428</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 214.

<sup>429</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 261.

<sup>430</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, ss. 262-263; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, ss. 266-267; İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 52-53.

<sup>431</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 54, 58; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, ss. 263, 275.

<sup>432</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 57.

Vucûd'un herhangi bir yönden çokluk barındırmadığı açıklığa kavuşmaktadır. Çünkü zâtı hiçbir illete dayanmadan kendisinden var olan bir varlığın, var olma anlamında başka bir şeye dayanması düşünülemez. Zira bizâtihi Vâcibu'l-Vucûd'un birden fazla düşünülmesi halinde, zorunluluk anlamında O'na iştirak edenin O'ndan önce düşünülmesi şeklinde tutarsız bir durum meydana gelecek<sup>433</sup> ve yukarıda bahsi geçen ikili ilişki gereğince zorunlu varlıkların imkansızlığı durumu ortaya çıkacaktır.

Sonuç olarak İbn Sînâ, mümkün varlıkların zamanî hudusunu açıklarken onları *Vacibu'l-Vucûd* ile bağlantıları kopmayacak bir şekilde konumlandırmakla oluş-bozuluş devamlılığına tutarlı bir açıklama getirmektedir. Bu durum, Proclus'un her zaman bilfiil olan Demiurge'unun son unsura kadar her şeyin illeti olmasıyla<sup>434</sup> yakından ilgili görünmektedir. Her ikisinde de ezelî bir hareketle meydana gelen oluş-bozuluşu alıcı unsurlar olmakla beraber oluşa gelmeyip bozuluşa uğramayan vücutlar da bulunmaktadır.

## 2. 5. Doğal Cisim ve Düzen İlişkisi

İbn Sînâ, cisimleri kendi içerisinde basit ve bu basitlerden müteşekkil bileşik olmak üzere ikiye ayırmakta ve kapladıkları yer dolayısıyla onların, mekandan bağımsız düşünülemeyeceğini söyleyerek<sup>435</sup> sonlu olduklarına vurgu yapmaktadır.<sup>436</sup> Öte yandan, İbn Sînâ tarafından, basit cisimlere dairesel hareketin yanı sıra dağınık olmayan bir sıra düzeninin atfedilmesi,<sup>437</sup> Platon'un, dairesel hareketin en mükemmel hareket olduğuna inanması bir yana,<sup>438</sup> onun, düzenin, düzensizlik tarafından öncelenen âlem düşüncesinden ziyade Proclus'un her zaman düzeni almaya kabil varlığı<sup>439</sup> aracılığıyla

<sup>433</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, ss. 263-264; İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 50.

<sup>434</sup> Bkz. Proclus Argüman I.

<sup>435</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 171.

<sup>436</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 382.

<sup>437</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 384.

<sup>438</sup> Plato, *Timaeus and Critias*, s. 22.

<sup>439</sup> Bkz. Proclus Argüman XIV.

düzeni önceleyen âlem anlayışına yakın bir duruş olarak değerlendirilebilir. Bu noktada, İbn Sînâ'ya göre, düzensizlikten sonra düzen bulmuş bir âlem anlayışından ziyade her zaman düzenli bir âlemin varlığından bahsedilebilir. Fakat burada bir ayrıma dikkat çekmek gerekmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Proclus'un düzeni önceleyen bir âlem görüşünü temellendirdiği konu ezeli bir madde anlayışı üzerinde inşa edilmiştir. Öte yandan İbn Sînâ'nın bu konuya yaklaşımı biraz daha farklılık göstermektedir. Buna göre o *İlâhiyât* bölümünde belirttiği ezeli yaratma anlayışınca, yokluğun ontolojik olarak öncelediği bir âlem anlayışına sahiptir.<sup>440</sup> Fakat bu sıralama yokluk, düzensizlik ve düzen şeklinde değildir. Çünkü İbn Sînâ'nın dairesel harekete sahip basit cisim açıklamasına göre,<sup>441</sup> onların bir başlangıç ve sona sahip olmamaları<sup>442</sup> varlıklarının ezeliyetinin düşünülebilmesine imkan vermektedir.

Oluş-bozuluş halini kabul eden her cisim için doğrusal bir hareketin ilkesinin bulunma halinin açıklanması gerekirse, İbn Sînâ, bahsi geçen cisimlerin mekandan bağımsız düşünülmemeyeceği önvarsayımından hareketle, bozuluş öncesi ve sonrası mekanlar arası intikalin ancak doğrusal meyille gerçekleşebileceğini açıklamaktadır.<sup>443</sup> Bu meyil aracılığıyla zorunlu olarak hareketi kabul eden cisim, dağılma ve kaynaşma yoluyla oluş-bozuluş haline sahip olabilmekte,<sup>444</sup> oluşa gelen her cisim doğal mekanına doğru hareket etmesi<sup>445</sup> aracılığıyla, sahip olduğu doğrusal hareket gereği bozuluşa doğru ilerlemektedir. Bu noktada doğal meyil ve zorlamalı hareket ilişkisine değinen İbn Sînâ, bir cisimde doğal meyil ne kadar fazlaysa zorlamalı harekete vukufiyetinin, gösterilen dirençle bağlantılı olarak, o kadar az olmasından dolayı bu tür cisimlerde hareketin diğerlerine göre daha yavaş olduğunu belirtmektedir.<sup>446</sup> Buna göre doğal

<sup>440</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 268.

<sup>441</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 386.

<sup>442</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyât*, s. 266.

<sup>443</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 221. Başka bir yerde İbn Sînâ, duyulur cismin, duyulur olabilme koşulunu konum, yer, ölçü ve nitelik olarak açıklamaktadır. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 264.

<sup>444</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyât(es-Semâ' ve'l-Âlem, el-Kevn ve'l-Fesâd, el-Ef'âl ve'l-İnfî'alât)*, s. 26.

<sup>445</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyât(es-Semâ' ve'l-Âlem, el-Kevn ve'l-Fesâd, el-Ef'âl ve'l-İnfî'alât)*, s. 27.

<sup>446</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 217.

hareket, bir hal evrilmesi dolayısıyla evrilen tabiatın önceki halinin tabîî olmaması halinden kaynaklanan bir durum olması nedeniyle ilk halin tabîî olması düşünülememektedir.<sup>447</sup> Çünkü tüm cismani aktiviteler, bulundukları yerden tabîî olan yere doğru meydana gelmektedir.<sup>448</sup>

Doğal cismin başka bir yerde tanımını, madde-sûret terkibi olarak açıklayan İbn Sînâ, bir hareket olmaksızın tek başınlık halinde ona bir durum, hareket ya da oluş atfedilemeyeceğini söyleyerek<sup>449</sup> bu gibi durumların ancak bir hareket ettiricinin ona hareket vermesi yoluyla gerçekleşebileceğini belirtmekle onda herhangi bir iradenin dahlinden ziyade nefsanî bir durumun varlığını kabul etmektedir.<sup>450</sup>

İbn Sînâ'nın cisimlerin hareketleri bağlamında yapmış olduğu doğal hareket tanımı, Proclus'un âlemdeki unsurların sahip oldukları yerlerinden hareketle yapmış olduğu doğal hareket tanımıyla uyumludur. Bu bağlamda doğal yerlerinde olmayan unsurların bu alana direkt olarak hareket etmesi vurgusunu unsurlara bir arzu atfederek gerçekleştiren Proclus<sup>451</sup> ve bu arzuyu nefsanî hareket olarak tanımlayan İbn Sînâ aynı durumu farklı terimlerle ifade etmektedirler. Her ikisinde de hareketin bitiş noktasının hareketsiz bir İlk Hareket Ettirici olması dikkate değerdir. Fakat Proclus'un İlk Hareket Ettirici'ye yüklediği anlamla İbn Sînâ'nın yüklediği anlam arasında farklılık bulunmaktadır. Öyle görünüyor ki ikisi arasındaki farklılığın temel dinamiği İbn Sînâ'nın varlık verme yoluyla hareket veren Tanrı'sıyla, Proclus'un hareket verme yoluyla varlık veren Tanrı'sı arasındadır. Çünkü İbn Sînâ'nın hâdis varlık anlayışı gereğince âlem ontolojik anlamda yokluk tarafından öncelenmektedir.<sup>452</sup> Öte yandan Proclus'un ezelîlik anlayışında böyle bir yaklaşım görülmemektedir.

<sup>447</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, ss. 302-306.

<sup>448</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 252.

<sup>449</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, ss. 135-136.

<sup>450</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 308.

<sup>451</sup> Bkz. Proclus, Argüman X.

<sup>452</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 262-263.

## 2. 6. İlet-Malûl İlişkisi Bağlamında Öncelik ve Sonralık

İbn Sînâ'nın kurmuş olduğu metafiziksel yapıyı anlamak için kullandığı kavramların, en nihayetinde Vâcibu'l-Vucûd'ta son bulan, neo-Platonist yapıdan mülhem dikey nedensellik sıralamasında nereye denk geldiğini bulmakla mümkündür. Buna göre, zorunlu-mümkün ilişkisini anlamak için illet-malûl arasındaki bağlantıyı bilmenin lüzumu öne çıkmaktadır.

Sonradan meydana gelen her şeyin varlığının bir sebebe bağlı olması illet-malûl ilişkisinin çerçevesini oluşturur. Bu bağlamda İbn Sînâ, sonradan meydana gelen her şeyin, bizâtihi varlığının kendisinden olmasının imkansızlığından hareketle varlığıyla varlık bulan ve yokluğuyla yok olan bir illete bağlı olmasını zorunlu kılmaktadır.<sup>453</sup> Dolayısıyla malûlün zâtının, yokluğu öncelediği; ancak varlığı, ikincil olarak illeti vasıtasıyla aldığı belirtilmektedir.<sup>454</sup> Bu iki durumun birbirine izafetinin bir neticesi olarak karşılıklı ilişki gereğince illetin bilkuvve düşünüldüğü bir durumda malûlün de bilkuvve olması zorunluyken, illetin bilfiilliği durumunda malûlün de bilfiil olması zorunlu olmaktadır.<sup>455</sup> Aynı durum Proclus'ta karşılıklı ilişki şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, bilkuvve olan bir şeyin eseri bilfiil olamamakla birlikte, karşılıklı ilişki gereği, bilfiil olan bir şey bilfiilliğini ancak kendisi gibi bilfiil olan bir illetten alıyor olmak zorundadır.<sup>456</sup> Burada bir zorunluluk ilişkisinden bahsedilerek malûlün, kendisine nispetle mümkün, illetine nispetle zorunlu olması gereğince, illetin olduğu yerde onun malûlü zorunlu olarak meydana gelmekte ve daimiliğinin bir neticesi olarak malûlünün de devamlı olması gerekmektedir.<sup>457</sup> Öte yandan, mevzubahis illet-malûl ilişkisinin öncelik-sonralık sıralaması gereğince, bu ilişkinin yalnızca zamansal anlaşılmaması gerektiği, illetin malûlüyle zamansal anlamda bir beraberliğinin (eş

<sup>453</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 174; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, ss. 273-274.

<sup>454</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 259.

<sup>455</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 258.

<sup>456</sup> Bkz. Proclus, *Argüman III*.

<sup>457</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 280-281; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 286.

zamanlılığının) olduğu bir durumda ontolojik anlamda bir öncelik-sonralık ilişkisinin devam edeceği vurgusu önem arz etmektedir. Buna göre öncelemenin, zâta ya da zamana göre iki şekilde olabileceğini belirten İbn Sînâ, zâtî anlamda kadîm olanı önceleyen zâtî ya da zamanî hiçbir şeyin olamayacağını söylemektedir. Öte yandan *muhdesin (oluşa gelen)*, zâtî olarak bir şey tarafından öncelenme zorunluluğunun yanı sıra zaman ve madde tarafından öncelenmenin bir koşulu olarak zamansal anlamda bir başlangıca sahip olma durumu<sup>458</sup> Proclus'ta karşımıza başkası tarafından üretilerek varlığı kendisinden olmayan her şeyin maddeye ihtiyaç duyması şeklinde çıkmaktadır.<sup>459</sup> Öte yandan İbn Sînâ'da da madde, bu bağlamda kabil (oluşu alıcı)<sup>460</sup> görevi görmekte ve olmaması halinde herhangi bir varlığın husule gelmesi düşünülememektedir.<sup>461</sup> Buna göre, varlığın oluşumu, fail illetin hareket vermesi sayesinde, oluşun alıcısının bu hareketi kabul etmesi yoluyla gerçekleşmektedir.<sup>462</sup> Fakat bu benzerliğin yanı sıra Proclus'ta İbn Sînâ'daki gibi bir hâdis varlık kavramı mevcut değildir.

