

EFLATUN İLE ARİSTOTELES'İN GÖRÜŞLERİNİN UZLAŞTIRILMASI*

çev. *Mahmut Kaya*

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla.

Her türlü övgü, akılı veren, onu emsalsiz bir şekilde yaratan, her şeye biçim veren ve yoktan varedene layıktır. Onun bu ezeli iyiliği ve ikramı her şeye yeter.

Allah'ın rahmeti Peygamberlerin efendisi Muhammed'in ve onun ev halkının üzerine olsun.

İmdi zamanımızda çoğu kimselerin, âlemin yaratılmışlığı ve ezeliyeti konusunda tartıştıklarını; ilk yaratıcının ispatı, ondan meydana gelen sebeplerin varlığı, nefis ve akıl problemi; davranışların iyi veya kötü oluşuna göre mükâfat veya ceza verilmesi; siyaset, ahlâk ve mantıkla ilgili daha bir çok konuda önde gelen seçkin iki filozof (Eflatun ve Aristoteles) arasında ihtilaf bulunduğunu iddia ettiklerini gördüm.

Bu makalemde ben, sistemlerinin farklı olmadığını ortaya koymak, kitaplarını okuyanların zihinlerinde meydana gelebilecek şüpheleri gidermek için ikisinin görüşlerini uzlaştırmak, düşüncelerinin ne ifade ettiğini açıklığa kavuşturmak, eserlerinde şüphe ve tereddüde yolaçan noktaları izah etmek istedim. Çünkü bu, açıklanması ve izah edilmesi en önemli ve en yararlı bir husustur.

* Fârâbî'nin *el-Cem'beyne re'yey el-Hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristutalis* adlı risalesinin çevirisini olabildiğince metne sadık kalarak sunuyoruz. F. Dieterici tarafından 1890 yılında yayınlanan ve *el-Semeret el-Mardiye* adını taşıyan mecmuadaki nüsha çeviride esas alınmıştır.

Felsefenin tarifi ve mahiyeti «Varlık olarak varlığın bilgisidir». Felsefeyi kuran, prensiplerini ve metodlarını geliştiren, detaylarına varıncaya kadar onu tamamlayan bu iki filozoftur. Az-çok, basit-girift her meselede güvenilecek ve başvurulacak olan bu ikisidir. Kusura ve bulanıklık bulunmadığı için her ilim dalında temel sayılan ve güvenilir olan sadece bunların ortaya koyduklarıdır. Bunun böyle olduğuna - herkes değilse bile - saf akıl ve düşünce sahiplerinin çoğu şahittir. Şu var ki söz ve düşünce, gerçeğe uygun olduğu sürece doğru ve geçerlidir.

Sonra, felsefenin bir çok probleminde bu iki filozof arasında ihtilaf olduğu yolundaki görüş, üç yanlış anlayışın birinden kaynaklanmaktadır: Ya felsefenin mahiyetini açıklayan bu tarif doğru değildir; ya bu iki kişinin felsefi sistemleri hakkındaki herkesin veya çoğunluğun düşünceleri zayıf ve tutarsızdır; ya da ikisi arasında ihtilaf bulunduğunu savunanların bilgilerinde eksiklik vardır.

a) Doğru bir tarif felsefe disiplinine uygundur. Bu disiplinin detayları üzerinde yapılan araştırmalar bunun böyle olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim ilimlerin konusu ve araştırma alanı ya metafizik, ya fizik, ya mantık, ya matematik ya da siyasettir. Felsefe disiplinine gelince, bu ilimleri çıkarıp ortaya koyan odur. Hatta âlemdede felsefenin karışmadığı, üzerinde görüş beyan etmediği ve -İnsan gücü ölçüsünde- bilgi sahibi olmadığı hiç bir varlık mevcut değildir. Eflatun'un da benimsediği «Bölümleme Metodu» bizim anlattığımızı açıkça ortaya koyar. Çünkü bölümlemeyi yapan kimse varlıklardan hiçbirinin bölümlemenin dışında kalmasını istemez.

Eğer Eflatun bu metodu kullanmamış olsaydı elbetteki filozof Aristoteles de onu kullanmayacaktı. Ne var ki Aristoteles, Eflatun'un bu metodu geliştirip pekiştirdiğini görünce, o da büyük bir güç harcayarak «Kıyas Metodu»'na önem verdi. Kıyas bölümlemenin devamı, tamamlayıcısı ve klavuzu olsun diye bölümlemenin gerektirdiği her bölümde kıyas ve ispat metodunu kullanarak bunu geliştirip açıklamaya koyuldu.

Kim mantık ilmini iyi öğrenip ahlâk ilmini pekiştirir, sonra fiziğe, metafiziğe başlar ve bu iki filozofun kitaplarını da okursa, söylediğimin doğru olduğunu açıkça görür. Çünkü o kimse, bunların hedefinin âlemdede mevcut olan ilimleri sistemleştirme, -ortaya yeni

birşey koyma, alışılmayana söyleme ve aldatma gibi bir art düşünceye kapılmadan- varlığı bulunduğu şekliyle açıklamağa çalışmak olduğunu görecektir. Tersine onlar, güç ve imkân nisbetinde her şeye tam hakkını vermek için çaba göstermişlerdir. Durum böyle olunca felsefe hakkında «Varlık olarak varlığın bilgisidir» şeklindeki tarif, tarif edilenin zatını açıklayan ve mahiyetini gösteren doğru bir tariftir.

b) Bu disiplinde önde gelen seçkin iki filozof hakkında herkesin veya çoğunluğun sahip olduğu görüşlerin zayıf ve tutarsız olduğu iddiasına gelince, bu, aklın kabul edemeyeceği kadar uzak bir ihtimaldir. Çünkü ortadaki durum bunun tersini göstermektedir. Zira biz, çeşitli ilimlerin ve bir çok görüşün bir şey hakkında verdiği yargıdan daha güçlü, daha yararlı ve daha sağlam bir delil bulunmadığını kesin olarak biliriz. Çünkü akıl herkese göre delildir. Ne varki akla sahip olan bir kimse, aralarındaki benzerlikten ötürü önceki benimsediğinin tam tersi bir düşünceyi benimseyebilir. Öyleyse gerçeği bulmak için bir çok farklı görüşün ortaya konması gerekmektedir. Görüş birliği sağlanınca artık o düşünceden daha güçlü, daha kesin ve daha sağlam bir düşünce olamaz. Şu da varki, yanlış bir düşünce üzerinde birleşen bir çok kimsenin bulunuşu seni aldatmasın. Çünkü bir öndere bağlanarak körü körüne aynı düşünceyi paylaşan topluluğun bu düşüncesi bir kişinin aklı derecesindedir. Yukarıda söylediğimiz gibi bir tek akıl belli bir konuda hata yapabilir; özellikle inandığı fikir üzerinde tekrar tekrar düşünmez, konuya bir araştırmacı ve eleştirici gözüyle bakmazsa hata kaçınılmazdır. Ayrıca, bir şey hakkında iyimserlik veya araştırmada ihmal göstermek de gerçeğe ulaşmaya engel olabilir; insanı kör eder ve yanıltabilir. Ama çeşitli düşünürler uzun uzadıya düşündükten, çok yönlü araştırma yaptıkları ve karşılıklı durumları dikkate aldıktan sonra konu üzerinde itti fark ederlerse, artık bu düşünceden daha doğrusu bulunamaz.

Oysa biz, bu iki filozofun değeri hakkında çeşitli milletlerin görüş birliği içinde bulduklarını görmekteyiz. Hatta onların felsefi sistemleriyle uğraşmak darb-ı mesel haline gelmiştir; itibar onlarıdır; derin hikmete sahip olmak, ilimlerdeki incelikleri sezme, enteransan buluşlar yapmak, her şeyde saf düşünceye ve hakikate götüren ince manalara dalmak gibi niteliklere hakkıyla sahip olan bu ikisidir.

c) Durum böyle olunca geriye ikisinin arasında temelde ihtilaf bulunduğunu sananların bilgilerinin eksik olduğu ihtimali kalıyor.

Bilinmesi gerekir ki, her yanlış düşünce belli bir sebepten kaynaklanır. İşte biz burada iki filozofun temel düşünceleri arasında ihtilaf bulunduğuna dâir yanlış düşünceye yolaçan bazı sebepleri açıklayacağız; bundan sonra da ikisinin görüşlerini uzlaştıracacağız.

Bilmelisin ki, tabiatta sökülüp atılamayacak kadar yerleşmiş olan; ilimlerde, düşüncelerde, inanç ve kanunların uygulanmasında; sosyal davranışlarda ve günlük hayatta vazgeçilmesi imkansız olan bir şey var; o da cüz'î (tikel) olaylar üzerinde yapılan araştırmalardan küllî (tümel) bir yargı çıkarmaktadır. Tabiattan örnek vermek gerekirse: Her taş suya batar; fakat belki de bazıları batmayabilir. Her bitki ateşte yanar; belki de bazıları yanmayabilir. Bütünüyle âlem sonlu ve sınırlıdır, ne varki sonsuz ve sınırsız olduğu da düşünülebilir. Kanunların uygulanmasına örnek olarak denebilir ki: Çoğunlukla davranışlarının iyi olduğu görülen herkes âdildir; Öyleyse davranışlarının hepsi dikkate alınmaksızın bir kimsenin bir çok olay hakkındaki şahitliği de geçerlidir. Sosyal davranışlara da şu örnek verilebilir: Usluluk ve ağırbaşlılık ki bizim ruh yapımızda belirlenmiş iki niteliktir; bir kimsenin davranışlarının hepsi dikkate alınmaksızın sadece bu iki nitelik onun karakterinin nasıl olduğunu göstermeğe yeter.

Anlattığımız gibi cüz'î (tikel)'den küllî (tümel) ye varma tabiatta yerleşmiş ve onu kuşatmış bir kanun iken; Eflatun'la Aristoteles'in yaşayışları, davranışları ve bir çok düşünceleri arasındaki ihtilaf görünüşten ibaretken; bir takım zorlama ve hayaller sonucu aralarında tam bir ihtilaf bulunduğunu nasıl olur da akıl kabul eder. Ayrıca söz ve davranışların bütünüyle inanca bağlı olduğunu akıl söylemektedir.

Özellikle bu konuda, geçen zaman sürecinin dikkate alınması da tartışma götürmez bir husustur.

¶ I — [HAYAT ANLAYIŞLARINDAKİ GÖRÜŞ AYRILIĞI]

Eflatun'la Aristoteles'in davranışlarının birbirininkine aykırı ve yaşayışlarının farklı oluşuna gelince, Eflatun bir çok dünya ni-

metlerinden uzak yaşadı ve onları dünya ehline terketti. Çoğu yazılarında dünya nimetlerinden sakındırması ve kendisinin de onlardan uzak kalmayı tercih etmesi; buna karşılık Eflatun'dan ayrılınca Aristoteles'in bir çok müzik edinip evlenmesi, çocuklarının bulunması, kral İskender'e vezir olması ve mal-mülk edinmesi gibi hususlar eski çağlardan haber veren kitaplar üzerinde dikkatli araştırma yapanlar için bilinen hususlardır.

Dış görünüşüyle bu durum, dünya ve ahiret hakkında iki görüş arasında farklılık bulunduğu şüphesini uyandırır. Oysa gerçekte durum böyle değildir. Çünkü Eflatun politik teorileri toplayıp yazan, onların iyisini kötüsünden ayıran; normal yaşayışın, sosyal ilişkilerin nelerden ibaret olduğunu ve bunların üstünlüklerini açıklayan; buna karşı sosyal ilişkileri ve sosyal dayanışmayı terk eden bir kimsenin bu davranışının ne gibi bozukluklara yol açacağını ortaya koyan adamdır. Dediğimiz gibi onun bu konudaki yazıları meşhurdur; kendi zamanından çağımıza kadar çeşitli milletler onları okuyagelmislerdir.