İllet-malûl ilişkisi içerisinde öncelik-sonralık durumunu açmak gerekirse; bu bağlamda 'Zeyd' örneğiyle bir açıklama getiren İbn Sînâ, Zeyd'in elini hareket ettirmesiyle birlikte, elindeki anahtarın hareket etmesinin eşzamanlı olduğunu söylemekte fakat aklın, ilk önce Zeyd'in elinin hareket etmesini ardından anahtarın hareket etmesini yadsımayacağını söylemektedir. Fakat bunun tam tersinin düşünüldüğü bir durum akıl tarafından kabul görmemektedir. Buna göre 'Zeyd'in eli', 'anahtarın hareketinin' sebebiyken 'anahtarın hareketi', 'Zeyd'in elinin hareketinin' sebebi değildir. Bu anlamda, illetin şartını, malûlle birlikte olmak olarak belirleyen İbn Sînâ, illetin varlığının devamlılığı ile malûlün varlığının paralel olduğundan

<sup>458</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, ss. 254, 259.

<sup>459</sup> Bkz. Proclus, Argüman XIV.

<sup>460</sup> Proclus'ta *receptacle*.

<sup>461</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 254.

<sup>462</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 288.

bahsetmektedir.<sup>463</sup> Fakat eşzamanlılık durumu, illeti, malûle bağımlı kılmamakta dolayısıyla illetsiz bir malûl düşünülemezken malûlsüz bir illet düşünülebilir.<sup>464</sup> Bu konuda verilen bir diğer örnek, sayı olarak birin, zâtî anlamda ikiye önceleme durumudur. Onlar tüm zamanlarda beraberdır ancak ontolojik anlamda bir, her zaman ikiden öncedir.<sup>465</sup>

İlletin malûlüyle beraber olma durumu Proclus'ta, bilfiil olan her şeyin aktüalizasyonunun devamlılığının zorunluluğu<sup>466</sup> şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu devamlılığa göre, her zaman üreten Demiurge, bütünü zamansal olarak değil ontolojik olarak öcelelemektedir. Proclus ve İbn Sînâ'da illet-malûl eşzamanlılığı bir yana, aynı zamanda net bir illet-malûl ayrımının varlığından da söz edilebilmektedir. Örneğin H. Üçer, Proclus ve İbn Sînâ arasında bu noktada bir ayrıma giderek; Proclus'cu anlayışın, bir özelliği diğerine aktaranın, söz konusu özelliğe, o özelliği kabul edenden daha fazla bir şekilde sahip olduğu anlayışı gereğince, nedenin, neden olduğu durumdan üstün olduğu fikrini beraberinde getirdiğini belirtmektedir. Bu anlamda, H. Üçer İbn Sînâ'nın, nedenin, neden olduğu şeyden fazlasına sahip olduğu fikrini 'tümel bir mutlaklık'la ifade etmemektedir açıklamasıyla Proclus'tan farklı bir yaklaşım getirdiğini söylemektedir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre, failler varlık verme şekline göre ayrıma tâbi tutulabilmektedir. Mesela ateşin suyu ısıtması örneğinde olduğu gibi aktaran özellikte bir azalma ya da çoğalma meydana getiriyorsa neden, neden olduğu durumdan daha üstündür. Fakat babanın insanlık sûretini çocuğuna aktarması durumunda olduğu gibi artma ve azaltmanın meydana gelmediği bir durumda herhangi bir üstünlük durumundan bahsedilememektedir.<sup>467</sup> Tüm bunların yanı sıra, öyle görünmektedir ki, aynı durum İbn Sînâ'da, illetin bütün yönlerden malûlünü öncelemesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

<sup>463</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 199.

<sup>464</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 288; İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 172-173, 279, 426, 428.

<sup>465</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 196; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 257.

<sup>466</sup> Bkz. Proclus, *Argüman III*.

<sup>467</sup> Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, ss. 337-339; İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 270.

Burada illet meselesini biraz daha açmak gerekirse; illetleri toplamda dörde ayıran İbn Sînâ, bunların sûrî, unsûrî, fâil ve gaî illetler olduğunu belirtmektedir. Buna göre sûrî illet, bir şeyin bilfiil olmasını sağlarken unsûrî yani bir diğer adıyla maddî illet, o şeye, bilkuvvelliğini vermektedir. Bunların yanı sıra fâil illet, onun mahal olma durumuna istinaden, illetin kendi varlığından farklı bir varlık vermesi anlayışı çerçevesinde, öncelikli olmaktan ziyade ârizî bir anlam ifade etmektedir. Bu illetin Tanrı için kullanılmasını İbn Sînâ, O'nun yalnızca hareket vermesi anlamında illet olmaklığı bakımından reddederek,<sup>468</sup> Aristoteles'in tanrı anlayışından ziyade Platon'un tanrı anlayışına yaklaşıp görünmektedir.

Son olarak, gaî illetin açıklanması, bir şeyin kendisi için meydana gelmesinden hareketle yapılmaktadır. Buna göre, varlığın sebebi içkin olma ve olmama olguları üzerinden, sebebin varlığa içkin olmadığı durumda *bir şey için olma (for the sake of which)* ya da *bir şey için olan (for the sake of something)*<sup>469</sup> kavramları gündeme getirilmektedir. Buradan hareketle kendisi için olunan durum 'gaye', kendisi için olunan olmayan bir durum da –varlığın sebepte bilâraz olarak bulunmasıyla— 'fâil' nedeni meydana getirmektedir.<sup>470</sup>

İlletlerin her yönden sonlu olduğunu vurgulayan İbn Sînâ, illetleri kendi içerisinde sınıflandırarak hepsini bir İlk İlet'e (*el-Mebdeu'l-Evvel*) bağlamakta ve bu

<sup>468</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 257. Fail illet, İbn Sînâ tarafından hareketle değil varlığıyla başka bir varlığa varlık vermesi şeklinde tarif edilmekle birlikte her zaman fail olan ve her zaman fail olmayan şeklinde ayrılmaktadır. Buna göre, her zaman fail olmayan bir illetin mef'ulü yok olabilir. Her ne zaman failde, mef'ulünü bilfiil yapmak için sebepler meydana gelirse failliği gerçekleşir. Bu anlamda mef'ule failden gelen şey olma ya da olmama hâli değil yalnızca varlık hâlidir. Ayrıntılı bir açıklama için bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, sa. 259-260.

<sup>469</sup> 'Bir şey için olan' ile 'bir şey için olma', Proclus tarafından maddenin ezeli önkabulüne göre, üretimin ezeli olmasına giden yolda önemli bir araç işlevi görmektedir. Bkz. Proclus, Argüman XI.

<sup>470</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 257. Ayrıca gaye illet, İbn Sînâ tarafından diğer illetlerin bilfiil olarak var olmasının nedeni olmakla beraber diğerlerinin varlığının bir sonucu olarak görülmektedir. İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 297. Gaye illeti için bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 288-289. Öte yandan *tamlık illeti* olarak da geçen bu illet, her şeyin kendisi için olduğu ancak kendisinin hiçbir şey için olmadığı gözönüne alındığı takdirde, ondan sonra gelen başka bir *tamlık* illetinin gelmesi imkansız olmakta ve bu illetin sonsuza kadar gitmesi tanımı gereği mümkün olmayarak sınırlı kalmak zorundadır. İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, sa. 262-263. Ek olarak, illetler arasındaki *içkin-aşkın* ayrımını Wisnovsky, Aristotelesçi yorum geleneğinin bir ürünü olarak görmektedir. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, s. 173.

anlamda Vâcibu'l-Vucûd-illet ilişkisini kurmaktadır.<sup>471</sup> Bu varlık sıralamasına göre malûl olma durumu Vâcibu'l-Vucûd'ta bir son bulmakta, dolayısıyla Vâcibu'l-Vucûd haricinde hiçbir şeyin varlığı bizâtihi kendisinden kaynaklanmamaktadır. Her şeyin bizaâtihi yok olup O'nunla varlık kazanması durumunu, İbn Sînâ'nın *mubda'* olarak adlandırdığı,<sup>472</sup> Proclus'tan farklı düşüncesinin bir parçası olarak değerlendirmek gerekmektedir. İlk İlet dışında herhangi bir şeyin bizâtihi sahip olduğu yokluk (*leys*) durumuna gelince, İlk İlet tarafından (*muhdes*) hudusa getirilmekte (*ibdâ'*), ve varlığı zat bakımından O'nun tarafından öncelenmektedir. Bu yokluğa İbn Sînâ tarafından zamansal bir anlamdan ziyade zâtî bir anlam atfedilmektedir.<sup>473</sup>

Sonuç olarak, her malûl var olmak anlamında illetine bağlıdır ve illetin varlığının devamlı olduğu ve ondan malûlün meydana gelmesi için herhangi bir engelin bulunmadığı bir durumda, malûlün varlığı da devamlı olmak zorundadır. Zaman ya da *dehr*de varlığı devamlı beraber olan illet ve malûl, sahip oldukları ilişki gereğince, ontolojik anlamda birbirlerinden farklı bir konumda olmak zorundadırlar. Çünkü illet olması bakımından illetin varlığı malûlden kaynaklanmamakta ve bu anlamda onu zamansal olmayan bir önceleyişle öcelelemektedir.<sup>474</sup> “Zeyd elini hareket ettirdiğinde anahtar hareket eder” örneğinde olduğu gibi gerçekte Zeyd'in eli ve anahtar aynı anda hareket etmiştir fakat olayın mantıksal sıralaması, Zeyd'in elini hareket ettirmesi, ardından anahtarın hareket etmesi şeklinde vukû bulmuştur. Bu bağlamda, bu olayda bir eşzamanlılıktan bahsetmek mümkündür ancak mantıksal önceliğin Zeyd'in eline atfedilmesi gerekmektedir. İlet olmanın şartını bu anlamda malûlüyle beraber olmaya bağlayan İbn Sînâ, illetin varlığında daimi olduğu müddetçe onun vasıtasıyla varlığını

<sup>471</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 341, 345, 363. Davidson, İbn Sînâ'nın, İlk İlet ile başarılı bir evren şeması ortaya koyduğunu söyler. Herbert Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect* (Oxford: Oxford University Press, 1992), s. 75.

<sup>472</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 364.

<sup>473</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 365.

<sup>474</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 169-171.

kazanan malûlün de varlığında daimi olacağını vurgulamaktadır.<sup>475</sup> Bu durum, Proclus'un, bütün yönlerden ezeli olan bir Demiurge'un malûlünün de ezeli olmak zorunda olacağı<sup>476</sup> düşüncesiyle birebir örtüşmektedir.

## 2. 7. Hâdis Varlık, Yokluk ve Düzen İlişkisi

*Hudus* kavramı İbn Sînâ tarafından, öncelik-sonralık ilişkisi içerisinde bir zaman yokken başka bir zaman var olan şeklinde tanımlanmakta<sup>477</sup> ve bu şekilde hâdis varlığa, '(daha önce) olmamış olmak' (*lem yekun*) ön koşulu eklenmektedir. Bu bağlamda, yoklukla öncelenmeyen bir şeyin hudusundan bahsetmek mümkün görünmemektedir.<sup>478</sup> Buna göre bir şeyin öncelenmesi, mutlak olmamaktan (*leys*) sonra ya da gayr-ı mutlak olmamaktan yani özel bir yokluktan sonra olmak üzere iki şekilde gerçekleşmektedir. Bu noktada, İbn Sînâ, varlığın mutlak olmamaktan sonra oluş kazanması durumunu *sudûr* kavramıyla açıklayarak onun illetsiz olamayacağına değinmektedir.<sup>479</sup> Bu kavramlaştırma yoluyla kendi sistemini ortaya koyarak Procluscu çizgiden uzaklaşır görünmekle birlikte o, neo-Platonist ezeli varlık algısıyla yaratılış olgusunu birleştirmekte ve bu duruma ezeli bir yaratma açıklaması getirmektedir.

İbn Sînâ, hâdis varlığın mevcut olmayan bir öncesi olması durumunun, birin iki sayısına önceliği şeklinde düşünülmemesi gerektiğini belirtmektedir. Bu itibarla, varlığa gelme noktasında bu öncelik, yokluğun ya da fâilin kendisi olmamakla birlikte hâdis varlığın varlığa gelme şekli bitişme ile yenilenmedir. Buna göre, bir halin başka bir hale evrilmesi neticesinde hareket ve bitişme (*ittişal*) olgularıyla birlikte öncelik-sonralık kavramları gündeme gelmekte ve bu kavramlar zorunlu olarak zamanı da beraberinde

<sup>475</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 199.

<sup>476</sup> Bkz. Proclus, Argüman III.

<sup>477</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 262.

<sup>478</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 263.

<sup>479</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 268.

getirmektedir.<sup>480</sup> Bitişmeyle varlık bulmanın açıklamasına göre, bir şey varlığını bir başkasından alarak gerçekleştirirken, varlık aldığı şeyin varlığı da kendisinden kaynaklanmamakta fakat bu şekilde varlığını başkasından alan, varlık aldığına bitişmek suretiyle varlığını hak etmektedir.<sup>481</sup> Bitişmeden sonra açıklanması gereken bir diğer kavram hiç şüphesiz harekettir. Bu durumu İbn Sînâ üç örnek üzerinden açıklamaktadır:

Binanın ustasının hareketi, bir hareketin illetidir. Sonra onun sükûnu (durağanlığı) ve hareketi bırakması veya hareketsizliği ve onun bu intikalden sonraki intikali (yani hareketsizlikten sonra harekete ve tekrar hareketten sonra hareketsizliğe geçişi), o hareketin bitiminin illetidir. Bu intikalin kendisi ve o hareketin bitimi, bir toplanmanın illetidir. O toplanma bir oluşumun illetidir. İlet olanların her biri ve onun malûlû beraberdir. Baba ise meninin (hareketinin) illetidir. Meninin hareketi, söz konusu yönden son bulduğunda meninin bir karara varmasının illetidir. Spermanın bir istikrar bulması, bir durumun illetidir. Fakat spermanın bir canlı olarak suretlenmesi ve canlı olarak devam etmesinin başka bir illeti vardır. Durum böyle olunca her illet, malûlûyle birlikte. Aynı şekilde ateş, suyun unsurunun ısınmasının illetidir. Isıtma, suyun, su olmaklık suretini kabul etme ve onu muhafazaya olan bilfiil istidadını ortadan kaldırmanın illetidir. Şöyle ki başka bir şey, böyle bir durumda su olmaklık suretinin zıddı olan ateşlilik suretini kabule olan tam istidadını meydana getirmenin illetidir. Ateşlik suretinin illeti, unsurlara, ayrık suretlerini giydiren illetlerdir.<sup>482</sup>

İbn Sînâ burada bina ustası örneğini kullanarak onu hareketin nedeni olarak görmekte ve bu sayede hareket bittiğinde hareket ettirdiği şeyin karar kılmasını sağlayan illet görevini ustaya vermektedir. Ek olarak sperma ve ateş örneklerini kullanmakta<sup>483</sup> ve spermanın, çocuğun sûretinin maddesiyle birleşmesinin, ateşin de suyun ısınmasının illeti olduğunu söyleyerek gerçek illetlerin malûlleriyle beraber olduğu anlayışını temellendirmek istemektedir. Öte yandan, eserinden önce olan bir

<sup>480</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 283.

<sup>481</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ss. 284-285.

<sup>482</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 264-265; İbn Sînâ, *Metafizik-II*, terc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2005), ss. 9-10.

<sup>483</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 264-254.

illeti, ârizî ya da yardımcı illet olarak görmektedir. Dolayısıyla her sonradan olan, iletinin zorunluluğuyla zorunlu olmaktadır.<sup>484</sup> İbn Sînâ, varlığa sonradan gelen şeylerin kendisinde mümkün, ikincil olarak illetlerine nispetle zorunlu açıklamasıyla, oluşturduğu sistemde tutarlılık gözetmekte ve bütüncül bir varlık tasavvuru ortaya koymaktadır.

Herhangi bir kuvvenin bilfiilliğini kazanarak varlık hakikatini alabilmek için bilfiil başka bir şeye muhtaç olması<sup>485</sup> kuvvenin varlıksal hakikatinin bilfiil bir şeyden sonra geldiğinin göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu manada, imkanı, kuvve olarak isimlendirdiğini söyleyen İbn Sînâ, bu kuvvenin taşıyıcısının ise heyûlâ ya da madde olduğundan bahsederek, sonradan varlığa gelen her şeyin, varlığa gelmemiş bu madde tarafından öncelendiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla, varlığa sonradan gelen her şeyin madde tarafından öncelenerek bu durumun ona ilke olma zorunluluğu, hudusun imkan durumuna atıfla açıklanmaktadır. Buna göre, imkânın bir konuda bulunma ön kabulüyle konusu tarafından öncelenme zorunluluğu bulunmaktadır.<sup>486</sup>

Öte yandan, madde tarafından öncelenerek sonradan varlığa gelen her şeyin, hareketi doğrultusunda, talih ve rastlantı durumlarıyla bağının açıklanması, Aristoteles'in *gaî nedeniyle* bağlantılı olarak, Proclus'un, talih ve rastlantı durumlarından uzak Demiurge'unun işlerinin, bir düzen içerisinde oluşunu<sup>487</sup> anlaşılır kılmaktadır. Buna göre, bir işin kalıcılığı onun talih ve rastlantı durumlarından uzak *gaî* bir nedenden dolayı meydana gelmesini zorunlu kılmaktadır.

İlkesi gereğince hâdisin, hareketinin bir gayesi olmasının abes olabileceği gibi, tesadüfi olabileceğini de belirten İbn Sînâ, gayenin bir bitiş ifade etmesinden dolayı feleğin hareketi gibi, gayesiz olabileceğini de söylemektedir.<sup>488</sup> Bunların yanı sıra rastlantı (*ittifak*) ve talih (*baht*) durumlarının da açıklanması gerekirse, rastlantıya dayalı

<sup>484</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 266.

<sup>485</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 190.

<sup>486</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 183-188.

<sup>487</sup> Bkz. Proclus, Argüman XI.

<sup>488</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 288.

nedenler, ârizî olarak görülmekle, varlığı süreklilik arz etmeyerek sebep tarafından bizâtihi gerektirilmeyen durumlar<sup>489</sup> için söz konusu edilmekten, sürekli ya da çoğunlukla olmayan durumlar için talih durumundan bahsedilmektedir.<sup>490</sup> Buna göre, ârizî bir neden tarafından öncelenen her durumun tesadüf olduğunu belirten İbn Sînâ, tesadüfün süresizliğine vurgu yapmaktadır.<sup>491</sup> Bu çerçevede, talih ve rastlantı durumlarının birbirlerine göre durumu, talihin, rastlantıyı kapsayacak şekilde sınırlarının genişletilmesiyle,<sup>492</sup> rastlantının, talihin bir alt kümesini oluşturması şeklinde açıklanabilir.

Talih ve rastlantı durumlarının açıklanmasından anlaşılmaktadır ki İbn Sînâ varlığın illetine nispetle zorunlu oluşunu açıklarken, talih ve rastlantıdan uzak, düzeni ve ereği olan bir âlem anlayışını temellendirmeye çalışırken, Proclus'un, tesadüfî her durumdan uzak bir şekilde düzeni önceleyen âlem anlayışına yakın durmaktadır. Bu çerçevede İbn Sînâ'ya göre, ârizî bir neden tarafından öncelenmeyen âlemin süresizliğinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Bu görüş dahilinde âlemin zamanda bir başlangıcı da düşünülemez. Bir başlangıca ve sona sahip olmayan âlemin her zaman bir düzene sahip olmasından hareketle, düzeni önceleyen bir âlem düşüncesi İbn Sînâ'nın âlem anlayışı ile paralellik arz etmektedir.

## 2. 8. Heyûlâ/Madde ve Sûret Bağlamında Ezelîlik

Heyûlâ ve madde kavramları İbn Sînâ tarafından aynı anlamlara gelecek şekilde kullanıldığı gibi, kullanıldığı bağlama göre değişen farklılıklara da sahip

<sup>489</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ-et-Tabî'îyyât*, s. 65. Rastlantıyı biraz daha açmak gerekirse, iki ya da daha fazla şey arasında tezahür etmekte olan durumlarda, bir gaye doğrultusunda tercihe dayalı olmaksızın iyi bir durumun ortaya çıkması şeklinde de açıklanmaktadır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ-et-Tabî'îyyât*, s. 66.

<sup>490</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ-et-Tabî'îyyât*, s. 63.

<sup>491</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 372.

<sup>492</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ-et-Tabî'îyyât*, s. 66.

olabilmektedir.<sup>493</sup> Heyûlâ ya da madde, ancak sûretin verilmesiyle kendi bilfiilliğini kazanabilmekte ve bu anlamda sûretlerin alıcısı konumunda olması açısından sûretler için heyûlâdır (*heyûlâ lehâ*) şeklinde de isimlendirilmektedir. Çünkü o, sûrete mahal görevi görmekte ve sûrete nispetle sûretin maddesi anlamına gelmektedir.<sup>494</sup> Ek olarak, heyûlânın kendi zâtında bilkuvve, sûrete nispetle bilfiil olmasını İbn Sînâ, madde-sûret ilişkisiyle bağlantılı olarak birinin, ancak diğeri ile varlığını tam anlamıyla gerçekleştirmesi üzerinden,<sup>495</sup> açıklamaktadır. Dolayısıyla, yalnızca sûretin illet olma hâlinin yanı sıra, heyûlâ için de aynı şey geçerli kılınarak, birbirleriyle kemâle erme anlamında karşılıklı bir ilişkinin zorunluluğu üzerinde durulmaktadır.<sup>496</sup> Aksi halde, sûretin mutlak manada heyûlâyâ illet olma durumu ya da heyûlânın illeti olduğu bir durumda, sûretin heyûlâdan önce varlığını alabilmesi gibi abes bir sonuç meydana gelecektir.<sup>497</sup> Dolayısıyla varlığı alıcı (*kabil*) olan her varlık, heyûlâ ve sûretten mürekkep olmak zorundadır.<sup>498</sup> Fakat heyûlâ ve sûret cisimde bulunmak için başka bir sebebe ihtiyaç duyarlar. Çünkü biri diğerrinin mutlak manada nedenini oluşturmamakta<sup>499</sup> ve bu anlamda onların varlıkları mümkün kategorisinde değerlendirilmektedir.<sup>500</sup> Cismin bu bileşikliğinden hareketle, heyûlânın bilkuvve sûretinin ise bilfiil sebebini meydana getirdiğini söyleyen İbn Sînâ, cismin heyûlâ sayesinde oluşu alıcı olabildiğini belirtmekte ve bu şekilde istidâdını kazandığını açıklamaktadır.<sup>501</sup> Dolayısıyla her ne kadar bilfiilliği, sûret veriyor olsa da bileşik cisim,

<sup>493</sup> Burada, tezin konusu gereği, söz konusu kavramlar arasındaki farklılıklara değinilmeyeceği, ek olarak iki kavramın, ayırım gözetmeksizin, birbirlerinin yerine kullanılacağı belirtilmelidir.