Ama Eflatun, insanın ilk yapması gereken şeyin nefis meselesi ve onun çarpıklıklarını düzeltmek olduğu görüşündeydi. Nefsini tam düzelttikten sonra başka şeyleri düzeltmeye geçecekti; fakat önemseydiği bu işi bitirip başka şeyler yapabilme gücünü kendinde göremedi ve bütün ömrünü görevlerinin en önemlisini yerine getirmekle geçirdi. Siyaset ve ahlâk üzerine yazmış olduğu yazılarda da öğütlediği gibi, birinci derecede en önemli olanı bitirince önem bakımından ona en yakın olana başlamak niyetindeydi.

Aristoteles de düşüncelerinde ve siyasî mektuplarında Eflatun'ununkine benzer bir yol tuttu. Sonra, özellikle kendi nefis meselesine döndü; Onda bir güc, bir kuvvet, engin bir kâlp ve ahlâk, bir yetkinlik olduğunu sezdi. Bu hasletlerle hem nefisini düzeltmenin, hem de sosyal dayanışmaya ve sosyal hayatın bir çok nimetlerinden yararlanmaya zaman ayırmanın mümkün olduğunu anladı.

Bu durumları düşünen kimse iki görüş ve düşünce arasında ayrılık olmadığını bilir. İki arasında söz konusu edilen ayrılığın sebebi, -her iki kişi arasında olabileceği gibi- tabiat gücünün birinde eksik, ötekinde fazla olmasından başka bir şey değildir. Çünkü çokları neyin daha doğru, daha üstün olduğunu bilir de yapamaz, yap-

maya gücü yetmez. Kimi kez bazılarım yapabilir, bazılarını da yapmakta aciz gösterir.

② — [İLİMLERİN SİSTEMLEŞTİRİLMESİYLE İLGİLİ GÖRÜŞ AYRILIĞI]

İki filozof arasındaki görüş ayrılıklarından biri de ilimlerin sistemleştirilmesi ve kitap yazımıyla ilgilidir. Önceleri Eflatun ilimlerin sistemleştirilmesini; temiz kalpler ve seçkin akıllar yerine bilginin kitaplara yazılmasını yasaklamıştır. Fakat ilim ve felsefesi derinleşip gelişince; dalgınlık ve unutkanlıktan, buluşların unutulup gitmesinden, onları yeni baştan elde etmenin güçlüğünden korktuğu için eserlerinde semboller ve muammalar kullanma yolunu seçti. Bundan kasti, kendi ilim ve felsefesini sâdece ehil olanların anlamasını; felsefe yapmak için gerekli olan istekli olma, araştırma, eleştirme ve çok çaba gösterme gibi yeteneklerin ortaya çıkmasını sağlamaktı.

Aristoteles'e gelince, Onun metodu açıklığa kavuşturmak, sistemleştirmek, düzene koymak, felsefeyi yaymak ve elden geldiğince her şeye hakkını vermektir.

Görünüşe bakılırsa bu iki metot birbirine aykırıdır. Ama şu varki, Aristoteles'in ilim anlayışı üzerinde araştırma yapan ve eserlerini devamlı olarak okuyan kimse bilir ki, her ne kadar o, açık seçik yazmayı hedef almışsa da, yine de ifadesi kapalı ve üslubu çetrefildir. Sözelimi fizik, metafizik ve ahlâkla ilgili bir çok kıyasta, zorunlu öncülü kullanmadığı ifadelerine rastlanır. Onun kitaplarını tefsir edenler bunların yerlerini göstermişlerdir. Bu konuda örnek vermek gerekirse:

a) Liderlerden çoğunu anmadan geçer, ve her ikilemden sâdece birini kullanmakla yetinir. Mesela site devletlerinin yönetimiyle ilgili olarak İskender'e yazmış olduğu mektupta: «Sosyal dayanışmada kim adaleti tercih ederse siteyi yöneten ceza konusunda ona ayrıcalık tanınmalı» diyor. Bu ifadenin tamamı şöyle olmalıdır: «Kim adâleti zulme tercih ederse, siteyi yöneten ceza ve mükâfatta ona ayrıcalık tanınmalıdır.» yani «Adâleti tercih eden mükâfatlandırılmay, zulumü seçen cezalandırılmalıdır».

b) *Kıyas Kitabı*'nda (I. *Analitikler*) cevher'in cüzlerinin de cevher sayıldığını anlatırken yaptığı gibi O, her hangi kıyasın iki öncüllünü başka bir kıyas'ın sonucu saymış; diğer yandan kıyas'ın iki öncülünü, o öncüllerin lâzımlarının sonucu olarak zikretmiştir.

c) Olanca gücünü ve çabasını ortaya koyarak konuya tam hakkını verdiğini göstermek için açık seçik olan bir problemin ayrımlarını sayıp dökerek boş yere sözü uzatır; sonra da anlaşılması güç olan problemde uzun uzadıya yazmaktan vazgeçerek sözü kısa keser.

d) Aristoteles'in ilmi eserlerindeki üslup, tertip ve plâna bakarak bu onun vaz geçemeyeceği bir karakteri sanılabilir. Fakat mektupları dikkate alınacak olursa, eserlerinde ki üslup ve tertibe uymayan bir ifade kullandığı görülür. Bunun böyle olduğunu göstermek için Eflatun'a cevap olarak yazdığı bilinen mektup bize yeter. Aristoteles'in kitaplar telif edip ilimleri sisteme kavuşturması ve bunları eserlerinde istenilen olgunluğa ulaştırması üzerine Eflatun ona bir mektup yazarak bu tutumunu kınamıştı. O da Eflatun'a yazdığı cevabı mektupta görüşünü açıklıyor ve diyor ki: «Her ne kadar ben bu ilimleri ve felsefeyi yazdımsa da öyle bir tertibe koydum ki onu ancak ehil olan anlayabilir; Öyle bir ifade kullandım ki sadece onu erbabi kavrayabilir».

İmdi bu anlattıklarımızdan ortaya çıkan şudur: Her hangi bir konuda birbirine karşıt gibi görünen iki hükümden kaynaklanan iki felsefi sistemin de birbirine aykırı olacağı hatıra gelse de, gerçekte bu iki sistem aynı gayede birleşir.

3 — [CEVHER KONUSUNDAKİ GÖRÜŞ AYRILIĞI]

Görüş ayrılıklarından biri de cevher konusundadır. Aristoteles'in önde gelmesini savunduğu cevher, Eflatun'un savunduğundan başkadır. Bunların kitaplarını okuyanların çoğu bu konuda ikisinin görüşleri arasında ihtilaf bulunduğu hükmederler. Okuyucuları böyle bir hükme, böyle bir zanna sevkeden, Eflatun'un *Timaios* ve *Küçük Politeia* gibi birçok kitabında «Cevherlerin en değerlisi ve önde geleninin akıl ve nefse yakın, duyu ve fizikî yapıdan uzak olanıdır». şeklindeki sözleriyle; Aristoteles'in bir çok eserinde, mesela *Kategoriler* kitabında ve Şartlı kıyaslar bahsinde «Üstün tutulması ve önde

gelmesi gereken cevherler ilk cevherleri teşkil eden şahıslardır». yollu açıklamasıdır.

Anlattığımız gibi okuyucular, iki ifadenin farklı ve birbirine karşıt olduğunu görünce, iki düşünce arasında ihtilaf bulunduğu hiç şüphe etmemişlerdir. Gerçekten de durum böyledir. Çünkü çeşitli disiplinlerde kullanılan terimleri birbirinden ayırdetmek, hakim ve filozofların prensiplerindedir. Onlar bir disiplinde, o disiplinin gereği olarak belli bir şeyi ifade için bir terim kullanılır; Sonra başka bir disiplinde aynı şey için ilk kullandıklarından daha başka bir terim kullanırlar.

Bu, yeni ve yadırganacak bir tutum değildir. Çünkü felsefenin işi yerine ve durumuna göre terim kullanmaktır. Nitekim «yerine ve durumuna göre konuşmak kaldırılırsa ilim ve felsefe ortadan kalkar» denmiştir. Dikkat etmiyor musun, mesela Sokrat gibi birtek şahıs, insan olması bakımından cevher kategorisine; ölçülüp tartılabildiği için nicelik kategorisine; beyaz, faziletli ve daha başka niteliğe sahip olduğu için nitelik kategorisine; baba veya oğul olduğu için izafet (görelilik) kategorisine; oturuyor veya yaslanmış olduğu için durum kategorisine dâhildir. Benzeri kategoriler de yine böyledir.

İmdi, filozof Aristoteles «önde gelmesi ve üstün tutulması gereken cevherler şahıs olan cevherlerdir» diyorsa, bunu mantık ve fizik disiplinleri için demiştir. Çünkü o burada, bütün kavranılan ve tasarlanan tümellerin temelini teşkil eden algılanabilir varlıkların durumunu dikkate almıştır. Eflatun ise idealarm önde gelmesini ve üstün tutulmasını gerekli görmüştü. Bunun böyle olduğunu metafizik ve teoloji hakkındaki yazılarında savundu. Zira o burada, değişikliğe uğramayan, yokolmayan, bâki olan basit varlıkları dikkate almaktaydı.

İki düşünce arasında açık bir fark, iki taraf arasında uzak bir mesafe ve araştırmaya konu olan meselede ihtilaf olunca, iki filozofun ortaya koyduğu görüşler arasında ihtilaf değil ittifak olduğu gerçeklik kazanır. Çünkü cevherleri aynı açıdan ele aldıkları ve aynı gâ-yeyi güttükleri halde farklı yargıda bulunsalardı, işte o zaman ihtilaf sözkonusu olurdu. Durum böyle olmadığına göre cevherlerin önde gelmesi ve üstün tutulması hakkında ikisinin görüşlerinin birleştiği açıklık kazanmış olur.

④ — [TARIFLERİN YETERLİLİĞİ KONUSUNDAKİ GÖRÜŞ AYRILIĞI]

Eflatunla Aristoteles arasında var olduğu sanılan görüş ayrılıklarından biri de tariflerin yeterliliğiyle ilgili olarak bölümlenme ve sentez koimsundadır. Eflatun tariflerin yeterliliğinin bölümlenme metodu ile olacağını, Aristoteles ise ispat ve sentez ile olacağını savunur. Bilinmesi gerekir ki bu, çıkılıp inilen merdivene benzer; çıkanla inen farklı olsa da mesafe aynıdır. Şöyle ki: Tariflerin yeterliliği konusunda Aristoteles en kestirme ve en güvenilir yolun, bir şeyin işlem ve kaplamında bulunan esaslı karakterlerin belirtilmesiyle olacağını savunur. O'nun bu konuyla ilgili öteki görüşleri *Metafizika* adlı kitabının delta bölümünde, II. *Analitikler* ve *Topiklerle*, anlatılması uzun sürecek daha başka yerlerde mevcuttur. Onun ifadelerinin çoğu, - açık olmamakla beraber - bölümlenmenin dışında değildir. Sözelimi O, işlemle kaplamı, zâtî olanla olmayanı birbirinden ayırırken tabiatıyla bölümlenme metoduna baş vurur ve sâdece bazı yönlerini açıklar. İşte bu yüzden o, doğrudan doğruya bölümlenme metodunu terketmemiş, fakat O, bölümlenmeyi tarif edilenin her cüzünü kapsayacak bir yardımcı şeklinde anlamıştır. I. *Analitikler* kitabının ilk bölümünün sonundaki şu ifadesi bunun böyle olduğunu göstermektedir. «Cinslere göre bölümlenmenin bu metodun küçük bir bölümü olduğunu anlamak kolaydır».

Bununla beraber Eflatun'un bölümlenme metodunu kullanmaktan beklediği şeyi Aristoteles benimsemiş değildir. Eflâtun, tarif etmek istediği şeyden daha kaplamalı olanını başlıca iki fasla böler, sonra bunlardan her birini tekrar ikiye böler ve tarif etmek istediği şeyin bu bölümlerden hangisinde olduğunu araştırır. Daha sonra istediği tarife yakın genel bir ifâde elde edinceye, onun varlığını belirleyen bir fasıl buluncaya ve onu ortaklarından ayıruncaya kadar bu işleme devam eder. Bu durumda bölümlenme sentezin dışında sayılmaz. Çünkü Eflatun, işin başında bunu düşünmemiş olsa bile, cinsin içinde faslın sentezini yapmıştır. Her ne kadar metod olarak sentezin görünüşü bölümleninkine karşıtsa da, hedef aynıdır. Şu halde Eflâtun bölümlenme metodunu kullanırken sentezsiz edemez. Aynı mantıkla hareket edersek, ister bir şeyin cins ve faslını ara, istensen o şeyi cins ve fasılda ara, durum değişmez.

Açıkça anlaşılıyor ki, iki ekol arasında fark varsa da temelde iki görüş arasında fark yoktur. Şu var ki, biz iki metod arasında hiç bir şekilde ve hiç bir yönden fark bulunmadığını iddia etmiyoruz. Böyle bir iddia «Aristoteles'in görüşü ve metodu tıpi tıpına Eflatun'un görüş ve metodudur» dememizi gerektirir ki, bu imkansız ve çirkin bir şey olur. Fakat biz -açıkladığımız kadarıyla ve Allah'ın yardımıyla daha da açıklayacağımız gibi- temelde ve hedefte ikisi arasında bir ihtilafın bulunmadığını iddia ediyoruz.

⑤ — [BÜYÜK ÖNCÜLÜ ZORUNLU KÜÇÜĞÜ ASERTORİK OLAN KARIŞIK KIYAS KONUSUNDAKİ GÖRÜŞ AYRILIĞI]

Görüş ayrılıklarından bir diğeri de Ammonius ve İskolastiklerin çoğunun -ki bunlar arasında onun taraftarlarının sonuncusu Themistius'tur¹- Eflâtun'a nisbet ettikleri: «Büyük öncül zorunlu olursa sonuç zorunlu değil asertoriktir » şeklinde ifâdesini bulan zorunlu ve asertorik kıyasla ilgili bir iddiadır.

Bunlara göre Eflâtun'un, eserlerinde kullandığı kıyaslar arasında büyük öncülü zorunlu, sonucu asertorik olanlar bulunmaktadır. Nitekim *Timeios* kitabında «Var olmak var olmamaktan daha üstündür; tabiat sürekli olarak üstün olana iştihak duyar». şeklinde ifâde ettiği kıyas, bunun bir örneğidir. Onların kanaatine göre bu iki öncülün sonucu «Tabiat varlığa iştihak duyar». şeklinde olmalıdır. Bu sonuç bir kaç yönden zorunlu değildir:

- a) Tabiatta zorunluluk yoktur.
- b) Tabiatdaki varlık çoğunluğa dayanan bir varlıktır.

1 Miladın I. yüzyılında yaşamış olan Ammonius İskenderiyelidir. Peripatetik felsefeye bağlı olmakla beraber Eflâtun'la Aristoteles'i uzlaştırmaya çalışan ilk filozoftur. Bundan başka yine İskenderiyeli bir filozof olan ve Miladın V. yüzyılının sonlarına doğru öldüğü tahmin edilen Ammonius da Eflâtun'la Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırmak için çaba göstermiş ve Aristoteles'in *Kategorileri* ile porphyrius'un *Isagoge* (isâğüci) sine birer şerh yazmıştır.

Aristoteles'in yeni-platoncu şârihlerinden olan Themistius ise 387 yılında ölmüştür. Bu tarih kronolojisine göre Fârâbî'nin yukarıda sözünü ettiği, Miladın I. yüzyılında yaşamış olan Ammonius olmalıdır.

c) Kendisine gerekli olan varlık söz konusu olursa o zaman tabiat varlığa iştihak duyar.

Ayrıca, onlar bu kıyasta büyük öncülüün zorunlu olduğunu «Zorunlu olarak» ifâdesinden çıkarmışlardır.

Halbuki Aristoteles *Kıyas* kitabında (I. *Analitikler*), öncülleri zorunlu ve asertorik olan kıyasın büyük öncülü zorunlu olursa sonucun da zorunlu olacağını açıklar². Bu ise apaçık bir görüş ayrılığı demektir.

Bu iddiaya karşı biz deriz ki, eğer Eflâtun'un, bu gibi sonuçların zorunlu ve asertorik olduğunu açıklayıcı bir ifâdesi bulunmuş olsaydı o zaman ikisi arasında apaçık bir görüş ayrılığı sözkonusu olurdu. Oysa bu, sadece araştırmacıların iddialarından ibarettir; ve onların kanaatine göre -anlattığımız gibi- Eflâtun'a aid bu şekil kıyaslar mevcuttur.

Ne var ki araştırmacıları böyle bir düşünceye sevkeden şey, ayırdetme yeteneklerinin azlığı ve mantık disiplini fizikle karıştırmış olmalarındandır. Şöyle ki onlar, kıyasın iki öncülden; küçük, orta ve büyük olmak üzere üç terimden oluştuğunu; orta terim için küçük terimin varlığının zorunlu, büyük terim için orta terimin varlığının asertorik olduğunu görünce; yine küçük terimi büyük terime gerekli kılan sebebin ve onu ona bağlayanın orta terim olduğunu görünce; sonra en aktif rolü oynayan orta terimin kendisinin büyük terime göre asertorik olduğunu anlayınca dedilerki :

Küçük terimin büyük terime bağlanmasında başlıca sebep teşkil eden orta terimin durumu asertorik olunca, küçük terimin büyük terime karşı durumu nasıl zorunlu olabilir?

Onların böyle bir düşünceye kapılmaları, meseleye soyut olarak bakmalarından, mantığın «tümel olarak tasdik»in şartlarını ihmal etmelerinden ileri gelmektedir. Eğer bilselerdi, «tümel olarak tasdik»in durumunu ve şartlarını iyi düşünselerdi -ki onun anlamı, her B olarak tasdik olunan ve her B olan daha tamdır.- Tümel olarak tasdik'in zorunlu olduğunu görecekteler; dolayısıyla tereddüde düşmeyecekler ve böyle bir düşüncenin imkânsız olduğunu anlayacaklardı.

² Bkz., *Organon*, III, 31b (13-15)

Yine Eflâtun'a âit olduğunu söyledikleri kıyaslar üzerinde iyi düşünülecek olursa, bunların çoğunun iki olumlu öncülde oluşmuş ikinci şekil kıyas figürleri olduğu anlaşılır. Öncüller birer birer dikkate alınacak olursa, onların bu konudaki iddialarının tutarsızlığı ortaya çıkar.

Afrodisias'lı Alexandır³ tümel olarak tasdik'in ne anlama geldiğini özetlemiş ve bugibi iddialara karşı Aristoteles'i savunmuştur. Biz de I. *Analitikler* kitabında Aristoteles'in bu babdaki görüşlerini serhettik. «Tümel olarak tasdik»in anlamını açıkladık; onun durumunu yeteri kadar özetledik ve zorunlu kıyas ile zorunlu ispat arasındaki farkı, üzerinde düşünenleri duraksatmayacak bir biçimde açıklığa kavuşturduk.

İmdi, bu kıyas hakkında Aristoteles'in ortaya koyduğu görüşün gerçek görüş olduğu açıklık kazanmıştır. Bu konuda Eflâtun'un da Aristoteles'inkine ters düşen bir görüşe mevcut değildir.

⑥ — [BİRİNCİ VE ÜÇÜNCÜ ŞEKİL KİYASLA İLGİLİ GÖRÜŞ AYRILIĞI]

Karışık kıyas hakkındaki görüş ayrılığına benzer bir iddia da Eflâtun'un, küçük öncülü olumsuz olan birinci ve üçüncü şekil kıyas kiplerini kullanmış olduğu iddiasıdır. Halbuki birtaraftan Aristoteles bunun sonuç vermediğini I. *Analitiklerde* açıklamıştı. Tefsirciler de bu şekil üzerinde durmuş, meseleyi çözümlenerek açıklık kazandırmışlardı. Biz de yazdığımız tefsirlerde bunun izahını yaptık ve Eflâtun'un *Devlet*, Aristoteles'in *Gök ve Alem. (De Caelo et Mundo)* adlı kitaplarında kullandıkları ifadeler olumsuz gibi gözükse de olumsuz olmadıklarını, fakat olumluya döndürülen türden önermeler sayıldıklarını açıkladık. Nitekim Aristoteles'in «Gök ne hafiftir ne ağırdır» sözü böyledir. Öteki benzerleri de bunun gibidir. Çünkü bunlarda «konular» mevcuttur.

³ Milattan sonra II. yüzyılın sonlarıyla III. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Afrodisiaslı Aleksandır, peripatetik felsefenin ünlü filozoflarından. Aristoteles'in eserlerine yaptığı serh ve tefsirlerin, arapçaya çevrilen kısımlarıyla İslâm meşâileri üzerinde önemli etkide bulunduğu bilinmektedir.

Ayrıca, bir kıyâsta olumluya döndürülen bir öncülün sonuçsuz bir kip meydana getirecek şekilde basit bir olumsuzluğa yol açması, kıyasın sonuç vermesine engel teşkil etmez.

⑦— [YÜKLEMİ ZIT OLAN ÖNERME İLE İLGİLİ GÖRÜŞ AYRILIĞI]

Görüş ayrılıklarından biri de *Peri Hermeneias* kitabının beşinci faslında Aristoteles'in «bir olumlu önermede yüklem zıtlardan bir zıt olursa onun olumsuz şekli, yüklemi zıt olan olumlu önermeden daha çok zıtlık ifâde eder»⁴ yollu sözüdür.

Çoğu kimseler Eflâtun'un «yüklemi bir başka olumlu önermenin yüklemine zıt olan önerme daha çok zıtlık ifade eder» şeklindeki görüşü savunarak Aristoteles'in bu konudaki düşüncesine ters düştüğünü sanmışlardır. Bu iddialarını ispat için, onun siyaset ve ahlâkla ilgili bir kaç sözünü delil olarak göstermişlerdir. Mesela bunlardan biri *Devlet* kitabında zikrettiği «en doğru olan şey zulümle adalet arasında olandır»⁵. ifadesidir.

Oysa Eflâtun'un *Devlet*'te, Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'da kastedtikleri bu iddiaların aleyhine çıkar. Söyle ki: Gütülen iki gâye birbirine aykırıdır. Çünkü Aristoteles zıt önermelerin durumunu ve bunların daha tam bir zıtlık ifâde edeceğini açıklamıştı. Bunun delili şu ki, o, bâzı önermelerde terimin zıttının bulunmadığını, fakat her önermenin muhakkak zıtlık ifâde eden olumsuz şeklinin bulunduğunu izah etmiştir⁶. «..bundan başka, öbür hallerde bile, ancak nesnelere benzer şekilde bulunmaları doğru ise o zaman bizi ilgilendiren halde de dediğimizin doğruluğu görünebilecektir. Çünkü ya her yerde zıtlık olumsuz şekilde bulunuyor, ya hiçbir yerde. Öyleyse

4 Bkz. *Organon*, II, 23b (20-25) yani «iyi iyidir» önermesinin zıddı «iyi kötüdür» değil, «iyi iyi değildir» şeklinde olacaktır. Bkz. *a.g.e.*, 23b (35-40).

5 *Devlet* diyalogunun türkçe çevirisinde bu cümle şöyle ifade edilmiştir: «Doğruluk, en iyi şeyle en kötü şeyin ortasında, yani haksızlık edip ceza görmemekle, haksızlığa uğrayıp öç almanın arasındadır.» Bkz. 359a.

6 Yani her hangi terimin zıddının bulunması ayrı şey, bir önermede kullanıldığı zaman zıd bir hüküm ifade etmesi daha ayrı bir şeydir. Söz gelimi terim olarak «adalet»in zıddı «Zulüm»dür. Fakat «insan âdildir» önermesinin tam zıddı (olumsuzu) «İnsan zâlidir» değil, «İnsan âdil değildir» olacaktır.

zıtları olmayan terimler için yanlış hüküm doğrunun zıttı olandır. Sözelimi insanın insan olduğuna hükmetmek yanlış bir hüküm vermektir. Bu iki hüküm birbirine zıt olduktan sonra öbür hükümlerin zıttı da karşıt hükümler olacaktır»⁷.