<sup>494</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, ss. 14-15; İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 99.

<sup>495</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 82.

<sup>496</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 436. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ss. 199-200. Buna göre, karşılıklı ilişki gereğince *madde*, H. Atay'a göre, sûretin aleti ve H. Üçer'e göre de farklı maddi sûretlerin ilkesi konumunda düşünülebilir. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 143; Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, s. 374.

<sup>497</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ss. 201, 203-204.

<sup>498</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 85.

<sup>499</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ss. 308-309.

<sup>500</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 238.

<sup>501</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 81. Maddenin sûretle bilfiil var oluşu için ayrıca İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 91-92.

maddenin, daimi bir şekilde bir şeyleri kabul edici olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>502</sup> Buradan hareketle, onların birliktelikleri illet-malûl kategorisinde değerlendirilememekle birlikte, varlıklarını birbirlerinden almadıklarından dolayı biri ortadan kalktığında diğerrinin de ortadan kalkması gerekmemektedir. Çünkü biri ortadan kalktığında diğerrinin de kalkması durumunda aralarında illet-malûl ilişkisi geçerli olacaktır.<sup>503</sup> Fakat madde, kabiliyeti açısından madde olarak değerlendirilmekle, onun bilfiil olan bir şeyin, yani sûretin illeti olması mümkün görülmemektedir. Öte yandan istidât kabilinde olan bir şeyin illetliğinin gündeme geldiği bir durumda (yani maddenin sûrete illet olduğunun düşünüldüğü bir durumda), herhangi bir alıcılığa sahip olmaksızın oluşu alıcılık halinin maddede mevcut olması gibi bir sonuç ortaya çıkacağından sûretin illetliğini, başka bir şeye dayandıran İbn Sînâ, maddenin bu anlamda herhangi bir dahlinin imkansızlığından bahsetmektedir. Bu anlamda maddenin, madde olmak bakımından tek görevi ‘kabul’dür.<sup>504</sup> Onun, sûretten varlığının bilfiilliğini alması ve zatın bozuluşuyla ortadan kalkması<sup>505</sup> hâlinin, sûretin illet olmaklığı hâliyle karıştırılmaması gerekmektedir.

Üzerinde durulması gereken bir diğerr konu madde kavramıyla beraber maddedeki izler meselesinin Proclus’ta olduğu gibi İbn Sînâ’da bir karşılığının olup olmadığı, eğer varsa neye tekabül ettiğidir. İbn Sînâ’nın kullanmış olduğu iz kavramının<sup>506</sup> Proclus’ta kullanıldığı anlamda bir manaya sahip olmadığı söylenebilir.<sup>507</sup> Bunun nedenlerini sıralamak gerekirse, ilk olarak Proclus’ta izler maddeyle beraber ezelf bir halde bulunmaktayken, İbn Sînâ’da ezelf bir iz (zıll) durumundan bahsedilmemektedir. Bu anlamda o, maddeye kendinde bir imkan sahası

<sup>502</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 87.

<sup>503</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 92-93. Birliktelikle ortadan kalkmayla, biri ortadan kalktığında diğerrinin de kalkması durumları birbirinden farklıdır. Birinci durum eşzamanlılıkla alakalıyken ikinci durum illet-malûl durumuna gönderme yapmaktadır. İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 93-94.

<sup>504</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 94-96.

<sup>505</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Necât*, s. 138.

<sup>506</sup> İbn Sînâ, *Ta’likât*, tah. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Daru’l-İslâmiyye Yayınları, t.y.), s. 57.

<sup>507</sup> Ayrıntılı izah için bkz. Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, s. 410.

atfederek, maddenin oluşu alıcılığı anlamında Platon'dan mülhem Proclusçu bir anlayışa yaklaşmasına rağmen, Tanrı'nın isteklerinin sayısı minvalinde bir tartışmaya girmemektedir. Nedenlerden bir diğerine göre, İbn Sînâ'nın, maddenin varlığından bahsederken onun, kendi içerisinde mümkünlüğünden ve daimiliğinden bahsetmesinin yanı sıra Proclus'ta olduğu gibi 'bütün'le eşzamanlı anlamda ezeli bir madde anlayışına sahip olmadığı söylenebilir. Buna göre, nihai olarak o, ontolojik anlamda ezeli bir rolü yalnızca Vâcibu'l-Vucûd'a yüklemektedir.

Öte yandan, maddeye, sûreti kabul edici görevi vererek<sup>508</sup> Proclus'un eril ve dişil nedenine yaklaştığı düşünülebilecek olan İbn Sînâ, maddenin dişil, sûretin de eril kategorisinde değerlendirilmesine karşı çıkmaktadır. Heyûlânın, sûreti arzulasının ancak kendisi yoluyla yetkinleştiği sûretten tamamen sıyrılmış olma ya da sahip olduğu sûrete tam bir intibak sağlama halinde mümkün olabileceğini belirtmektedir. Fakat bu, heyûlânın zıtlara arzu duymasının imkansızlığından dolayı imkansız olarak değerlendirilmektedir. Çünkü onun zıtlara arzu duyması ancak sûretlerden ya tamamen sıyrılma ya da onlarla tam bir intibak halinde mümkün olabilmektedir.<sup>509</sup>

## 2. 9. Hareket, Zaman ve Daimilik

Hareket kavramı, İbn Sînâ'da detaylı anlatımlarda kendisine yer bulmasının yanı sıra Platon ve Aristoteles'ten itibaren kurgulanan metafizik dilin baş etmenlerinden de biri olagelmıştır. Hareket delili İbn Sînâ'da, bitişme yoluyla hareket eden cisimlerin sonsuz sayıda olmasının imkansızlığından hareketle, tüm hareketlerin, hareket etmeyen bir İlk Muharrik'te son bulmasının zorunluluğu<sup>510</sup> üzerine tasarlanmıştır. Zira ona göre, her hareket eden, bir yandan, nedensellik üzerine kurulu olmasından dolayı döngüsel bir açıklamaya tâbi tutulamaması nedeniyle başka bir hareketli tarafından hareket

<sup>508</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 334.

<sup>509</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'îyyât*, s. 20.

<sup>510</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'îyyât*, s. 330.

ettirilmeye ihiyaç duymaktayken<sup>511</sup> bir yandan da, Proclus'ta da ısrarla vurgulandığı gibi, nedenlerin sınırsızca geriye gidişini kabul etmeyerek, bir illette durma zorunluluğunu meydana getirmektedir.

Konuya, öncelikle *bütün*ün hareketiyle başlamak gerekirse, Proclus'un *bütün*ü, İbn Sînâ'da felek olarak karşımıza çıkmakta ve İlk Neden, onun cismine üst üste meyiller vermek suretiyle bir nefsten sudûr eden tabiat<sup>512</sup> vasıtasıyla hareket ettirmektedir.<sup>513</sup> Bu şekilde nefis, feleğin hareketi için yakın illet konumundayken onun cisimsel ve sûretsel anlamda yetkinliğinin de sebebi olarak görülmektedir.<sup>514</sup> Bu anlamda, Proclus'un *bizâtihi yaşayan varlığı*yla aynı doğrultuda olan nefis kavramı, akıl ve cisim arasında aracı bir varlık olması anlamında<sup>515</sup> iki metafiziksel kurguda da aynı görevi ifa etmektedir. Öte yandan, Proclus'un Demiurge'una tekabül eden Sûret Verici (*Dator Formarum*) anlayışıyla İbn Sînâ, cisimlerin, sûret tarafından harekete geçirilen madde yoluyla hareket ettirildiğini açıklayarak,<sup>516</sup> ma'kûlât ve mahsûsât âlemi arasında bir ayrıma gitmekte ve İlk Muharrik'in aracılı ya da dolaylı olarak cisimlerin hareketlerinin ilkesi olduğunu kabul etmektedir.

Hareket kavramı İbn Sînâ tarafından, şeyin bir defaya mahsus olmayan başkalaşımı<sup>517</sup> şeklinde tanımlanarak o şeyin ilk yetkinliği olarak açıklanmaktadır.<sup>518</sup> Buna göre bu kavram, tanım gereğince öncelik-sonralık ve başlangıç-son durumlarını içerdiğinden<sup>519</sup> onun zamanla ilişkisi yadsınamaz bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Bu noktada İbn Sînâ Aristotelesçi bir yaklaşımla, zamanın hareketten

<sup>511</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 383. Bu anlamda her sonradan meydana gelen ancak başka bir sonradan meydana gelen ile varlık kazanabilirken bu durum hareketlerin birbirleriyle teması neticesinde gerçekleşebilir. İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 404.

<sup>512</sup> İbn Sînâ burada bunun tabiat olarak adlandırmanın imkansız olmadığını ayrıca belirtmektedir. İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 412.

<sup>513</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 412.

<sup>514</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 415-416.

<sup>515</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 416.

<sup>516</sup> Burada üzerinde durulması gereken bir başka konu, sûretin kendi zâtıyla doğrudan hareket vermesi bir yana, bu hareket verici özelliğinin bizzat kendisinden kaynaklanmayarak ârîzî olarak sahip olduğu bir hâl olmasıdır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'îyyât*, s. 331.

<sup>517</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'îyyât*, s. 92.

<sup>518</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'îyyât*, s. 107.

<sup>519</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'îyyât*, s. 284.

bağımsız bir şekilde tanımlanamayacağını açıklamakla birlikte<sup>520</sup> hareket ve zamanın aynı anlama gelen farklı kullanımlar olmadığına altını çizmektedir.<sup>521</sup> Zaman ve hareketi birbirinden farklı şeyler olarak açıklaması bir yana, zamanı, hareketten bağımsız kılmayacak bir şekilde tanımlamakla o, hareket üzerine kurduğu metafiziksel kurguda, varlık verici bir Tanrı anlayışından ziyade Tanrı'yı İlk Muharrik olarak görmesinden dolayı ayrıldığı Aristoteles'e, yakın bir duruş göstermektedir. Buna göre, zamanın hareketle beraber tanımı gereğince, bir mekan önvarsayımıyla, mekanlar arası intikalin söz konusu olduğu bir durumda karar kılmayan hareketin mikyası,<sup>522</sup> zaman-hareket ilişkisi bağlamında yapılan tanımın kapsamına dahil ederek, zamanın varlığından bahsedebilme imkanı sunmaktadır.<sup>523</sup> Bu bağlamda mekanlar arası intikal doğrultusunda olan hareket, hareketlerin öncüsü konumundayken, İbn Sînâ'ya göre herhangi bir şeyin, bir halden başka bir hale evrilmesinin de nedenini meydana getirmektedir.<sup>524</sup> Bu durum, birinci bölümde anlatıldığı üzere, Platon'dan itibaren gözlemlendiğimiz Proclus'ta yankı bulan ve İbn Sînâ'da varlığını devam ettiren "her hareket eden, hareketli başka bir şey tarafından hareket ettirilmek zorundadır" meselesinin bir uzantısı gibi görünmektedir.

Hareketin kısa bir girişinin ardından İbn Sînâ'nın yapmış olduğu cisimsel hareket kategorizasyonuna değinmek gerekirse, ârızî, zorlamalı ve tabîî hareket olmak üzere üç hareket tarzından bahsedilmektedir. Ârızî hareket, bir cismin, hareket eden başka bir şey tarafından, ona dahli dolayısıyla zorundalık ifade eden bir hareket olarak tanımlanmaktayken, zorlamalı hareket, bir şeyin başka bir şey tarafından fitrî bir durum

<sup>520</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, s. 110.

<sup>521</sup> Bunun nedenlerinden biri, hareket yavaş ya da hızlı gibi nitelemelerle nitelenebilirken zamanın söz konusu olduğu bir durumda bu vasıflar uzun ya da kısa şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Ek olarak, iki hareket beraber düşünülebilirken iki zamanın aynı anda düşünülmesi imkansız gibi görünmektedir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, s. 153. Çünkü zaman, İbn Sînâ tarafından mutlak varlık kategorisinde konumlandırılmakla zamanın, zamanda bir varlığının mümkün olmadığı vurgusu yapılmaktadır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, s. 167.