Eflâton'a gelince o «En doğru olan şey zulümle adalet arasında olandır» şeklindeki beyânıyla düşünceler arasındaki zıtlıkları değil, siyasetle ilgili kavramları ve bunların mertebelerini açıklamayı kasdetmiştir. Aristoteles de *Küçük Nikomakhea (Magna Moralia)* da siyasetle ilgili olarak Eflâton'un görüşüne benzer bir görüş ortaya koymuştur.

İmdi, bütün bu görüşler üzerinde düşünen ve tarafsız bir gözle bakan için, iki görüş arasında bir ayrılık ve iki düşünce arasında bir aykırılık bulunmadığı iyiden iyiye ortaya çıkmış sayılır. Özet olarak söylemek gerekiyorsa, çoğu kimseler mantık konusunda Eflâton'la Aristoteles arasında görüş ayrılığı bulunduğunu sanmışlarsa da, şimdiye kadar Eflâton'un ihtilafa konu olabilecek mantık kavramlarını açıklayıcı hiçbir görüşü bulunmamıştır. Yukarıda anlattığımız gibi bu konudaki iddialarına delil olarak Eflâton'un sâdece siyaset, ah-lâk ve metafizik hakkındaki görüşlerini ileri sürmüşlerdir.

⑧ — [GÖRME OLAYI KONUSUNDAKİ GÖRÜŞ AYRILIĞI]

Görüş ayrılıklarından biri de görme ve görme olayının nasıl meydana geldiği konusundadır. Bu konuda Eflâton'a nisbet edilen bir görüşün Aristoteles'inkine muhalif olduğu samlmıştır. Aristoteles, görmenin, gözün etkilenmesiyle meydana geldiğini savunur. Halbuki Eflâton, bu olayın gözden çıkan bir şeyin görülene ulaşmasıyla olacağını iddia eder. Bu iki ekol'e bağlı tefsirciler bu konuyu derinlemesine araştırıp deliller ileri sürdüler ve birbirlerine dil uzatarak filozofların sözlerini kendi kasdettikleri anlamdan saptırdılar. Onlara dil uzatmaya sebep olacak yorumlarda bulundular; insaf ve doğruluktan ayrıldılar. Bu hadise şöyle olmuştur:

Aristotelesçiler Eflâtoncular'ın görme olayı konusundaki «görme, gözden çıkan birşeyle meydana gelir» şeklindeki sözlerini du-

7 Bkz. *Organon*, II, 23b (28-33).

yunca dediler ki: Çıkma cisimler için söz konusudur. Gözden çıktığını sandıkları cisim ya hava, ya ışık, ya da ateş olmalıdır.

a) Şayet bu, hava ise, göz ve görülen arasında zâten hava mevcuttur; ayrıca bir başka hava'nın çıkmasına ne gerek var?

b) Eğer bu, ışık ise, göz ve görülen arasındaki havada ışık da vardır; dolayısıyla gözden çıkan ışık fazla ve gereksizdir. Ayrıca, gözden çıkan ışık ise, bunun yanısıra göz ve görülen arasında durgun ışığa neden gerek duyuluyor. Neden bu ışıkla yetinilmiyor da, havadaki ışığa ihtiyaç duyuluyor. Eğer gözden çıkan ışıkta, neden görme olayı karanlıkta meydana gelmiyor. Şayet gözden çıkan ışığın zayıf olduğu iddia edilecek olursa, o takdirde geceleyin bir şeye bakmak üzere gözler bir araya gelince neden kuvvet kazanmıyorlar. Halbuki birçok ışık kaynağı bir araya toplandığında ışığın kuvvetlendiğini görebiliyoruz.

c) Eğer gözden çıkan ateş ise, ateşin tesiriyle görülen nesnelere neden ısınmıyor ve yanmıyor. Ateş'in suda söndüğü gibi neden sönmüyor. Neden ateş yukarıya yükseldiği gibi aşağıya da iniyor. Oysa aşağıya doğru hareket etmek ateşin özelliklerinden değildir.

«Gözden çıkan bunlardan başka birşeydir» diye iddia edilecek olursa, o halde karşılıklı nesnelere bakan iki kişinin görme idrâkine engel olabilecek tokuşma ve çarpışma neden olmuyor.

İşte «çıkma» kelimesi asıl kastedilen anlamından saptırılıp cisimler için söz konusu olan «çıkma» anlamına çekilince, iki taraf arasında bu ve benzeri çirkin tartışmalar meydana gelmiştir.

Sonra, Eflâtuncular da Aristotelesci'lerin görme olayı hakkındaki «Görme, sâdece etkilenme sonucu meydana gelir» şeklindeki sözlerini duyunca, bu ifadeyi kastedilen anlamından saptırarak şöyle dediler: Nitelikte bir değişme ve başkalaşma olmaksızın etkilenme olamaz. Bu etkilenme ya gören organda, ya da göz ve görülen arasındaki saydam cisimde olmalıdır.

a) Şayet etkilenme görme organında olursa, göz merceğinin sonsuz renkleri bir anda algılayacak şekilde değişmesi gerekir. Halbuki bu imkansız birşeydir. Çünkü mercekteki bu değişimin bir zaman süreci içinde ve sınırlı bir nesneyi bütünüyle algıladıktan sonra bir başka sınırlı nesneyi bütünüyle algılayacağına hiç şüphe yok-

tur. Değişme, o nesnenin bir kısmından meydana gelip diğer kısmında meydana gelmiyor idiyse, o takdirde nesnenin parçalarının birbirinden apayrı olması gerekirdi; oysa durum böyle değildir.

b) Eğer etkilenme göz ve görülen arasındaki saydam cisim olan havada meydana gelseydi, sayı bakımından bir «konu» olan hava aynı anda iki zıddı da (göz ve görülen) birlikte kabullenmesi gerekirdi; oysa bu imkansız bir şeydir.

İşte Eflâtuncular'm bu konuda ileri sürdükleri bu ve benzeri çirkin iddialardır.

Daha sonra Aristotelesçiler kendi iddialarının doğruluğu hakkında delil getirerek dediler ki: Renkler ve renklerin yerini tutan şeyler bilfiil saydam cisme yüklenmemiş olsaydı, göz, yıldızları ve çok uzaktaki nesnelere zaman geçmeden bir anda algılayamazdı. Çünkü yer değiştiren bir şeyin uzak mesafeden önce yakın mesafeye ulaşması gerekir. Oysa biz, uzak mesafedeki yıldızları ve onlardan daha yakın olan şeyleri aynı zaman süreci içinde görüp algılarız. Böylece saydam havanın görülen renkleri taşıyıp göze ulaştırdığı anlaşılıyor.

Eflâtuncular da iddialarının doğruluğunu şöyle ispat etmişlerdir. Gözden çıkıp yayılan ve görülene ulaşan şey şu şekilde olmaktadır: Görülenlerin mesafesi ne kadar farklı olursa olsun, yakın olanı uzaktakinden daha önce algılarız. Bunun sebebi şudur: Gözden çıkan şey, kendi kuvvetiyle yakındakini algılar; sonra gitgide kuvveti azalarak çok uzaktakileri hiç algılamıyacak hale gelir ve kuvveti biter. Bu görüşü kuvvetlendirecek delil şu ki, he zaman biz uzak bir mesafeye göz atıp ateşin ışığıyla aydınlanan bir nesneye bakarsak, bizimle o nesne arasındaki ortam karanlık dahi olsa onu algılarız. Durum Aristoteles ve Aristotelesçiler'in dedikleri gibi olsaydı, bizimle görülen nesnenin arası bütünüyle aydınlık olması gerekirdi ki renkleri yüklensin ve göze iletin. Biz uzaktaki aydınlanan cisim görülür durumda bulunca, gözden bir şeyin çıkıp karanlık mesafeyi aşarak ışıkla aydınlanan cisme ulaştığını anlarız.

Her ekol de, eğer birazcık geniş bakış ve objektif görüş sahibi olarak gerçeği arasalar ve tutuculuktan kurtulsalardı, Eflâtuncular'm «çıkış» kelimesinden maksatlarının, mekândan çıkan cismin ifade ettiği anlamdan başka bir anlam taşıdığını görecektelerdi. Eflâtuncu-

lar'ı «çıkma» kelimesini kullanmaya zorlayan şey, ifadenin zorlaması, terminolojinin darlığı ve cisimlere ait olan «çıkma» tasavvur edilmeksizin görme gücünü ispata yarayacak bir kelimenin bulunmamasıdır.

Aristocular'm da «etkilenme» kelimesiyle kastedtikleri, nite-likte meydana gelen başkalaşma ve değişimin ifade ettiği «etkilenme»den başka bir anlama gelir. Çünkü başka bir şeye benzeyen herhangi bir nesnenin zâtı ve hakikatı, kendisine benzetilenden başka olduğu besbellidir. Bu konuya insaf gözüyle baktığımız zaman, görme olayında göz ve görülen arasında iletken bir kuvvetin bulunduğunu kabul ederiz. «Gözden bir kuvvet çıkar ve görülene ulaşır» sözünden dolayı Eflâtuncular'a dil uzatanların «hava, görülen cismin rengini taşıyarak göze iletir ki gözle temasa geçsin» şeklindeki sözleri, Eflâtuncular'mkinden daha az çirkin değildir. Eflâtuncular'm, kuvveti ve bu kuvvetin gözden çıkışını ispat için söyledikleri ne derece geçerli ise, Aristocular'm da havanın renkleri taşıyarak göze ilemesi şeklindeki görüşleri aynı derecede geçerlidir.

İşte bu ve benzerleri, felsefecilerin dikkatini çeken ince ve latif meselelerdir. Onlar konu üzerinde araştırma yapmış, ortak terim dışında bu düşünceleri tam ifade edebilecek özel bir terim bulamayınca, yakın anlamlı terim kullanmak zorunda kalmışlardır. İşte durum böyle olunca, kusur arayanlara söz söyleme fırsatı düşmüş oldu. Zaten çoğu muhalefet -anlattığımız sebeplerden dolayı- bu gibi kavramlara karşı yapılır. Bu gibi durumlarda iki husustan biri olur; ya bir muhalifin muhalefeti veya inadı söz konusudur. Sağlam kafa, doğru görüş ve muhkem akıl sahibi, yanılma duygusuna veya taasuba, ya da üstün gelme düşüncesine kapılmazsa, derin bir meseleyi, ince bir fikri izah ederken zorunlu olarak ve mutlak anlamda kullandığı bir kelimeden dolayı bir âlimin görüşüne karşı çıkan pek az bulunur. İleri görüşlü bir kimse ortak ve mecâzî anlam taşıyan kelimelerde bir karışıklığın olabileceğini kabul eder.

9 — AHLÂK KONUSUNDAKİ GÖRÜŞ AYRILIĞI]

Görüş ayrılıklarından bir diğeri de ahlâkla ilgilidir. Bu konuda Aristoteles'in görüşünün Eflâtun'unkine muhalif olduğunu sanmışlardır. Çünkü *Nikomakheia* kitabında Aristoteles «Bütünüyle ahlâk

değişen âdetlerden ibarettir. Hiçbir ahlâk tabii (doğuştan) değildir. Alışkanlıkla sahip olunan herhangi ahlâktan bir başka ahlâka geçmek insan için miñnkündür» diye açıklamaktadır. Oysa Eflatun Devlet kitabında, özellikle Politeia'da, doğuştan varolan melekelerin alışkanlıklara üstün geleceğini açıklar. Ona göre doğuştan herhangi bir ahlâk'a yatkın olan yaşlıların ondan ayrılmaları güçtür. Ne zaman kendilerindeki bu ahlâktan ayrılmak isteseler, o, daha da artarak devam eder. Eflâtun bu görüşünü «yol» örneğiyle açıklıyor: Yolda sarmaşık, ot ve eğri bir ağaç biterse, yol bunlardan temizlenmek, veya eğri ağaç öbür yana eğilmek istenir ve sonra bunlar serbest bırakılırsa, önceki durumlarından daha güçlü bir hal alırlar.

İmdi, bu iki ayrı ifâdeyi eşiten kimse, ahlâk konusunda iki filozof arasında bir ihtilâfın varlığından şüphe etmez. Gerçekte durum sandıkları gibi değildir. Çünkü Aristoteles, *Nikomakhos* diye bilinen kitabında sâdece sosyal konulardan söz etmektedir. Nitekim bu kitaba yazdığımız şerh'in bir çok yerinde biz bunu açıkladık. Şayet durum Porphyrius ve ondan sonra gelen birçok tefsircinin⁸ iddia ettikleri gibi o, burada ahlâk üzerine konuşmuş olsa bile, bu, ahlâk konuları üzerinedir. Kanun hakkındaki ifade ise -Başka hiç bir şey hesaba katılmaksızın- dâima genel ve mutlak olur. Şu husus besbellidir ki, her ahlâk mutlak olarak dikkate alınacak olursa, zorlukla da olsa onun değişebileceği anlaşılır. Değişmesi imkânsız olan hiçbir ahlâk yoktur. Sözelimi çocuğun güç halindeki ruh yapısı dikkate alınırca bilfiil onda hiçbir ahlâk ve pisişik hiçbir nitelik bulunmaz. Özet olarak söylemek gerekirse, güç halinde bulunan çocuk ruhu bir şeyi ve onun zıddını kabule hazır demektir. İki zıddan birini benimserse, benimsediği zıddı bırakıp bunun zıddını benimsemesi de mümkündür. Bünye yıpranıp tıpkı melekelerin dumura uğraması gibi bir çeşit bozulma meydana gelinceye kadar bu değişiklik olabilir. Giderek bünye öyle değişir ki, iki zıt da ona üstün gelemes. İşte bu bir çeşit bozulma ve (hiçbir şeyi) kabullenmeme demektir. Durum böyle olunca mutlak anlamda onun doğuştan varolan bu yapısında bir değişme ve başkalaşma mümkün değildir.

⁸ Porphyrius'un oniki makâle olarak tefsir ettiği *Ethica Nicomakhea'yı* İshak İbn Huneyn arapçaya çevirmiştir. Ayrıca Themistius'un da bu eseri tefsir ettiği bilinmektedir. Ekd., İbn el-Nedim, *el-Fihrist*, s. 352.

Eflâtun'a gelince o, çeşitli siyasi teoriler içinde hangisinin daha yararlı, hangisinin daha zararlı olduğunu ön planda tutar. Siyâsi yönden kabul edilebilir olanları, bunların etkilerini, hangisinin daha kolay ve hangisinin daha zor kabul edilebilir olduğunu dikkate alır.

Din'im hakkı için, herhangi bir ahlâk'ın etkisinde doğup büyüyen ve herhangi bir ahlâkı benimseyip benliğine sindiren bir kimsenin bundan ayrılması cidden zordur. Fakat zor demek imkânsız demek değildir. Aristoteles de bir ahlâktan diğerine geçmenin bazıları için çok kolay, bazıları için işe çok zor olacağını inkar etmiyor. Nitekim *Küçük Nikomakhea (Magna Moralia)* kitabında açıkladığı gibi o, bir ahlâktan diğerine geçmenin zor ve kolay sebeplerini, bunların kaçtane olduğunu, ahlâk değiştirmenin belirtilerini ve buna engel teşkil eden şeyleri sayıp göstermiştir.

İşte bu görüşler üzerinde hakkiyle düşünen ve her şeye hakkını veren kimse, gerçekte bu iki filozof arasında ihtilaf bulunmadığını bilir. İhtilaf gibi görünen, o sözün nerede ve hangi ilim dalı dikkate alınarak söylendiği düşünülmeden, sâdece tek başına her problem üzerinde durulunca, dış görünüşüyle ifadenin aldatmasından kaynaklanmaktadır. İşte ilimlerin tasavvuru ile ilgili asıl büyük zenginlik burada, özellikle bu gibi yerlerde kendini göstermektedir. Sözelimi madde her hangi bir şekilde (form) tasarlanır, sonra da başka bir şekil kazanırsa, madde bu ikinci şekliyle birlikte meydana gelen üçüncü bir şekil için madde olur. Tıpkı şekil bakımından diğer cisimlerden ayrılan tomruk gibi; tomruktan tahtalar, tahtalardan sedir yapılır. Buna göre, tahtalardan yapıldığı için sedir şekil (form), tahtalar ise maddedir. Sedire göre madde sayılan tahtalar da daha birçok şekil düşünülebilir. Mesela önceki şekillerinden olan tahta, tomruk, bitki ve daha başka şekiller...

Bir takım ahlâk ilkelerine sahip olan nefisin, sonradan yeni bir ahlâkı benimsemeye zorlanması da böyledir; kendinde var olan ahlâk tabii bir şey gibidir, sonradan edindiği ise alışkanlıktan ibarettir. Bu alışkanlığı sürdürmeye devam ederken üçüncü bir ahlâk edinirse, bu yeniye nesbetle artık ikincisi tabii ahlâk halini alır.

İmdi sen, Eflâtun'un veya bir başkasının «bazı ahlâk vardır ki tabiidir, bazıları da sonradan kazanılmıştır» şeklinde bir ifâde kullandığını görürsen, bizim anlattığımızı hatırla ve onların sözlerinin

bu manaya geldiğini anla ki, «gerçekten bazı ahlâk tabiidir ve değişmesi mümkün değildir» gibi cidden çok çirkin bir düşünceye kapılıp da çıkmaza girmeyesin. Zâten konu üzerinde iyi düşünülecek olursa, bu takdirde ahlâk kelimesi kendi anlamıyla çelişkiye düşer.

10 — [BİLGİNİN KAYNAĞI HAKKINDAKİ GÖRÜŞ AYRILIĞI]

İhtilaf konularından biri de Aristoteles'in *Burhan* (II. *Analistikler*) kitabında gösterdiği tereddütdür. Şöyle ki: Herhangi birşey hakkında bilgi edinmek isteyen kimsede iki durumdan biri vardır; ya bilmediğini öğrenmek istiyordur, ya da bildiğini. Eğer bilmediğini öğrenmek istiyorsa, öğrenmek istediğinin o şey olduğuna nasıl inanabilir? Bildiği bir şeyi öğrenmek istiyorsa, ikinci bir defa bilgi edinmesi gereksiz bir fazlalıktır⁹. Sonra o, bu konuda sözü şu noktaya getirir ve der ki: Herhangi bir nesne hakkında bilgi edinmek isteyen onu, kavramı kendi zihninde bulunan bir başka şeyde arar. Sözgelimi eşitlik ve eşitsizlik kavramı zihinde mevcuttur. Kalas'm eşit olup olmadığını bilmek isteyen kimse (kavramı önceden) var olanı bilmek istiyor demektir. Eşitlik veya eşitsizlikten birini bulunca sanki önceden zihinde var olanı hatırlıyor gibidir.

Eflâtun ise ünlü *Phaidon* kitabında «öğrenmek hatırlamaktır¹⁰» şeklinde açıklamış, bu konuda Sokrates'den naklettiği diyaloglarda eşit ve eşitlikle ilgili deliller getirmiştir. Ona göre esas eşitlik zihinde olanıdır; kalas veya başka şeylerdeki eşit olma hâli, bir başka şeye eşit olanıdır ki, insan onu algıladığı zaman zihindeki eşitlik kavramını hatırlar ve bunun zihinde mevcut olan eşitliğe benzeyerek eşit olduğunu anlar. Öğrenilen öteki şeyler de işte bunun gibi sâdece zihinde var olanı hatırlamaktan ibarettir. Allah daha iyi bilir.

Çoğu kimseler bu görüşlerden dolayı haddi aşacak derecede birtakım zanna kapıldılar. Bedenden ayrıldıktan sonra ruh'un ebedî kalacağını savunanlar, bu görüşlerin yorumunda aşırılığa saptılar ve asıl hedefinden saptırdılar. İyimser davranarak bunları bir fikrin isbatı gibi kabul ettiler. Bilmediler ki Eflâtun'un Sokrates'den naklettiği bu husus, kapalı bir problemi doğru olarak öğrenmek isteyeneye

9 Bkz., *Organon*, IV, 71a (25-30).

10 Bkz., *Phaidon*, 76a.

sembollerle anlatma metodudur. Oysa Aristoteles'in *I. ve II. Analitikler*'de bize öğrettiği gibi sembollerle yapılan isbat isbat değildir.

Bu görüşü savunanlara gelince, onlar da tenkitten aşırı gittiler ve *Burhan* (II. *Analitikler*) kitabının başlangıcındaki ifadesini görmezlikten gelerek bu konuda Aristoteles'in Eflâtun'a muhalif olduğunu sandılar. O şöyle başlar «her öğretim ve her öğrenim daha önce var olan bir bilgidir gelir¹¹». Biraz sonra şöyle der «İnsan bazı şeyleri öğrenir; oysa bundan önce onu tanımıştır. Bazı şeyleri de öğrenirken bunun yanısıra başka şeylerin bilgisi de elde edilir. Bunun misali şudur: Var olan her şey küllî (tümel) kavramların altındadır¹²».

Keşke bilseydim, bu sözün anlamı Eflâtun'unkine muhalif midir? Ne var ki doğru akıl, isâbetli görüş, hakka yatkınlık ve insaf insanların çoğunda yoktur. Bilginin ve ilk önermelerin meydana gelişini, öğrenme olayını iyi düşünecek olan kimse bu konuda iki filozof arasında görüş ayrılığı, çelişki ve muhalefetin olmadığını bilir. Bu hususta ortaya çıkan şüpheleri gidermek için konuyu aydınlatacak kadar biz bu mesele üzerinde biraz duracağız.

Deriz ki, şurası besbellidir ki, çocuğun güc halinde bilen bir zihni (nefs) vardır. O, algı aracı olan duylara sahiptir; duyu algıları ise sadece cüz'î (tikel) nesnelere içindir. Cüz'î nesnelere algılanması sonucu küllî (tümel) kavramlar meydana gelir. Küllî kavramlar da hakikatlar üzerine yapılan deneylerden ibarettir. Fakat şu var ki, bazı deneyler kasdî (şuurlu) olarak meydana gelir. Bilginler arasında kasdî (şuurlu) olarak meydana gelen küllî (tümel) kavramlara «deneylerin öncüsü» adını vermek âdet olmuştur. İnsanda kasıtsız (şuursuz, gelişigüzel) olarak meydana gelen küllî kavramlar, bilginlerce önemsenmediği için ya isim bulunmamış, yada bulunmuş ve onlara «bilgilerin öncüsü» (apriori), «isbatın ilkeleri» ve benzeri isimler verilmiştir. Aristoteles *Burhan* (II. *Analitikler*) kitabında «herhangi bir duyusunu yitiren kimse herhangi bir bilgisini yitirmiştir» diye açıklar. Bilgiler zihinde sadece duyu yoluyla meydana gelirler. Bilgiler ilk önce zihinde kasıtsız (şuursuz, gelişigüzel) olarak meydana geldiği için insan farkına varmaz; oysa bilgiler parça parça oluşmuştur. İşte bu yüzden çoğu kimseler bilgilerin öteden beri

11 Bkz., *Organon*, 71a (1)

12 Bkz., *Organon*, IV, 71a (17-18).

(doğuştan) zihinde mevcut olduğunu ve duyulardan başka bir yolla da zihnin bilgi edinebileceğini sanmışlardır.