<sup>522</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, s. 156.

<sup>523</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, s. 222.

<sup>524</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, s. 300.

söz konusu olmaksızın hareket ettirilmesi şeklinde açıklanmaktadır. Öte yandan, doğal hareket bu durumun karşıtı olarak düşünülebilir bir tarzda, fitrî (kendiliğinden) hareket şeklinde ifade edilmektedir.<sup>525</sup> Bu anlamda doğal hareket, iradî hareketle hareketlerinin kendilerinden kaynaklanması bakımında İbn Sînâ tarafından ortak olarak görölmekte ve onun doğal bir gayede son bulmasından bahsedilmektedir.<sup>526</sup> Burada açıklanması gereken husus, doğal mekanında bulunmayan cismin ve kendisi için en uygun olana yönelmesi sonucunda ortaya çıkan bir durum olarak görölen hareketinin, doğal hareket karşısında nasıl konumlandırılması gerektiğidir. Bu anlamda, kendi mekanında olup bir yere yönelmeyen bir cisim için hareket doğal değildir. Doğal hareketin meydana gelmesinin illeti, o cismin doğal olmayan bir halde bulunmasıdır.<sup>527</sup> Bu cümleden, doğal hareketi açıklamak için doğal gayeden bahseden İbn Sînâ, nihai noktada doğal hareketi, durağanlaşma isteğine tâbi şeklinde açıklamakla dairesel hareketin doğal olmadığını belirtmektedir.<sup>528</sup> Ona göre, bu hareket nefis sahibi yalın cisimler içindir<sup>529</sup> ve zıtlık içermemesi bakımından şekillerinin küresel olması zorunludur.<sup>530</sup>

Gaye meselesini biraz daha açmak gerekirse, İbn Sînâ'nın, gayeyi, hareket edenin, kendisini hareket ettirene yönelmesi şeklinde açıklamakla kalmayarak aynı zamanda onu (gayeyi) maşuk (aşık olunan) olarak tanımlaması,<sup>531</sup> kendisine has üslubuyla, teolojik boyutu olan ve neo-Platonist çizgiden ayrılarak metafiziksel kurgusunu oluşturduğu yerlerden biridir. Öte yandan, Proclus'cu çizgiden giderek uzaklaştığı düşünölebilen İbn Sînâ'nın, 'iyilik' anlamına gelen maşuk açılımının yanı

<sup>525</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 362.

<sup>526</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'ıyyât*, ss. 301-302.

<sup>527</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 411; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 146.

<sup>528</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'ıyyât*, s. 301. İradi hareketi açıklarken İbn Sînâ onun bir gayeden yoksun olmasının imkansızlığına değinmekle bu gayeyi hareketin sona erdiği durum olarak açıklamaktadır. İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 291. Öte yandan doğanın iradi bir hareket meydana getirmekten ziyade etki etme şeklinde etkinliğini gerçekleştirdiğini belirten İbn Sînâ, dairesel hareketin bir şeyden uzaklaşıp başka bir şeye yönelmediği için doğal kategorisinde görölmemekte olduğunu belirtmektedir. İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 411-412. Hareketin tanımı burada anlamlı hâle gelmekte; cisimde karar kılma hâli olmasına rağmen *gaye* durumu devreye girerek onda bir değişim meydana getirmektedir. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, ss. 142, 144.

<sup>529</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 256; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 147.

<sup>530</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'ıyyât*, s. 303.

<sup>531</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, ss. 416-417.

sıra doğrusal-dairesel hareket bağlamında ortaya koymuş olduğu gibi, kullanmış olduğu birçok kavramın, yine aynı çizgiden kaynaklanarak ona bir zemin sunduğu söylenebilir.

Cisimsel hareket çeşitlerinin kategorizasyonun ardından, hareket çeşitlerinden bahsetmek gerekirse; doğal hareket İbn Sînâ tarafından üçe ayrılarak ortadan, ortaya doğru ve ortanın üzerinde hareket şeklinde belirlenmektedir.<sup>532</sup> Buna göre, ortaya hareket ağırlık kavramıyla birlikte düşünülürken, ortadan hareket hafiflik kavramıyla beraber ele alınmaktadır. Bu itibarla, ağır devamlı bir şekilde ortaya ulaşmaya çalışırken, hafif yukarıya doğru en uzak noktaya ulaşmaya çalışmaktadır.<sup>533</sup> Ağır ve hafif olgularının cismin doğal mekanından olmamasından kaynaklandığını belirten İbn Sînâ, kendilerine en uygun yere doğru hareket etmelerinden bu hareketlerin meydana geldiğini belirtirken ağır ve hafif kavramlarının yalnızca doğrusal hareketle ilgili olduğunu açıklamaktadır. Dolayısıyla dairesel harekete sahip olan herhangi bir şeye ağırlık ya da hafiflik olguları atfedilememektedir.<sup>534</sup> Niceliksel olgular atfedilmemesinin yanı sıra, hareketinin bir mekandan başka bir mekana hareket şeklinde değerlendirilememesinden dolayı mekansal bir intikalin de gündeme gelmesi düşünülememekte, bu anlamda ona yalnızca tabiat değişimi atfedilerek onun bir ‘yer’e sahip olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır.<sup>535</sup>

Öte yandan, doğrusal ve dairesel hareketleri kendi içerisinde birbirlerine zıt kategoride iki hareket tarzı olarak benimsemeyen İbn Sînâ, dairesel olan harekete herhangi bir yön atfetmenin mümkün olmamasının yanı sıra birbirine zıt hareketin varlığını, yönlerin zıt olduğu bir durumda kabul etmektedir. Yani, onun başlangıç ve bitişe sahip olmamasıyla bağlantılı olarak, yön anlamında, herhangi bir durumu kabule istidatlı olmaması dolayısıyla, zıtlıkla mündemiç bir halde düşünülmesi İbn Sînâ

<sup>532</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî`iyyât(es-Semâ’ ve’l-Âlem, el-Kevn ve’l-Fesâd, el-Ef`âl ve’l-İnfi`alât)*, s. 6.

<sup>533</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî`iyyât(es-Semâ’ ve’l-Âlem, el-Kevn ve’l-Fesâd, el-Ef`âl ve’l-İnfi`alât)*, ss. 7-8.

<sup>534</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî`iyyât(es-Semâ’ ve’l-Âlem, el-Kevn ve’l-Fesâd, el-Ef`âl ve’l-İnfi`alât)*, s. 9.

<sup>535</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 360.

tarafından imkansız görülmektedir.<sup>536</sup> Buradan hareketle, doğrusal ve dairesel hareket arasındaki en önemli ayrım, başlangıç ve sona sahip olup olmama haliyle bağlantılı olarak zıtlığı haiz olmaları ya da olmamalarıdır. Zıtlık içeren her durum, kendisinde sonsuz bir bitişikliğin dahil olmamasından ve kendilerinden önce bir hareket ettiriciye ihtiyaç duymalarından dolayı sonlu olmak zorundayken, dairesel hareket, kendisinden önce daimi bir şekilde değişen yeni hareket ettiricilere ihtiyaç duymayarak yalnızca değişmeyen hareket ettirici Bir Neden'e dayanıyor olması bakımından sonsuz olma imkanına sahiptir.<sup>537</sup> Bu bağlamda, İbn Sînâ kendisine has tutumuyla, zamanda bir başlangıca sahip olmaması bir yana süreksizliğe de kabil olmayan harekete 'ibdâ' olunmuş' (benzersiz kılınmış) adını vererek onun oluş ve bozuluşu alıcı olan doğrusal bir ya da birkaç hareketten meydana gelmesinin imkansızlığını vurgulamakta<sup>538</sup> ve 'ibdâ' olunmuş hareketin sürekliliğinden hareketle evrenin daimi olduğu sonucuna varmaktadır.<sup>539</sup> Bu durum Proclus'ta, sonsuzca geriye gidişin (*infinite regress*) imkansız olmasından hareketle ezeli bir hareket vericinin zorunluluğuyla, karşımıza çıkmaktadır. Buna göre özsel olarak ezeli harekete sahip ruha katılımcı olmasından dolayı âlemin de ezeliğinden bahsedilebilmektedir.<sup>540</sup> Bu anlamda Proclus ve İbn Sînâ oldukça yakın durmaktadırlar.

Son olarak İbn Sînâ'nın hareketle beraber olan zaman tasvvurunua göre belirtmek gerekmektedir ki ontolojisinde zat bakımından ezeli varlığın yalnızca Vâcibu'l-Vucûd olarak düşünülebilmesinden hareketle, onun zamana zatî olarak bir ezeliği ithaf etmesi mümkün görünmemektedir. Buna göre yaratılmış olma ve ezeliplik gibi oksimoron görünümlü iki kavramı İbn Sînâ, kendi metafiziksel düzleminde, 'ibdâ' kavramıyla harmanlamaktadır.

<sup>536</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 150.

<sup>537</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyât*, ss. 300-301.

<sup>538</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, ss. 176-177.

<sup>539</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 280.

<sup>540</sup> Bkz. Proclus, *Argüman VII*.

Doğrusal-dairesel hareket meselesini biraz daha açmak gerekirse, İbn Sînâ'nın burada her iki hareket için sonlu ve sonsuz olmak üzere iki hareket tarzını mümkün görmesinin yanı sıra bilfiil olarak çizgisel tabiatın, sonluluğu kabil olduğunu, dairese hareketin ise sonsuzluğu haiz olduğunu belirtmesi<sup>541</sup> dikkate değerdir. Dairesel şekil onun tarafından, bir başlangıç ve sona sahip olmaksızın kendi içerisinde bir bütün olarak görülmektedir.<sup>542</sup> Onun gerçekleştirmiş olduğu hareket değişikliği, düzlemsel hareket tarzındaki uçların birbirine zıtlık meydana getirmesi cinsinden bir zıtlığı kabul edici olarak düşünülmemekte, bunun yanı sıra onun hareketinin, doğrusal harekete karşıt bir konumda olmadığı ifade edilerek,<sup>543</sup> Proclus'un doğrusal ve dairese hareket açıklamalarıyla aynı minvalde açıklamanın seyri devam ettirilmektedir.

Doğrusal harekete gelince, tamlığın bütününe sahip olduğu fertler bakımından eksik olmaması şeklinde açıklanması dolayısıyla onun, tam olarak açıklanamayacağı belirtilmektedir.<sup>544</sup> Öte yandan semanın yalın bir cirim olması dolayısıyla, doğrusal hareketten ziyade dairese hareketi kabil olduğu<sup>545</sup> ifade edilerek, dairese olan hareketin zamanda bir başlangıca sahip olmaması ön kabulüyle,<sup>546</sup> semanın bir bütün olarak, başlangıca sahip olmadığı ve bozuluşu da kabul etmeyeceği görüşü temellendirilmeye çalışılmaktadır.

Hareket tarzlarının daha doğru anlaşılması için, birkaç cümleyle hareketlerin zıtlığı durumun İbn Sînâ literatüründe ne anlama geldiğini ifade etmek gerekirse; zıt hareket, doğrusal hareketin birbirine mukabil iki yönü şeklinde tarif edilmekle

<sup>541</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, s. 210.

<sup>542</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, s. 266.

<sup>543</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, s. 281. Bu bağlamda, doğrusal ve dairese hareketler cins bakımından birbirlerine zıt olmayan bir konumda görülmekte öte yandan, doğrusal bir hareketin ancak tür bakımından başka bir doğrusal olan hareketle zıt olabileceği açıklanmaktadır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, s. 287. Öte yandan dairese hareketin tek bir yönü haiz olması zorunluluğu dolayısıyla kendi içerisinde bir zıtlığın düşünülmesi mümkün görünmemektedir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, s. 247.

<sup>544</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 110.

<sup>545</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât(es-Semâ' ve 'l-Âlem, el-Kevn ve 'l-Fesâd, el-Ef'âl ve 'l-İnfi'alât)*, ss. 16, 19.

<sup>546</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 288.

birlikte<sup>547</sup> onun, cinsler arası bir durumdan ziyade türsel bir durumdan ibaret olarak görülmesi, doğrusal hareketi direkt olarak dairesel hareketin karşısına yerleştirmemektedir. Dolayısıyla her zıt durumun bir diğerine inkılap etme olanağının söz konusu olduğu bir anlayışa göre, doğrusal hareket eden bir cismin dairesel ya da dairesel hareket eden bir cismin doğrusal hareket edebileceği gibi abes bir sonucun önüne geçilmeye çalışılmaktadır.

Proclus da doğrusal hareketin oluş ve bozuluşa uğrayan cisimler için olduğunu belirtirken âlem için en uygun hareketin bir başlangıca ve sona sahip olmaması dolayısıyla dairesel hareket olduğunu belirtmektedir.<sup>548</sup> Bu anlamda, İbn Sînâ'nın açıklamalarının, Proclus'un açıklamalarıyla bir farklılığa sahip olmadığı söylenebilir.

## 2. 10. Oluş-Bozuluş (*el-kevn ve'l-fesâd*)

Oluş-bozuluş, İbn Sînâ'ya göre, Proclus'ta olduğu gibi doğrusal-dairesel hareket bağlamında ele alınmaktadır. Bu bağlamda, doğrusal olarak hareket etmekte olan birtakım cisimlerin başlangıç ve sona sahip olma zorunlulukları dolayısıyla oluş-bozuluşu kabil olarak konumlandırılmalarının<sup>549</sup> yanı sıra dairesel hareket etmekte olan cisimlerin kendilerinde bulundurmaları imkansız olan sınırsız bir güçle hareket ettirildikleri belirtilmektedir.<sup>550</sup> Buradan hareketle, dairesel hareketle bağlantılı olarak açıklanan argüman, Proclus'un sınırsız güç argümanına bir atıf olarak değerlendirilebilir. Buna göre, her ikisinde de sınırlı hiçbir cismin kendi bünyesinde sınırsız bir güç bulunduramaması dolayısıyla bu sınırsız güce bizâtihi olarak sahip olamamaktadır. Proclus bu durumu on üçüncü argümanda, ezelî harekete sahip ruhun

<sup>547</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, s. 282. Buna göre, uzamın varsayıldığı bir durumda iki yönün bulunması mecburiyetinden hareketle birbirine zıt olan iki hareketin zıtlık noktasında iki ucunun birbirine mukabil olarak açıklanması, zıtlıklardan birinin bir diğerine yönelebilir olmasının izahı için önem arz etmektedir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, ss. 246, 282.

<sup>548</sup> Bkz. Proclus, Argüman XIII.

<sup>549</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât(es-Semâ' ve'l-Âlem, el-Kevn ve'l-Fesâd, el-Ef'âl ve'l-İnfi'âlât)*, s. 78.

<sup>550</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, ss. 322-324. Yine başka bir yerde İbn Sînâ, hiçbir cismin sonsuzca hareket edebileceği bir kuvveye sahip olmadığını söylemektedir. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 305.

katılımcısı olma durumuyla açıklamaktadır. Ona göre, Bu harekete bizâtihi sahip olmayan âlemdeki katılımcıların (*participant*) hareketi sınırsız güç argümanıyla açıklanabilmektedir.

Doğrusal hareket bağlamında oluş-bozuluşun açıklamasına tekrar dönmek gerekirse, bir cismin bozulabilmesinin ön koşulu olarak, doğrusal hareketin ilkesine sahip olması bir yana oluş durumunun sûret-madde birlikteliği, bozuluşun da bu iki durumun ayrılığı şeklinde açıklanması<sup>551</sup> meydana gelen değişim dolayısıyla türün devamı ya da bozuluşu<sup>552</sup> hallerinin izahı için iki önemli kriteri oluşturmaktadır.

Sûret-madde ilişkisinin ardından doğrusal hareketin, doğal mekanla bağlantısını açıklamak gerekirse, bu hareket bağlamında cisimlerin doğal mekanlarında hareketsiz olarak bulunmaları dolayısıyla yön durumunun onlara doğal olarak mı yoksa ârizî olarak mı dahil olduğu sorusu üzerinden açıklamasını devam ettiren İbn Sînâ, doğal bir durum olarak açıklanamayacağını belirttiği bu durumun ancak dışarıdan zorlayıcı bir şey vasıtasıyla gerçekleşebileceğini izah etmektedir. Ek olarak o, zorlamalı-doğal ilişkisine göre, zorlamalı hareketin doğal olana âriz olması dolayısıyla, *Oluş ve Bozuluş*'ta *ustukus* olarak adlandırılan ana elementlerin ezelî olmadığı sonucuna varmakta ve onların daima zorlayıcı bir tabiat altında yer değiştirmelerinin zorunluluğu üzerinde durmaktadır.<sup>553</sup> Bu değişimin bir ön koşulu olarak, dört element, sahip olduğu ortak heyûlâ dolayısıyla devamlı bir şekilde birbirlerine dönüşümü kabul etmekte ve bu şekilde oluş-bozuluşun esasını teşkil etmektedirler.<sup>554</sup> Buna göre, İbn Sînâ'nın, ilk maddede zıt kuvvelerin bulunabildiği ancak zıt bir konumu haiz olabilen bir cismin, bu

<sup>551</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 310.

<sup>552</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyât(es-Semâ' ve'l-Âlem, el-Kevn ve'l-Fesâd, el-Ef'âl ve'l-İnfî'alât)*, s. 124.

<sup>553</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyât(es-Semâ' ve'l-Âlem, el-Kevn ve'l-Fesâd, el-Ef'âl ve'l-İnfî'alât)*, s. 78.

<sup>554</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ss. 225-226. Öte yandan mürekkep bir varlığın oluşumu, bashis konus ustukusların parçalarının bileşimi ya da ayrılması şeklinde meydana gelmektedir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyât(es-Semâ' ve'l-Âlem, el-Kevn ve'l-Fesâd, el-Ef'âl ve'l-İnfî'alât)*, s. 89.

iki duruma göre edilginlik gerçekleştirebileceği düşüncesi,<sup>555</sup> dönüşümün açıklanması anlamında önemlidir.

Öte yandan zorlamalı-doğal ilişkisi gereğince Proclus, unsurların doğal yerinde olmadığı düşüncesiyle onların kendi alanlarına hareket etmekte olduğunu belirtirken, bütünün bir yere yönelmesinin imkansızlığından yola çıkarak, zorlamalı hareketi bütün için mümkün görmemektedir.<sup>556</sup> Buna göre, zorlamalı hareket ve oluş bozuluş arasındaki zorunlu ilişki gereğince İbn Sînâ tarafından, zorlayıcı bir tabiat altında oluş-bozuluşu kabil her cismin parçası türsel anlamda sahip olduğu bütüne müşterek olmasından dolayı cismin bir parçasının bu durumu deneyimlerken başka bir kısmının ezeli olması düşünülememektedir.<sup>557</sup> Bu durumda oluş-bozuluşu deneyimleyen bir cismin başka bir yönden ezeli olması mümkün değildir. Çünkü cisim parçada neyse bütünde de o şeydir. Öyle görünmektedir ki her iki açıklama gereğince, mahsûsât âlemindeki cisimler, sahip oldukları unsurlar dolayısıyla oluş bozuluşu deneyimlerken, ma'kulât âlemine dair yalın cisimlerle beraber bir bütün olarak âlem, zorlamalı hareket ve oluş bozuluştan uzak tutularak bu hali deneyimlememekte ve bu şekilde ezeli bir âlem anlayışı ortaya konulmaktadır.

## 2. 11. Zıtlık ve Bozuluş

Oluş-bozuluş meselesinin daha anlaşılır kılınabilmesi açısından zıtlık kavramının İbn Sînâ'ya göre ne anlam ifade ettiğinin anlaşılması gerekmektedir. Buna göre onun, zıt olan iki durumun konuda ortak olmaları dolayısıyla bir arada olmalarının mümkün olmadığını söylemesi bir yana zıtların birbiri ardınca var olmalarını imkansız görmemesi,<sup>558</sup> konunun çıkış noktasını teşkil ettiği söylenebilir. Dolayısıyla, her şeyin zıddı onun karşı ucunda duracak şekilde konumlanarak bir şey, yalnızca tek bir zıdda

<sup>555</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 250.

<sup>556</sup> Bkz. Proclus, Argüman X.

<sup>557</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyât(es-Semâ' ve'l-Âlem, el-Kevn ve'l-Fesâd, el-Ef'âl ve'l-İnfi'alât)*, s. 125.

<sup>558</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, ss. 149-150.

sahip olabilmekte,<sup>559</sup> diğer yandan zıtların birbirini sınırlandırmasından dolayı bozuluşunu sınırlandığı mukabil yöne dönüşüm olarak gerçekleştirebilmektedir.<sup>560</sup> Buradan hareketle, zıtlığın birbirini var kılmaktan ziyade konuya hâkimiyetine göre bir diğerini yok edeceğini açıklayan<sup>561</sup> İbn Sînâ, *İlk* için maddi herhangi bir durumun söz konusu edilemeyeceğini dolayısıyla O'nun için zıtlık durumunun söz konusu olamayacağını belirtmektedir. Bu itibarla, her şeyin O'ndan yalnızca olumsuzlanması anlamında negatif teoloji yoluyla O'ndan haber verilebileceğini belirten İbn Sînâ,<sup>562</sup> Vâcibu'l-Vucûd'un tanımının yapılamaması anlayışına göre, Proclus'un üzerinde herhangi bir yorum yapılamayan Bir anlayışına yaklaşır görünmektedir. Zira her ikisine göre de Tanrı hakkında bir şey söylenemez ve O, anlaşılamamaktadır. Ancak İbn Sînâ burada ne olmadığının bilinmesi yoluyla bir açılım getirirken Proclus O'nun kelimelerle ifade edilemez (*ineffable*) olduğu üzerinde durarak Bir'i zât tanrı anlayışından ziyade bir ilkeye yaklaştırmaktadır.

Tüm bunların yanı sıra, semanın sahip olduğu hareket dolayısıyla bir zıddı sahip olabilir mi sorunu üzerinden devam etmek gerekirse, bu noktada öncelikle İbn Sînâ'nın nefis kavramına bakılmalıdır. Buna göre, cürmsel sûret nefsten ayrı bir şey değildir ve nefsin zıtsal bir oluşumu alıcı olmamasından dolayı daimi bir şekilde İlk Neden'e benzeme arzusunda olan semavi doğanın hareketinde bir kesilme meydana gelmemektedir. Bunun yanı sıra, semanın karşıt bir hareketi kabil olmadığı vurgusu, onun hâdis ve fâsid olmadığı görüşünü<sup>563</sup> temellendirmek anlamında önemlidir ve bu

---

<sup>559</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 194. Öte yandan İlahiyat bölümünde zıtlık, madde ve cins ortaklığının yanı sıra karşı hâllerin en uç noktaları olarak tarif edilerek zıtlığın ancak karşılıklı iki durum için geçerli olabileceği açıklanmaktadır. İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 316.

<sup>560</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 357.

<sup>561</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 132.

<sup>562</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, s. 379; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 275.

<sup>563</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyât(es-Semâ' ve'l-Âlem, el-Kevn ve'l-Fesâd, el-Ef'âl ve'l-İnfi'âlât)*, ss. 33-34.

şekilde Proclus'un *bizâtihi yaşayan canlı* olarak gördüğü<sup>564</sup> âlem anlayışına oldukça yaklaşmaktadır.



---

<sup>564</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. III, s. 124; bkz. Proclus, Argüman XVIII.