Bu deneyler (duyu deneyleri) sonucu zihinde bilgiler oluşunca artık o zihin akıllı sayılır. Çünkü akıl deneylerden başka birşey değildir. Bu deneyler (duyu deneyleri) ne kadar çok olursa zihin o kadar mükemmel akla sahip sayılır. Sonra insan, ne zaman birşey hakkında bilgi edinmek isterse, o şeyin bir yönünü tanımayı arzu eder ve o yönüyle tanıdığı şeyi daha önceki bilgisiyle birleştirmeye uğraşır. Bu durum ise, o şey hakkında daha önce zihninde mevcut olanı elde etmeye çalışmaktan başka birşey değildir. Sözgelimi bir kimse her hangi bir şeyin diri olup olmadığını bilmek istiyorsa, diri olmak ve olmamak kavramları önceden zihninde mevcut ki, şimdi o, zihni ile veya duyusu ile, ya da her ikisiyle birlikte o iki kavramdan birinin tayinini istiyor demektir. İstedikini öğrenince doyum noktasına ulaşacak, tereddüt ve bilgisizliğin verdiği sıkıntıdan kurtulup zevk alacaktır.

İşte Eflâtun'un «öğrenmek hatırlamaktır» dediği budur. Düşünmek bilgi edinmek için gösterilen çabadır. Hatırlamak anımsamaya çalışmaktır. Öğrenmek isteyen arzu duyar ve çaba harcar, önemli bulduğu birşey hakkında bilgi edinmek istediği zaman, önceden zihninde mevcut olan kavramlarda onun belirtilerini arar, bulursa adeta hatırlıyor gibi olur. Tıpkı bu, bazı nitelikleriyle önceden tanıyıp da unuttuğu cisme benzer bir cismi gören kimsenin, benzerini algılaması sonucu öncekini hatırlaması gibidir. Duyu verileri dışında aklın kendine özgü bir işi yoktur. Şu var ki akıl bütün eşyayı, zıtlıkları algılar ve varlıkların durumlarını olduğundan başka bir şekilde de tasarlar. Duyu ise toplu olan varlığı toplu olarak, dağıntığı dağınık olarak, çirkin olan varlığı çirkin olarak, güzeli de güzel olarak algılar. Öteki varlıkları da böyle yapar. Akl'a gelince o, her varlığın durumunu duyunun kendisine bildirdiği kadarıyla bilir; aynı zamanda onun zıddını da bilir. Çünkü o, toplu halde bulunan varlığın durumunu hem toplu, hem de dağınık olarak; dağınık olan varlığın durumunu hem dağınık, hem de toplu olarak birlikte kavrayabilir. Benzeri öteki varlıkları da böyle idrak eder.

İmdi, bir kimse bizim burada kısaca ortaya koyduğumuz mesele üzerinde düşünecek olursa, -ki filozof Aristoteles *Burhan* (II. *Analitikler*) kitabının sonunda ve *Ruh Hakkında* (*De Anima*) ki kitabında

gayet güzel açıklamış ve tefsirciler de konu üzerinde gereken araştırmayı yapmışlardır- filozof Aristoteles'in *Burhan* kitabının baş tarafında söylediğinin ve bizim de buada anlattığımızın, Eflâtun'un *Phaidon* kitabındaki görüşüne yakın olduğunu anlar. Fakat iki konu arasında fark vardır. Şöyle ki: Filozof Aristoteles bunu bilgi ve kıyas problemini izah etmek isterken; Eflâtun ise ruh problemini açıklamak isterken anlatır. İşte bu yüzden ikisinin görüşleri üzerindeki araştırma yapanların çoğuna bunu anlamak zor gelmiştir.

* 11 — [ÂLEMİN EZELİLİĞİ VE YARATILMIŞLIĞI KONUSUNDAKİ GÖRÜŞ AYRILIĞI]

Görüş ayrılıklarından bir diğeri de, âlemin ezeliği, yaratılmışlığı ve onun etken bir sebebinin bulunup bulunmadığı konusundadır. Aristoteles'in âlemin ezeliğini, Eflâtun'un ise onun yaratılmışlığını savunduğu iddia edilmiştir. Bana göre:

1 — Filozof Aristoteles hakkında onları bu çirkif ve yadırganacak iddiaya sevkeden şey, onun *Topika* adlı kitabında «bazan öyle bir önerme bulunur ki, öncüllerde onu iki yönlü kullanarak kıyas yapmak mümkün olur. Meselâ bu âlem ezeli midir, yaratılmış mıdır?¹³» şeklindeki ifadesidir. İmdi bu görüş ayrılığını ortaya atanlara cevap vermek gerekmektedir:

a) Her şeyden önce, misal olarak getirilen bir söz düşünceyi belirlemez.

b) Aristoteles'in *Topika*'daki hedefi âlemin durumunu açıklamak değil, meşhur önermelerden oluşan mürekkep kıyas'ı anlatmaktır. O, kendi zamanındaki halkın, âlemin durumu hakkında ezeli mi, yoksa yaratılmış mı diye tartıştıklarını görmüştü. Nitekim lezzet (hedone) konusunda da iyi mi, kötü mü tartışmasını yapıyorlar, tez ve antitezle ilgili meşhur kıyaslar ortaya koyuyorlardı. İşte Aristoteles adı geçen kitabında ve daha başka eserlerinde meşhur olan önermede doğruya ve yalana itibar olunmıyacağını açıklamıştır. Çünkü meşhur olan, yalan da olabilir; fakat yalandır diye diyalektikte ondan vazgeçilemez. Doğru da olabilir; meşhur olduğu için diyalektikte doğru olduğu için ispatta kullanılır.

13 Bkz., *Organon*, V, 105b (25).

Şu halde, adı geçen kitabında verdiği bu misalden ötürü âlemin ezelliliği düşüncesini ona maletmenin imkansız olduğu apaçıktır.

2) — Onları böyle bir iddiaya sevkeden bir başka sebep de, *Gök ve Âlem (DeCoelo et Mundo)* adlı kitabında «bütün varlık için zaman bakımından bir başlangıç yoktur» şeklindeki sözüdür. Bundan ötürü onun, âlemin ezelliliğini savunduğunu sanmışlardır. Oysa mesele hiç de öyle değildir. Çünkü o, bu kitapta, Fizika ve Metafizika gibi daha başka eserlerinde açıkladığı üzere, zaman feleğin hareketinin sayısından başka birşey değildir. O, hareketten meydana gelir, bir şeyden meydana gelen ise o şeyi kuşatamaz. «Âlemin zaman bakımından bir başlangıcı yoktur» sözünün anlamı, âlem bir evin veya bir hayvanın tedrici meydana gelişi gibi peyderpey meydana gelmiş değildir. Evin kısımları zaman bakımından birbirinden öncedir. Oysa zaman feleğin hareketi sonucunda meydana gelmiştir. Öyleyse âlemin zaman bakımından bir başlangıcının bulunması imkansızdır. Bu konuda şöyle demek doğru olur: Yüce Yaratıcı zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmış, onun hareketi sonucunda zaman meydana gelmiştir.

Kim onun *Esulucya (Theologia)* diye bilinen kitabındaki metafizikle ilgili görüşleri üzerinde düşünecek olursa¹⁴ onun, bu âlemin yoktan yaratıcısını ispat ettiği hususunda hiç şüphesi kalmaz. Bu konudaki görüşleri gizlenmeyecek kadar açıktır. O burada yüce Allah'ın «heyûlâ»yı¹⁵ yoktan yarattığını, Allah'ın iradesiyle heyûlânın cisimleştiğini, sonra da kozmoz haline geldiğini açıklar. *Fizika*'da o, birleşip bütünleşmenin şans ve raslantı sonucu meydana gelmesinin imkansız olduğunu açıklamıştır. Bütünüyle âlem hakkındaki görüşünün de böyle olduğunu *Gök ve Âlem* adlı kitabında söylüyor ve âlemin cüzlerinin birbiriyle güzel bir düzen içinde bulunmasını buna delil gösteriyor.

14 Aristoteles'e maledilen bu kitap, gerçekte onun olmayıp plotinus'un Ennead'ların dört, beş ve altıncı bölümlerinden ibarettir. Şu var ki, *Esulucya*'da bu bölümlerin tertibi kısmen değiştirilmiş, yer yer kısaltmalar ve bazan da açıklamalar ilâve edilmiştir. Yazarının kimliği hakkında kesin bilginiz yoksa da, bunun yeni-platoncu bir filozof olan proklos Diadokos (öl. 485) olduğu sanılmaktadır. Bkz., İbn el-Nedim, el-Fihrist, s. 353.

15 Hyle kelimesinin arap fonatığına göre söylenişi olan heyûlâ, henüz form kazanmamış, bir güc ve bir istidad halindeki maddeden ibarettir.

Yine o eserde sebepler problemini ve kaç tane olduklarını açıklamış, etken sebeplerin varlığını ispat etmiştir. Ayrıca «vâreden» ve «hareket ettiren» meselesini, onun varolan ve hareket edenden başka olduğunu izah etmiştir. Eflâtun'un *Timaios* diyalogunda, her varolan için zorunlu olarak vâreden bir sebebin bulunduğunu ve varolanın kendi varlığı için sebep olamayacağını açıkladığı gibi; Aristoteles de *Esulucya (Theologia)* kitabında :

a) He çokluğun içinde «bir»in bulunduğunu açıklamıştır. Çünkü «bir»in bulunmadığı her çokluk hiç bir zaman sona ermez. O, bunun böyle olduğunu açık delillerle ispat etmiştir. Sözelimi çoğu oluşturan her «bir» ya birdir ya değildir. Eğer «bir» değilse ya çoktur, ya da hiçbir şey değildir. Şayet hiçbir şey değilse, hiçbir şey olmayandan çokluğun meydana gelmemesi gerekir. Eğer çoksa, o zaman «bir» ile çokluk arasındaki fark nedir? Aynı düşünceyle hareket edilirse sonlu olan şeyin sonsuz olandan daha çok olması gerekir.

b) Sonra o, bu âlemde «bir» niteliğine sahip olan her şeyin sadece bir bakıma «bir» sayılacağını açıklamıştır. Gerçekte o şey «bir» olmayıp tersine her «bir» onda mevcut olunca «bir» ondan başka, o da «bir»den başka demektir¹⁶.

c) Sonra o, gerçek «bir»in, birlik niteliğini kazanan her varlığı ifade ettiğini açıklamıştır.

d) Sonra o, çok'un kesinlikle «bir»den sonra, «bir»in de çokluktan önce geldiğini açıklamıştır.

e) Sonra o, gerçek «bir»e yaklaşan her çokluk, ondan uzak olan her çokluğun ilki olduğunu ve tersinin de böyle olacağını açıklamıştır.

f) Bu önermeleri ortaya attıktan sonra o, sözü cismânî ve ruhânî âlemin bölümlerine getirir; bunların hepsinin Allah'ın yoktan yaratmasıyla meydana geldiklerini, Eflâtun'un da *Timaios*, *Politeia* ve diğer kitaplarında açıkladığı gibi; etken sebebin, gerçek «bir»in ve herşeyi yoktan yaradanın şanı yüce Allah olduğunu açıklamıştır.

Yine Aristoteles *Metafizika*'nın bölümlerinden olan «Lamda» bölümünde şanı yüce Allah'ın varlığından hareket eder, sonra ortaya

16 Filozof burada, kavram ifade eden «bir» ile sayı karşılığındaki «bir»in farkına işaret etmektedir.

koyduğu bu önermelerin doğruluğunu açıklamak üzere geri döner. Öyle ki, Kendinden önce onu geçen ve günümüze kadar ona ulaşan, bir kimse bilinmemektedir.

İmdi, metodu bu olan biri hakkında «yaratıcıyı tanımıyor ve âlemin ezeli olduğuna inanıyor» denebilir mi?

Ammonius'un, Allah'ın varlığı hakkında bu iki filozofun görüşlerini anlatan başlıca bir risalesi vardır. Çok meşhur olduğu için onu burada ele almaya gerek görmedik. Onun bu makalede (risale) baş vurduğu metod en makul metod olmasaydı -o metoddan ayrıldığımız zaman yasakladığı davranışı kendisi yapan kimsenin durumuna düşerdik- biz de ölçüsüz konuşur ve derdik ki; âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın varlığını ve yaratma problemini Aristoteles'in, ondan önce de Eflâatun'un ve bu ikisinin izinden gidenlerin metodundan daha iyi açıklayan hiçbir ekol, akım, dinî doğma ve başka ilim mevcut değildir. Çünkü diğer ekol ve akımlardan olan bilgilerin görüşlerinde, tabiatın ezeli ve ebedi olduğunu savunmanın dışında geniş bilgi mevcut değildir. Kim bu konuya merak duyarsa «İlkeler» hakkında yazılmış olan kitaplara, o konuda anlatılan rivayetlere ve öncekilerden nakledilen bilgilere baskın; onların şaşkınlık veren düşüncelerini görecektir.

Sözgelimi «Başlangıçta şu vardı; hareket etti, köpük toplandı; onun donmasıyla yeryüzü meydana geldi, yeryüzünden duman yükseldi, ondan da gök oluşup düzene girdi». Sonra yahudi, mecûsî ve diğer milletlerin bu konuda savunduğu görüşlerin hepsi «yaratma» fikrine aykırı olan dönüşüp başkalaşma ve değişmeyi göstermektedir. Bütün bunların düşüncesi «göklerin, yerlerin dürülüp bükülerek cehenneme atılması, ayrılıp dağılması» fikrine ve benzeri fikirlere dayanır ki, bunlardan hiçbiri tam bozulmayı (yokolma) göstermez.

Bu iki filozofun ve yaratma problemini açık ve inandırıcı delillerle izah eden takipçilerinin sayesinde Allah, akıl ve düşünce sahiplerini kurtarmamış olsaydı insanlar hayret ve şaşkınlık içinde kalırlardı. Şöyle açıklamışlardır: «Yaratma, birşeyi yoktan varetmedir. Birşeyden oluşan her nesne onu oluşturana dönmek üzere bozulur. Âlem de yoktan yaratılmıştır ve yokluğa dönecektir». İkisinin kitapları da buna benzer delil ve ispatlarla doludur. Özellikle metafizik ve tabiatın ilkeleri hakkındaki yazıları...

Fakat bizim bu konuda uygulayacağımız bir metodla dinî görüşler açıklığa kavuşmuş olacaktır. Şöyle ki: Bütün âlemi idare eden gâni yüce Allah'dır. Hardal dânesi kadar bir şey bile ona gizli değildir. Âlemin cüzlerinden hiçbir şey onun «inâyet»inin dışında değildir. İnâyet konusunda izah ettiğimiz gibi, küllî inayet bütün cüzlere yaygındır. Âlemin her cüzü ve her cüz'ün durumu en uygun ve sağlam bir şekilde yerli yerine konulmuştur. Nitekim anatomi kitapları, organların yararları ve tabiat hakkında benzeri düşünceler bunun böyle olduğunu gösterir. Tabiatın cüzlerinden ta mantikî isbatlara, siyaset ve dinî doğmalara varıncaya kadar, varlıktaki her olay, zorunlu olarak bulunduğu kimseye (veya nesneye) sımsıkı bir şekilde bağlıdır. Sözelimi mantikî isbatlarla uğraşma, saf zihin ve metodik akıl sahiplerine; siyasî teoriler, doğru görüş sahiplerine; dinî doğmalar ise manevî ilham sahiplerine verilmiştir. Bunlardan en genel olanı dinî doğmalardır; bunun lafızları (terimleri) muhataplarının akıl ölçülerinin dışındadır. Bu yüzden onlar tasavvur edemeyecekleri şeyden sorumlu tutulmazlar.

Sözelimi bir kimse «ilk yaratıcı» meselesinde, onun koskocaman birşey olduğunu, hareket ve zamana bağlı olarak iş yaptığını tasarlırsa; sonra zihninde bundan daha ince (soyut) ve O'na daha layık bir tasavvur canlandıramazsa; O'nun koskocaman olmadığını, hareket ve zamana bağlı olmaksızın iş yaptığını düşündüğü zaman bu kimsenin zihninde katiyyen bir kavram belirmez. Böyle bir soyut kavrama ulaşmaya zorlanırsa şaşkınlığı ve sapıklığı daha da artar. Öyleyse bu kimse kendi tasarladığı ve inandığı konuda mazur ve haklıdır. Daha sonra zihin gücüyle O, «ilk yaratıcı»nm koskocaman ve işinin de harekete bağlı olmadığını bilebilir. Fakat bu kez de onun mekânsız oluşuna akıl erdiremez. Şayet bu konuda düşünmesi için baskı yapılırsa aptallaşır. Öyleyse bu kimse kendi haline bırakılmalı ve bundan ötesi istenmemeli. Halk da böyledir; birşeyin yoktan varolacağını ve yine yok olacağını bilemez. Bunun içindir ki tasarlayıp kavrayamayacakları şeye muhatap tutulmuşlardır. Yerinde olan bu görüşlerden hiç birine hata ve bönülük demek caiz değildir; tersine hepsi de doğrudur.

Filozoflar arasında gerçek ispat metodunun kaynağı, onların önde gelenlerinden olan bu iki filozoftur. Yani Eflâtun ve Aristoteles, demek istiyorum. Ama inandırıcı ve doğru olduğu kadar şaşılacak

derecede yararlı ispat metodunun kaynağı ise şariat sahipleri (peygamberler)dir ki, bunlar «yarat»manın yerine vahiy ve ilhâm koymuşlardır.

İmdi, bir kimse yaratıcının birliğini bu metodla izah ve isbat ederse; yaratma olayının nasıl ve ne anlama geldiği konusundaki görüşleri de bu iki filozofun görüşleriyle aynı olursa; artık onun kalıp da, bu ikisinin inançlarının bozuk, düşünce metodlarının yanlış olduğunu iddia etmesi yadırganacak bir tutum olur.

+ 12 — [İDEALARLA İLGİLİ GÖRÜŞ AYRILIĞI]

Görüş ayrılıklarından birisi de Eflâtun'un varlığını kabul ettiği Aristoteles'inse karşı çıktığı idealar meselesidir. Nitekim Eflâtun çoğu ifadelerinde ilâhî âlemde varlıkların soyut suretlerinin (idea) bulunduğuna işaret eder. Bazen onlara «ilâhî misaller» adını verir. Onların çürüyüp yok olmayacaklarını, ebedî olduklarını; çürüyüp yok olmanın şu andaki mevcut varlıklara özgü olduğunu söyler¹⁷. Aristoteles ise *metafizika*'nın bölümlerinde ilâhî âlemde bulunduğu ve bozulup yok olmayacağı iddia edilen misal ve suretleri (ideaları) savunanları suçlar¹⁸ ve bunun ne gibi sonuçlar doğuracağını şöyle açıklar:

Öyle bir âlemde çizgi, düzlem ve feleklerin olması, sonra da feleklerin hareket etmesi ve devirlerde bulunması gerekir. Ayrıca o âlemde astronomi, mûsiki, âhenkli ve âhenksiz sesler, tıp, hendese gibi bilimlerin bulunması; sıcak ve soğuk bir çok şey; hülâsa etken ve edilgen nitelikler, külli (tümel) ve cüzî (tikel) ler, madde ve sûretlerin mevcut olması gerekir. Bu konuda Aristoteles, sözün uzamasına sebep olabilecek daha başka suçlamalarda da bulunmaktadır. Fakat çok meşhur olduğu için -diğer konularda yaptığımız gibi- onları tekrarlamaya gerek görmedik. Sadece o görüşlere ve buldukları yerlere işaret ettik. Onların üzerinde düşünmeyi ve yorum yapmayı kaynağından öğrenmek isteyenlere bıraktık. Çünkü bizim bu makaledeki hedefimiz metodları açıklamaktır. Gerçeği arayan kimse bu metodları kullanırsa sapıtmaz ve terimlerden doğabilecek

17 Eflâtun, *Devlet*, 514a-517b

18 Aristoteles, *Metaphysica*, 1039a (24-33), 1039b (2-19).

güçlükler karşısında doğru yoldan sapmadan bu iki filozofun düşüncelerinde kastedilen gerçeği anlama imkânına kavuşur.

Görüyoruz ki, Aristoteles *Esulucya* (Theologie) diye bilinen *el-Rububiye* kitabında ruhanî sûretlerin (idealar) varlığını kabul etmekte ve bunların ilâhî âlemde mevcut olduklarını açıklamaktadır. İmdi görünüşleri dikkate alınırsa bu fikirler üç ihtimalin birinden başkası olamaz.

- a) Ya birbirleriyle gelişmektedirler.
- b) Veya bir kısmı Aristoteles'e bir kısmı da başkasına aittir.
- c) Yahut da görünüşte her ne kadar birbirleriyle gelişıyorlarsa

da hakikatte bunları uzlaştıracak bir takım anlam ve yorumlar mevcuttur.

Bu derece uyanıklığına rağmen, onun katında ideaları gibi değeri yüce olan bir konuda ve teoloji gibi aynı ilim dalında kendi kendisiyle çelişkiye düştüğü iddiası, akla uzak ve kabul edilemeyecek bir husustur.

Bu fikirlerin bir kısmı Aristoteles'in bir kısmı onun değildir, iddiası daha da uzak bir ihtimaldir. Çünkü bu gibi düşünceleri dile getiren kitaplar, uydurma oldukları iddia edilemeyecek derecede ün yapmışlardır.

Geriye bunların te'vil ve ayrı bir anlam taşıdıkları ihtimali kalyor ki, şayet açıklığa kavuşturulursa şüphe ve şaşkınlık ortadan kalkar.

Bize göre Yüce Yaratıcı hakikatı ve zatı itibarıyla kendinden başka herşeye zıddır. Şu anlamda ki o, daha şerefli, daha faziletli ve daha üstündür. Yani kendinden başka her varlık ne hakikat ne de mecaz olarak onun hakikatıyla kıyaslanamaz; onun dengi ve benzeri olamaz. Bununla beraber onu nitelemeye ve bu yakın anlamlı terimlerden birini ona isnad etmeye imkân yoktur. Zira zorunlu olarak bilinmesi gerekir ki, onun niteliğini belirtmek için kullandığımız her terimde zatını ifade eden bir anlam bulunmakla beraber o, bu terimin bizde uyandırdığı tasavvurlardan uzaktır. İşte bizim «daha şerefli» «daha yüksek» deyişimizin anlamı budur. Hatta «o vardır» dediğimizde onun varlığının kendinden aşağı mertebelerdekilerin

varlığı gibi olmadığını biliriz. «O diridir» dediğimizde, onun, tanıdığımız canlılardan daha şerefli bir hayata sahip olduğunu biliriz. Değer niteliklerde de durum böyledir. Bu husus iyi anlaşılır ve fizik ilimlerini aşan bir felsefe öğrencisinin zihninde iyice yer ederse Eflâtun'un, Aristoteles'in ve bu ikisinin izinden gidenlerin söylediklerini anlamak ona daha kolay gelir. Şimdi bıraktığımız yere dönüyoruz.

Bize göre mademki Allah diri ve bu âlemde var olan herşeyi icad edendir; öyle ise -benzerden uzak olan- Allah'ın zatında, icad etmek istediği şeylerin sûret (form) lerinin bulunması gerekir. Aynı şekilde düşünülecek olursa, mademki onun zâtı bâkidir, onda değişme ve başkalaşım olamaz. Öyleyse onun mertebesinde bulunan (idea) lar la aynı şekilde bakidir, eskimez ve bozulmaz. Eğer icad eden, hayat ve irade sahibi olan Allah'ın zatında varlığın suretleri ve izleri bulunmamış olsaydı, neyi icad edecekti? Yaptığında ve yarattığında neyi örnek alacaktı? Bilmez misin ki fiil, hayat ve irade sahibi olan Allah'ta bu tasavvurların bulunduğunu inkâr eden kimsenin; Allah'ın, yarattıklarını tahmini, gelişigüzel, gayesiz, iradesiz ve belli bir maksadı olmaksızın yarattığını kabul etmesi gerekir. Oysa böyle bir iddia çirkinliklerin en çirkinidir. Öyleyse bu durum karşısında ilâhî sûretlerin (idealar) varlığın kabul eden filozofların görüşleri dik-kate alınmalıdır.