## SONUÇ

Âlemin ezelîliğine dair olan tartışmalar epistemolojik olduğu kadar ontolojik bir ayağa da sahiptir. Bu tartışmalar Platon'un zamanda bir başlangıca sahip âlem anlayışıyla beraber Aristoteles'in âlemin ezelîliği fikri çerçevesinde devam etmiştir. Âlemin ezelîliği anlamında dönemin Batlamyuscu kozmoloji anlayışıyla özgün bir açıklama getiren ve neo-Platonizmin kurucusu olarak görülen Plotinus'tur. Daha sonra *sudûr* olarak adlandırılacak olan bu teori Proclus tarafından daha ayrıntılı bir şekilde izah edilmiştir. Fakat onun *Âlemin Ezelîliği Üzerine (de Aeternitate Mundi)* adlı eserindeki on sekiz argüman bu teoriyi açıklamaktan ziyade fiziksel kanıtların ağırlıklı olduğu ve Demiurge'un işleri üzerine kurulu bir kurguya sahiptir. Bu teorinin Proclus'taki tam bir izahını *Teolojinin Unsurları'nda (Elements of Theology)* bulabilmekteyiz. Atıflarda yer yer söz konusu kitaptan da yararlanılmıştır. Fakat esas kurgu epistemoloji ve ontolojinin beraber yürüdüğü *Âlemin Ezelîliği Üzerine* eseri üzerinden yapılmıştır. Buna göre daha çok Platoncu fikirlere sahip olan Proclus âlemin ezelîliği meselesinde Aristoteles'i takip ederek Plotinus'un teorisini açılımılamıştır. Proclus'un birinci argümanı Platon'un iyi idesinin bir açılımı olarak görülebilecek Demiurge'un cömertliği üzerine kuruludur. Her zaman iyi olan bir Tanrı her zaman üretmek isteyecek ve hiçbir zaman bu iyiliği bitmeyecektir. İkinci argüman, ezelî bir form üreten Tanrı'nın üretmiş olduğu bu formun kopyasının da ezelî olduğu üzerinden ilerlemektedir. Üçüncü argüman, aktüel-potansiyel ilişkisi çerçevesinde her zaman üreten bir Demiurge'un hiçbir zaman potansiyel olarak düşünülemeyeceğini açıklamaktadır. Dördüncü argümanda, âlemin Yapıcı Zanaatkâr'ı olarak görülen Demiurge'un malûlünün de ezelî olması üzerinde durularak birinci argümanla yakın ilişki kurulmaktadır. Beşinci argümanda, gök-zaman eşzamanlılığı ilişkisi gereğince göğün ve zamanın birbirinden bağımsız düşünülemeyeceği dolayısıyla her ikisinin

eşzamanlı ve ezeli olduğu vurgulanırken Platon'a açıkça bir karşı duruş sergilenmektedir. Altıncı argümanda, âlemin oluşa gelmediği gibi bozuluşa da uğramayacağı vurgusu; âlemin manasını bilen tarafından çözülebileceği, onu yapanın iyi olmasından ve iyi bir şekilde biraraya getirilmiş bir şeyi bozma arzusunun kötü birine ait olmasından dolayı Demiurge'un onu hiçbir zaman bozmayacağı öncülleri üzerinden yapılmaktadır. Yedinci argümanda, ruhun ezeli olması dolayısıyla yerleştiği cisimler üzerinde de ezeli bir harekete neden olacağından bu harekete sahip olan her şeyin ezeli olacağı sonucuna varılmaktadır. Sekizinci argüman, âlemin bir 'bütün' olarak tanımlanmasından ve tamamlanmış bir şeyin dışında bir şey bulunamayacağından dolayı âlemin dışında onun bütünlüğünü bozacak bir kötülük olamayacağından bahsetmektedir. Dokuzuncu argümanda, bütünün bizâtihi iyi olması öncülünden hareketle bir şeyin kendisine ait bir iyilik tarafından bozulamayacağı sonucuna varılmaktadır. Burada Platon'un fikrine yer verilmekte ve bir bütün olarak âlemin 'kutsanmış bir tanrı' olduğundan bahsedilmektedir. Onuncu argüman, bütünün unsurlarının arzu nesnelere doğru bir dairede hareket etmelerinden bahsederken 'bütünün' bir arzu nesnesi olamayacağından dolayı onun bir şeye yönelmeyeceğini açıklamaktadır. Burada da Platon'un düzensizlikten düzene çıkarılmış bir âlem anlayışına karşı her zaman düzenin mevcut olduğu bir âlem anlayışı vurgulanmaktadır. On birinci argüman, Aristoteles'in gaî illetinden yola çıkarak maddenin oluşu kabil olmasını açıklamaktadır. Buna göre oluşa gelen her şey 'bir şey için' üretilmektedir. Bu açıklamayla tesadüfi oluşum açıklamasının önüne geçilerek Demiurge'un işlerinin kalıcılığından bahsedilebilmektedir. On ikinci argüman, potansiyel bir Demiurge'u düşünmenin imkansızlığından yola çıkarak her zaman aktüel olanın aktüalizasyonunun daimi olmasının zorunluluğunu açıklamaktadır. Her zaman var olan Demiurge her zaman varolan ve uygun halde bulunan maddeyi üretmektedir. On üçüncü argüman, doğrusal hareketin oluş-bozuluşa tâbi cisimler için olmasından dolayı âlem için en

uygun hareketin dairesel hareket olduğundan bahsetmektedir. Bir başlangıca ve sona sahip olmayan bu hareket ezeli olan âlem için en uygunu olarak düşünülmektedir. On dördüncü argümanda Proclus, âlemde madde, izler ve düzen şeklinde üç unsurun varlığından bahsetmekte ve bu üçünün eş zamanlı olduğunu belirterek âlemde bir düzenin hâkim olduğunu söylemektedir. Bu anlamda Demiurge her şeyi kendisinden bir defada ezeli olarak üretmiştir ve düzen bu ezeli üretimden kendi sırasına göre meydana gelmektedir. On beşinci argüman, sınırsızlık-daimilik kavramlarının farklı anlamlara geldiğini ve birbirleriyle olan ilişkisini açıklamaktadır. Buna göre; daimi olan her şeyin bir bakıma sınırsızlığından bahsetmek mümkün olmakla birlikte sınırsız olan her şeyin daimiliğinden bahsetmek mümkün değildir. Bu anlamda sınırsızlık, daimilikten önce gelmektedir. İlk sınırsızlık da ezeliyetten önce gelmektedir. Ezeliğin sınırsızlıktan sonra konumlandırılması durumuna Proclus ya hiçbir şey ona benzemeyecek ya da her şeyin üzerinde bir âlem ona benzeyecek diyerek âlemin paradigmasına benzeme isteğinden dolayı ezeli olacağından bahsetmektedir. On altıncı argüman, Demiurge'un isteğinin ikiden ziyade bir olmasından dolayı düzenin düzensizliğin engellenerek meydana gelmediğini âlemde mutlak anlamda her daim bir düzenin hâkim olduğunu açıklamaktadır. On yedinci argüman, oluş-bozuluş ilişkisinin karşılıklı olması gerektiğini açıklamaktadır. Yani oluşa gelen bir şey bozuluşa uğramak zorundadır ya da tam tersi bir durum geçerli olacaktır. Öte yandan oluşa gelmemiş bir şey bozuluşa da uğramayacaktır. On sekizinci argümana göre, Yapıcı'nın (Demiurge), tekbiçimli ve kendisiyle özdeş olmasıyla bağlantılı olarak O'nun yapıyor olmaktan yapmıyor olmaya ya da yapmıyor olmaktan yapıyor olma değişimine bağlı bir hali tecrübe etmeyecektir. Dolayısıyla ezeli paradigmasından (Demiurge) hareketle âlem tekbiçimli, daimi ve tamamlanmış olmak zorundadır.

Bu on sekiz argüman, neo-Platonist fikirler açısından oldukça zengin malzemeye sahiptir. Tezin ikinci bölümünde argümanların İbn Sînâ'da doğrudan bir

karşılıklarının olup olmadığına ya da İbn Sînâ'nın ayrıldığı noktalara belirli başlıklar altında bakıldı. Buna göre İbn Sînâ'nın *Vâcibû'l-Vucûd*'u Proclus'un Bir'i (*The One*) ile uyum göstermekle beraber İbn Sînâ, zât Tanrı anlayışı gereğince *Demiurge*'un bazı özelliklerini de *Vâcibû'l-Vucûd*'a atfetmektedir. Proclus'un Zanaatkâr Tanrı anlayışı buna örnek olarak gösterilebilir. Öte yandan *Demiurge*'un *tekbiçimli*, *değişmez* ve *kendisiyle özdeş* olması İbn Sînâ'nın varlığı ve mahiyeti bir ve aynı olan ve herhangi bir değişim geçirmeyen Tanrı anlayışıyla oldukça uyum sağlar görünmektedir. İkinci bölümde, Zorunlu Varlık başlığı altında bu uyum ve ayrımlara değinilmekle birlikte Tanrı'nın iyi olmasından dolayı cömert olması anlayışının Proclus ve İbn Sînâ'da paralel bir yapı arz ettiği vurgulanmaktadır. Her ikisine göre Tanrı iyiliğinin bir gereği olarak cömert olmak durumundadır.

İkinci olarak İbn Sînâ'da zorunlu-mümkün ayrımına bakıldığında, onun mümkün varlığın kendisine nazaran mümkün *Vâcibû'l-Vucûd*'a nazaran zorunlu iki yönünün olduğunu belirtmesi neo-Platonist fikir temelinde kendi özgünlüğünü ortaya koyduğu noktalardan biri olarak düşünülebilir. Bu durum *illet-malûl* ilişkisiyle de bağlantılı görünmektedir. İbn Sînâ'ya göre, malûl kendisine nispetle mümkün, illetine nispetle zorunludur. Buna göre illetin daimi olduğu bir yerde malûlün varlığının devamlılığı gündeme gelmektedir. İletinin malûlü öncelemezinin zamansal anlaşılmaması gerektiğini ısrarla vurgulayan İbn Sînâ kadim kavramını zâtî ve zamanî olarak bu noktada bir ayrıma tâbi tutmaktadır. Böylece zâtî kıdem Tanrı'ya atfedilerek O'na ontolojik bir önceleme atfedilmekte ve bu şekilde Proclus'un *Demiurge*'a atfettiği 'her zaman aktüel olanın aktüalizasyonu devamlıdır' anlayışına oldukça yakın bir duruşla zamanda ezeli olan âlemin daimiliğinden bahsedilebildiği belirtilmektedir.

Bunların ardından İbn Sînâ'da hudûs kavramına değinmek gerekmektedir. Ona göre hâdis varlık mutlak olmamaktan sonra olan varlıktır ve sudûr, hudus kavramıyla yakından ilişkilidir. Bu kavramlaştırma da yine İbn Sînâ'nın özgün olduğu alanlardan

bir tanesidir. Nitekim Proclus'ta ya da diğer neo-Platonist şarihlerde bu yaklaşım mevcut değildir. Bu noktada İbn Sînâ'nın, sudûr teorisini direkt almayarak kendi özgünlüğünü ortaya koyduğu yerler olduğu belirtilebilir. Öte yandan onun zamansal yaratılış teorisini kabul etmemesine rağmen ezeli yaratma gibi birtakım unsurları sistemine entegre ettiği belirtilebilir. İbn Sînâ'da bu ayrıma dahil bir diğer kavram *maddedir*. Bu kavram Grek düşünce tarihinin en önemli ayrımlarından bir tanesidir. Buna göre, Tanrı fikriyle beraber ezeli bir madde anlayışı sudûr anlayışının merkezindedir denilebilir. Öte yandan İslâm düşüncesindeki neo-Platonist anlayışın temsilcilerinden olan İbn Sînâ'nın madde anlayışı da ezeli olmakla beraber Tanrı dışında her şeyin hâdis olduğu düşüncesine göre aynı zamanda hâdistir. Buna göre, ezeli olmasına rağmen hâdis olan madde, ontolojik anlamda yokluk tarafından önceleniyor olmak zorundadır.