Şu var ki onlar (idealar) bu âlemin dışında ayrı mekânlarda ve cisim halinde bulunuyor değillerdir. Şayet böyle oldukları düşünülürse o zaman sonsuza dek sürüp giden bu âlem gibi âlemlerin bulunduğunu iddia etmek gerekir. Oysa Aristoteles tabiat ilimleri alanındaki kitaplarında bir çok âlemin bulunduğunu savunanları bağlayıcı hususları açıklamış, tefsirciler de onun görüşlerini gâyet güzel izah etmişlerdir.

Teolojik görüşlerle ilgili olarak bizim anlattığımız bu metod üzerinde tekrar tekrar ve çok düşünmelisin. Çünkü bütün bu konularda güvenilir olan budur. Bunun yararı büyük, ihmalindeyse çok zarar vardır. Şunu da bilmelisin ki tabii varlığa sahip bütün fizik olaylardan ve her türlü zıt niteliklerden uzak olan bu değerli kavramları (idealar) fizik ve mantık terimleriyle ifade etmeye zorunluluk sevkettir. Çünkü başka terim icad etmek ve -kullanılanla-

rm dışında- yeni baştan terminolojik sözlük yapmak istense yine de ideaları ifade etmeye ve o terimlerle duyu verilerinin dışında bir tasavvura ulaşmaya imkân yoktur. Zorunluk bizimle onlar (idealar) arasına bi engel olarak girince mevcut terimlerle yetindik ve bu terimlerle ifade edilen teolojik (metafizik) kavramların bizim imaj ve tasavvurumuzdan başka, onlardan daha değerli olduğunu hatırlatmayı kendimize bir görev saydık.

Bu görüşe paralel olmak üzere Eflâtun'un kitaplarından biri olan *Timaios*'da nefis ve akıl problemleriyle ilgili olarak: «Bunlardan herbirinin âlemi öbürünün aleminden başkadır. Bu alemlerin bazıısı daha yüksek bazıısı daha alçak olmak üzere birbirini takib ederler». şeklinde ve benzeri ifadeler böyledir. Burada da yukarda yaptığım yorum gibi düşünmemiz gerekmektedir. Yani akıl âleminden kasdı aklın bulunduğu mertebedir, nefis âleminden kasdı da böyledir. Bu demek değildir ki aklın, nefsin ve yüce yaratıcı'nın -cisimlerde olduğu gibi -birbirinden daha yüksek ve daha alçak olmak üzere ayrı ayrı mekânları vardır. Böyle bir yoruma felsefe formasyonu olanlar şöyle dursun, felsefeye yeni başlayanlar bile karşı çıkar. Şu halde Eflâtun'un daha yüksek daha alçak terimlerinden kasdı mekân anlamında bir yer değil, fazilet ve şeref anlamında bir mertebedir. «Akıl âlemi» dediği cehil âlemi, ilim âlemi, gayb âlemi deyimleri gibi bir şeydir ki bunlarla herbirinin bulunduğu merite kastedilmiştir.

«Nefsin tabiat üzerine, aklın nefis üzerine taşması» dediği yine bu anlama gelir. Bununla o demek istemiştir ki: Nefis (zihin) tek tek varlıkları algıladığı zaman onların genel formlarını koruması, toplu halde algıladığı zaman ayırması, önceden algıladığı varlıkların bozulup dağılan formlarını tekrar elde etmesi (hatırlaması) aklın taşması sayesinde.

«Aklın nefse yardımı» şeklindeki öbür ifadeleri de aynı anlama gelir.

«Nefsin tabiat üzerine taşması» mdan kasdı, nefsin tabiata sunduğu destek ve kendi yararına olan yönde içgüdüyle hareket etmesidir ki, tabiatın varlığını sürdürmesi, zevk alması, elverişli olması ve benzeri öteki özellikler hep bu sayededir.

«Hapsedildiği yerden salıverilince nefsin kendi alemine dönmesi» nden kasdı ise; bu alem devam ettiği sürece nefis barındığı yer

olan tabii bedeninin yardımına muhtaçtır. Âdeta rahata kavuşmaya can atar. Kendi zatına (âlemine) dönünce âdeta sıkıntılı bir hapishaneden salıverilmiş ve kendine yaraşır bir yere kavuşmuş olur. İşte anlatığımızdan başka öteki semboller de buna kıyas edilmelidir. Çünkü çok ince olan bu kavramlar, Filozof Eflatun'un ve onun izinden gidenlerin ifade ettiği biçimden başka ifade edilemezler. Ruh hakkındaki kitabında filozof Aristoteles'in, İskender'in ve daha başka filozofların da açıkladıkları gibi, akıl nefsin en değerli bölümlerinden biridir. Bilfiil nefis âcizdir, o akıl sayesinde ilâhiyatı (metafizik) bilir. Akıl şanı yüce Allah'ı tanır, yer ve mekân bakımından değilse bile, şeref ve saflık bakımından âdeta varlıklar içinde Allah'a en yakın odur. Onu nefis takib eder, çünkü nefis akılla tabiat arasında bir aracı durumundadır. Zira o, tabii duygulara sahiptir. Âdeta o, anlattığımız biçimde bir yönüyle şanı yüce yaratıcıyla birleşen akılla birleşmekte, diğer yönüyle de tabiatla birleşmektedir. Onun mekân bakımından değilse bile, varlık (ontolojik) bakımından tabiat takib eder. İşte Eflâtun'un sözle anlatılması gâç olan bu ve benzeri ifadelerini böyle anlamalısın. O ifadeler bu şekilde yorumlandığı zaman bu konuda onunla Aristoteles'in arasında görüş ayrılığı bulunduğu iddiasına yolaçan şüpheler ortadan kalkmış olur.

Görmüyor musun Aristoteles nefsin, aklın ve teolojinin durumunu açıklamak isterken nasıl bir cüret göstererek benzetme yoluyla muammalara baş vuruyor. Nitekim *Esulucya* diye bilinen kitabında diyor ki:

«Bazen ben bedenimden sıyrılıp nefsimle uzun süre başbaşa kaldığım zaman, adetâ cisimsiz cevher olurum. Benim dışındaki herşeyden ilgimi keserek kendime, iç dünyama dönerim. O zaman bilgi de, bilen de, bilinen de ben olurum. Şaşakaldığım sürece kendimde bir güzellik, bir sezış görürüm. İşte o zaman şerefli bir âlemin küçük bir parçası ve faal bir canlı olduğumu anlarım. Bunu kesin olarak anlayınca, zihnimle bu âlemden ilâhî âleme yükselirim; orada âdeta oraya âitmiş gibi olurum. İşte o zaman bana dillerin anlatmaktan, kulakların işitmekten aciz olduğu bir nur parlar. Ben o nura bürünürüm, gücüm son haddine varınca artık onu taşıyamaz olur ve ben artık düşünce âlemine inerim; düşünce âlemindeyken o nuru düşünmem engellenir.

O zaman, akıl âlemine yükselen değerli nefis cevheri üzerinde araştırma yapmayı emeden kardeşim Herakleitos'u hatırlarım¹⁹».

Bu uzunca ifadesiyle o, bu ince kavramları açıklamak ister. Fakat tabii akıl onu anlamaya ve anlatmaya engel olmaktadır. Kim onların işaret etmek istediğini birazcık olsun anlamak isterse -çünkü hepsini anlamak zordur- bizim anlattığımız üzerinde düşünsün ve kelimelerin birbirine tam bağlılığını dikkate almasın. Belki o sembol ve muammalarla ne kastedildiğinin bir kısmını o zaman anlayabilir.

Maksatları gerçeği bulma değil, yan tutma ve kusur arama olan kimseler, o zamandan günümüze kadar çok çaba harcadılar, bozdular, değiştirdiler; fakat bu kadar gayret ve çaba sonucunda yine problemi de açıklığa kavuşturamadılar. Biz konuya bu kadar önem verdiğimiz halde -çok az bir kısmı dışında- yapılması gerekeni yapamadığımızı biliyoruz. Çünkü problemin kendisi zor ve anlaşılması ciddi imkansızdır.

⑬ — [ÂHİRET HAYATI HAKKINDAKİ GÖRÜŞ AYRILIĞI]

Filozof Eflâtun ve Aristoteles'in âhiretteki mükâfât ve ceza gerçeğine inanmadıkları yolundaki iddia yanlış bir vehimden ibarettir. Çünkü Aristoteles «tabiatta mükâfât gereklidir» sözüyle bunu açıklamıştır. Ayrıca o, ölüm haberi ulaşınca üzüntüsünden canına kıymaya karar veren İskender'in annesine yazdığı mektubun baş tarafında şöyle diyor:

«Allah'ın yeryüzündeki şahitleri olan bilgin ruhlar, Büyük İskender'in geçmişteki seçkin kimselerin en üstünü olduğunda ittifak etmişlerdir. Doğuda ve batıda, bellibaşlı merkezlerde insanlarla meskün olan yerlerde O'nun adına nice övgüye değer eserler kurulmuştur. Allah, İskender'e ver-

19 A. Bedevi, Esulucya'nın edisyon kritiğini yapmış ve *Eflâtın İnde'l-Arab* adlı eseri içinde yayınlamıştır (Kahire, 1955). Fârâbî'nin iktibas ettiği bu parça adı geçen eserin 22.-23. sayfalarında oldukça farklı bir şekilde yer almıştır.

diğini beğenip seçtiği kimselerden başkasına vermez. Gerçekte en iyisi, Allah'ın seçtiği kimsedir. Seçkinlerden kiminde seçkinlik delilleri görülür, kiminde de bu deliller gizlidir. İskender'e gelince, deliller bakımından geçmiştekilerin ve şimdikilerin en ünlüsü, engüzel hatıra bırakanı, övgüye değer bir hayat süreni ve en iyi ölümle ölenidir.

Ey İskender annesi! Eğer Büyük İskender'e acıyorsan, seni ondan uzaklaştıracak birşey yapma. Seçkinler topluluğunda karşılaşınca aranızda engel teşkil edecek bir davranışı kendine celbetme. Seni ona yaklaştıracak şeylere gayret et. Bunun ilki de Dios tapmağında kurbanlar işini üzerine almandır».

Bu ve bunun devamı, onun mükâfât ve cezaya inanarak gerekli bulduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

Eflâtun'a gelince O, öldükten sonra dirilme, hüküm, adâlet, tartı ve amellerin iyi ve kötü oluşuna göre mükâfât ve cezayı gerektirdiğini anlatan kıssaya *Siyaset (Devlet)* kitabının sonunda yer vermiştir.

Kim bu iki filozofun görüşleriyle ilgili olarak yanlış düşünceler, sahte vehimler ve kendileriyle hiç ilgisi olmayan fikirleri onlara malederek günaha girme yerine, bizim anlattıklarımız üzerinde düşünür ve inatçılık yapmazsa, bunlar ona yeter.

Filozof Eflâtun'la Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırmayı hedef aldığımız konunun burasında sözü bitiriyoruz.

Zâtına yaraşan her türlü övgü Allah'a mahsustur. Rahmet, yaratıklarının en hayırlısı olan Muhammed Peygamber'in, onun temiz arkadaşlarının ve soyunun üzerine olsun, Âmîn.

Bibliyografya

Aristoteles, *Mantıku Aristo*, I-III, nşr. A. Bedevi, Kahire, 1948-1952

————— *Organon*, trc. H. Râgıp Atademir, İstanbul, 1963-1967

————— *De Caelo et Mundo*, trans. J.L. Stocks, New York, 1941

————— *De Anima*, trc. A. Fuad el-Ahvani, Kahire, 1949

Cemil Salıba, *Min Eflatun İla İbn Sîna*, Dımaşk, 1935

Eflatun, *Phaidon*, İstanbul, 1943

————— Devlet, tc. Sabahaddin Eyubođlu - M. Ali Cimnoz, İstanbul, 1975

Fârâbi, *Fî İsbâtı'l-mufarakat*, nşr. Dâiratu'l-Maarif, Haydarabat, 1345

————— *el-Semeratu'l-Mardıye*, nşr. F. Dieterici, Leiden, 1890

İbn el-Nedini, *el-Fihrist*, Beyrut, 1978