İbn Sînâ'da hareket-zaman anlayışına bakıldığında, tıpkı Proclus'ta olduğu gibi doğrusal ve dairesel hareket olarak ayrılmaktadır. Buna göre, doğrusal hareket zıtlığı haiz hareket kategorisindeyken dairesel hareket için böyle bir durum söz konusu değildir ve bu hareketi gerçekleştiren varlıklarda oluş ve bozulmuş durumları meydana gelmemektedir. Özellikle hareket gibi teknik konularda İbn Sînâ'nın Proclus ile çok yakın gittiğini ve *Fizik* adlı eserinde neredeyse onunla aynı şeyleri aktardığı söylenebilir. Buna örnek olarak zorlamalı-doğal hareket, zıtlık, oluş-bozulmuş gibi konular gösterilebilir. Özetlemek gerekirse İbn Sînâ ve Proclus arasında ciddi birtakım benzerlikler bulunmakla beraber, İbn Sînâ'nın neo-Platonist çizgiden ayrılarak kendi özgünlüğünü ortaya koyduğu farklılıklar âlemin ezeliliği hususundaki açıklamalara yeni bir yaklaşım getirmektedir.

## KAYNAKÇA

- Adamson, Peter. *Philosophy in The Hellenistic & Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Adamson, Peter. *Al-Kindī*. New York; Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. Terc. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2013.
- Aristoteles. *Metafizik*. Terc. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Aristoteles. *Fizik*. Terc. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Baltussen, Han. *Philosophy and Exegesis in Simplicius: The Methodology of a Commentator*. London: Duckworth, 2008.
- Beierwaltes, W.. "Image and Counterimage: Reflections on Neoplatonic Thought with Respect to its Place Today," H. J. Blumethal ve R. A. Markus (ed.), *Neoplatonism & Early Christian Thought* (London: Variorum Publications LTD, 1981) içinde, ss. 236-248.
- Chase, M. "Discussions on the Eternity of the World in Late Antiquity," *ΣΧΟΛΗ* 5:2 (2011), ss. 112-173.
- Chiaradonna, Riccardo. "The Categories and the status of the Physical World: Plotinus and the neo-Platonic Commentators," *Wiley* 83 (2004), ss. 121-136.
- Clark, Gordon H.. "Plotinus on the Eternity of the World," *Duke University Press* 58:2 (1949), ss. 130-140.
- Companini, Massimo. *An Introduction to Islamic Philosophy*. Terc. Caroline Higgitt, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- D'Ancona, Cristina, "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy," The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/arabic-islamic-greek/>>.
- Davidson, Herbert. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Fakhry, Majid. *Islamic Philosophy Theology and Mysticism; A Short Introduction*. Oxford; Oneworld, 1997.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı*. Terc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik, 2015.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazālî's Philosophical Theology*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.

Gutas, Dimitri. "Origins in Baghdad," Robert Pasnau (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011) içinde, ss. 10-26.

Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası*. Terc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010.

Hyman Arthur, Walsh, J. James ve Thomas Williams. "İbn Sînâ (Avicenna)," Arthur Hyman, James J. Walsh ve Thomas Williams (ed.), *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish* (Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2010) içinde, ss. 239-261.

İbn Rüşt. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfut et-Tehâfut)*. Terc. Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *İlâhiyyât min Kitâbi'ş-Şifâ*. tah. Hasan Zâde el-Âmulî. Kum: Merkezi İntişârâtı Defteri Tebliğâtı İslâmî, 1376/1418.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *el-İşârât ve't-Tenbihât*. tah. Mucteba ez-Zâri î. Kum: Muessesetu Bustânî Kitâb, 1392/1434.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *eş-Şifâ-et-Tabî'yyât(es-Semâ' ve'l-Âlem, el-Kevn ve'l-Fesâd, el-Ef'âl ve'l-İnfi'alât)*. tah. Mahmud Kâsim. Kum: Menşûratu Mektebeti Âyetullah Mer'eşî, 2012.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *eş-Şifâ-et-Tabî'yyât(es-Semâu't-Tabî'i)*-. tah. Saîd Zâyed. Kum: Menşûratu Mektebeti Âyetullah Mer'eşî, 1405.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbu'n-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabî'yye ve'l-İlâhiyye*. tah. Macit Fahri. Beyrut: Menşûratu Dâri'l-Âfâk, 1982.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *Dânişnâme-i Alâî*. Terc. Murat Demirkol, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *Ta'likât*. tah. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Daru'l-İslâmiyye Yayınları, t. y.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *İşaretler ve Tenbihler*. Terc. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera, 2005.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *Metafizik I*. Terc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera, 2013.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *Metafizik II*. Terc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera, 2005.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *Oluş ve Bozuluş*. Terc. Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera, 2008.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *Sema ve Âlem*. Terc. Harun Kuşlu ve Muhittin Macit, İstanbul: Litera, 2010.

- İskenderoğlu, Muammer. *Fahr al-Dīn al-Rāzī and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002.
- Janssens, Jules. "Ibn Sīnā's Ideas of Ultimate Realities. Neoplatonism and the Qur'ān as Problem-Solving Paradigms in the Avicennian System," Jules Janssens (ed.), *Ibn Sīnā and his Influence on the Arabic and Latin World* (Padstow: Ashgate, 2006) içinde, ss. 252-271.
- Janssens, Jules. "Creation and Emanation in Ibn Sīnā," Jules Janssens (ed.), *Ibn Sīnā and his Influence on the Arabic and Latin World* (Padstow: Ashgate, 2006) içinde, ss. 455-477.
- Karlığa, Bekir. *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*. İstanbul: Litera, 2004.
- Kenny, Anthony. *A New History of Western Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- Kindî. *Felsefî Risâleler*. Terc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2014.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Lang, Helen. "Perpetuity, Eternity, and Time in Proclus' Cosmos," *Brill* 50:2 (2005), ss. 150-169.
- Leyden, W. von. "Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle," *Wiley* 14:54 (1964), ss. 35-52.
- Lloyd, A.C. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- McGinnis, Jon ve Resiman, David. "Introduction," Jon McGinnis ve David Reisman (ed.), *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources* (Indianapolis ; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007) içinde, ss. xvii-xxxi.
- Morewedge, Perviz. "The Neoplatonic Structure of Some Islamic Mystical Doctrines," Perviz Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought* (New York: State University of New York Press, 1992) içinde, ss. 51-75.
- O'Leary, De Lacy. *How Greek Science Passed to the Arabs*. London: Routledge and K. Paul, 1949.
- Plato. *Timaeus and Critias*. Terc. Robin Waterfield ve Andrew Gregory, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Platon. *Phaidros*. Terc. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Plotinus. *The Enneads*. Terc. Lloyd P. Gerson, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Philoponus. *Against Proclus on the Eternity of the World (1-5), (6-8), (9-11)*. Terc. Michael Share, London: Duckworth, 2004.

- Philoponus. *Against Proclus on the Eternity of the World 12-18*. Terc. James Wilberding, London: Duckworth, 2004.
- Proclus. *The Six Books of Proclus, the Platonic Successor, on the Theology of Plato*. 2 c. Terc. Thomas Taylor, London,: Printed for the author, by A. J. Valpy, 1816.
- Proclus. *On the Existence of Evils*. Terc. Jan Opsomer ve Carlos Steel, Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- Proclus. *the Elements of Theology*. Terc. E. R. Dodds, Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Proclus. *Commentary on Plato's Timaeus*. 5 c. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Rashed, Marwan. "Alexander of Aphrodisias on Particulars and the Stoic Criterion of Identity," Robert W. Sharples (ed.), *Particulars in Greek Philosophy* (Leiden; Boston: Brill, 2010) içinde, ss. 157-180.
- Simplicius. *On Aristotle: Categories (5-6), Ancient Commentators on Aristotle*. Terc. Frans A. J. de Haas ve Barrie Fleet, London: Duckworth, 2001.
- Simplicius. *On Aristotle Physics (8.6-10), Ancient Commentators on Aristotle*. Terc. Richard D. McKirahan, London: Duckworth, 2001.
- Sorabji, Richard. "Infinite power impressed: the transformation of Aristotle's physics and theology," Richar Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed* (Ithaca: Cornell University Press, 1990) içinde, ss. 1-31.
- Steel, Carlos. "The Neoplatonic Doctrine of Time and Eternity and its Influence on Medieval Philosophy," Pasquale Porro (ed.), *The Medieval Concept of Time* (Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001) içinde, ss. 3-31.
- 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.
- Şehristânî. *Filozoflarla Mücadele*. Terc. Aygün Akyol ve Aytekin Özel, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik, 2013.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul, Klasik, 2017.
- Üçer, İbrahim Halil. "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelsçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi," Cüneyt Kaya (ed.), *İslâm Felsefesi Tarihi ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013) içinde, ss. 37-91.
- Usûlûcyâ- Aristoteles'in Teolojisi*. Terc. Cahit Şenel, Ankara: TÜBA Yayınları, 2017.

- Vallat, Philippe. "Al-Fārābī's Arguments for the Eternity of the World and the Contingency of Natural Phenomena," Josef Lössl ve 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. 259-287.
- Wallis, R. T. "Divine Omniscience in Plotinus, Proclus and Aquinas," H. J. Blumenthal ve R. A. Markus (ed.), *Neoplatonism & Early Christian Thought* (London: Variorum Publications LTD, 1981) içinde, ss. 223-236.
- Walzer, Richard. "A Survey of Work on Medieval Philosophy," *The Philosophical Quarterly* 3:11 (1953), ss. 175-181.
- Walzer, Richard. *Greek Into Arabic Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafiziği*. Terc. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik, 2010.

## ÖZET

ÜNÜGÜR, Zeynep Nur, *Proclus ve İbn Sînâ'da Âlemin Ezeliliği İle İlgili Argümanların Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Eyüp Şahin, Ankara Üniversitesi, VIII+121 sayfa.

Âlemin ezeliliğine dair olan tartışmalar epistemolojik olduğu kadar ontolojik bir ayağa da sahiptir. Bu tartışmalar Platon'un zamanda bir başlangıca sahip âlem anlayışıyla beraber Aristoteles'in âlemin ezeliliği fikri çerçevesinde devam etmiştir. Âlemin ezeliliği anlamında dönemin Batlamyuscu kozmoloji anlayışıyla özgün bir açıklama getiren ve neo-Platonizmin kurucusu olarak görülen Plotinus'tur. Daha sonra *sudûr* olarak adlandırılacak olan bu teori Proclus tarafından daha ayrıntılı bir şekilde izah edilmiştir. Proclus ezelilik noktasında Aristoteles ile hemfikir olmasına rağmen, karakteristik bir neo-Platoncu ayrım olan yalnızca hareket vericiliğın değil aynı zamanda varlık vericiliğın de daimiliğini savunmaktadır. İbn Sînâ'ya gelindiğinde aşkın bir Tanrı fikriyle *sudûr* kavramını birleştiren bir yapıyla karşılaşmaktadır. Platoncu arka planda Aristotelesçi kavramlar üzerinden âlem anlayışını ortaya koyan İbn Sînâ'nın bu anlamda kendisine has, orijinal değişimlerinden bahsetmek mümkündür.

## ABSTRACT

ÜNÜGÜR, Zeynep Nur, *An Evaluation of Proclus and Avicenna's Arguments Concerning the Eternity of the World*, Master Thesis, Supervisor: Doç. Dr. Eyüp Şahin, Ankara University, VIII+121 pages.

The philosophical discussions concerning the eternity of the world has an ontological side as well as an epistemological one. Arguing for the understanding of a world with a beginning in Plato's time, such discussions continued with the notion of the eternity of the world. It was Plotinus who brought a novel insight into the question thanks to Ptolemy's cosmological model, and he was often claimed to be the founder of the neo-Platonist system. What would be called *sudûr* later, this theory was explicated more thoroughly by Proclus. While Proclus agrees with Aristotle on the eternity of the world, he also supports the notion that not only the act of moving but also generating is eternal, which is a typical neo-Platonist distinction. When looked at Avicenna's philosophical account, it is seen that he merges the notion of a transcendental God with the concept of *sudûr*. Explaining his cosmological understanding through Aristotelian concepts but in a Platonist frame, Avicenna's work demonstrates authentic alterations and offers significant insights into the issue.