

ARİSTOTELES VE İSLAM FİLOZOFLARI BAĞLAMINDA İSKENDER AFRODİSİ'NİN METAFİZİĞE AİT GÖRÜŞLERİ*

Kamil SARITAŞ**

Özet

İskender Afrodîsî, Aristotelyen ekole mensup bir filozof ve yorumcudur. Peripatetizmi bütün boyutlarıyla ele alan İskender'in aynı zamanda felsefe tarihinde İslam filozoflarını büyük oranda etkilediği kabul edilmiştir.

Bu makalede İskender Afrodîsî'nin metafiziğe ait görüşlerinin ele alınması amaçlanmıştır. Metafiziğe dair varlık, Tanrı, akıl ve ölümsüzlükle ilgili düşüncelerine yer verilmiştir. Bununla birlikte İskender'in düşünceleri bir taraftan Aristoteles'in düşünceleriyle, diğer taraftan da İslam filozoflarının (Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd) düşünceleriyle karşılaştırılarak hem İskender'in Aristoteles karşısındaki hem de İslam filozoflarının İskender karşısındaki özgünlüğü problemine temas edilmiştir.

İskender, metafiziğe ait konularda Aristoteles'ten farklı düşünceler ortaya koyduğu gibi, İslam filozoflarının da İskender'den farklı düşünceler ileri sürdüğü görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İskender Afrodisi, Aristoteles, İslam filozofları, metafizik, Tanrı.

ALEXANDER OF APHRODISIAS' THE VIEWS BELONGING TO THE METAPHYSICS IN THE CONTEXT OF ARISTOTLE AND ISLAMIC PHILOSOPHERS

Abstract

Alexander of Aphrodisias is a philosopher and commentator who is a member of Aristotelian school. In the history of philosophy Alexander who is first commentator taking up in detail of Peripatetism was admitted greatly influenced Islamic philosophers as well.

In this article it was intended to be adressing the views of metaphysics of Alexander of Aphrodisias. His thoughts related Metaphysics such being, God, mind and immortality were included. However, by being compared Alexander's ideas on the one hand Aristotle's ideas, on the other hand Islamic philosophers' (Al-Kindî, Al-Fârâbî, Avicenna and Averroes) ideas, it was contacted both the problem of originality of Alexander against Aristotle and Islamic philosophers against Alexander.

As Alexander put forward the ideas on issues of metaphysics differently from Aristotle, it was seen that Islamic Philosophers asserted them differently from Alexander.

Key Words: Alexander of Aphrodisias, Aristotle, Islamic Philosophers, metaphysics, God.

* Bu makale Kamil Saritaş'ın "*İskender Afrodîsî ve Metafiziği*" (Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Konya 2010) adlı eserinden yararlanarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi ABD.

Giriş

Metafizik (meta ta physika), Yunanca kökenli bir kelime olup, “sonra” anlamına gelen “meta” kelimesiyle “fizik” anlamına gelen “physika” kelimesinden türetilmiştir. Bu terim, Aristoteles’in eserlerinde görülmez, zira ilk defa Andronicus (MÖ I. yy civ.) tarafından kullanılmıştır.¹ İskender Afrodisî (Alexander of Aphrodisias öl. 211 civ.) eserlerinde metafizik terimine yer vermekle birlikte, metafizik ilmini tanımlamak için Aristoteles gibi bilgelik, ilk felsefe, evrensel bilim ve teoloji ifadelerini de kullanmıştır.² İslam filozofları da metafiziği ifade ederken Aristoteles, Andronicus ve İskender’in metafizik ilmi için kullandığı (Arapça terminolojideki karşılıkları olan hikmet, el-felsefetü'l-ülâ, ilâhiyyât ve mâ ba'de't-tabî'a gibi) terimlerin tamamına eserlerinde yer vermişlerdir.³

İskender, metafiziği veya ilk felsefeyi “varlık olmak bakımından varlığı ve varlığa ait temel nitelikleri inceleyen bilim”⁴ şeklinde tarif ederek Aristoteles’in ilk felsefeye ilişkin tarifini benimserken,⁵ metafiziğin tanımı konusunda Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd de Aristotelyen çizgiyi devam ettirmişlerdir.⁶

İskender, metafiziğin konusunu varlığın kesin ve son niteliklerinin, nedenlerinin ve temel ilkelerinin incelenmesi olarak belirlemiştir. Buna göre metafizik, tamamen maddeden bağımsız varlıkların ve ay-altı âlemdeki oluşun nedeni olan duyu-üstü cevherlerin var olup olmadığını araştırmaya ve onların özelliklerini ortaya koymaya yönelmiştir.⁷ Onun çizdiği bu çerçeveyi dikkate alarak biz de çalışmamızda İskender’in metafiziğe ait varlık, Tanrı, akıl ve ölümsüzlükle ilgili görüşlerini ele aldık.⁸

¹ Bkz. Tricot, John, *Giriş, Metafizik*, Aristoteles, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Y., İstanbul 1996, s. 9.

² Aphrodisias, Alexander, *On Aristotle's Metaphysics 4*, tr. A Madigan,; Richard Sorabji (Gen. Ed.), Cornell University Press, Duckworth, Ithaca and London 1993, s. 11; Afrodisî, İskender, “*Mebâdîü'l-Küll*”, çev.: A. Bedevî, *Aristü İnde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıryyeti, Kahire 1947, s. 267; Tricot, age., s. 9.

³ Bkz. Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Y., İstanbul 2006 s. 141-150.; Şulul, Cevher, *Kindî Metafiziği*, İnsan Y., İstanbul 2003 s. 12-13.

⁴ Aphrodisias, age., s. 12; Geneguand, Charles, *İbn Rüşd's Metaphysics*, ed. Hans Daiber, *Islamic Philosophy and Theology*, Leiden 1986, c. 1 s. 12.

⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Y., İstanbul 1996, (1003a20) s. 187.

⁶ Bkz. Druart, Therese-Anne, “*Metafizik*”, çev.: M. Cüneyt Kaya, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Y., İstanbul 2007, s. 361-380; Goichonn, A. M., *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri*, çev.: İsmail Yakıt, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1993, s. 35.; Sarioğlu, age., s. 139-141.; Şulul, age., s. 12-13.

⁷ Bkz. Aphrodisias, age., s. 12-13, 19; Aristoteles, age., (1003a23-33) s. 188-189.

⁸ İskender'in metafiziğe ait düşüncelerini Bedevî tarafından yayınlanan risalelerine ilaveten, Aristoteles'in on dört kitapçıktan oluşan *Metafizik* adlı eserinin ilk beş kitapçığına yazmış olduğu yorumlarından elde edebilmekteyiz. Aphrodisias, Alexander, *On Aristotle's Metaphysics 1*, tr. W.E. Dooley, Richard Sorabji (Gen. Ed.), Cornell University Press, Duckworth, Ithaca and London 1989.; *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*, tr. W.E. Dooley & A. Madigan, Richard

Amacımızı gerçekleştirmeye çalışırken, İskender’le ilgili olarak felsefe tarihçilerinin iki farklı iddiası ile karşılaştık. Birincisi, Aristoteles’in yorumcusu olması hasebiyle, yorumlama esnasında kendine özgü düşünceler ortaya koymadığına ilişkin, diğeri birinci söylemin aksine kendine özgü bir filozof olduğuyla ilgiliydi. Bir yandan bu iki iddianın doğru olup olmadığını; diğeri yandan da bir çok eserde İskender’in İslam filozoflarını (Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd) büyük oranda etkilediğine dair ileri sürülen iddiaya⁹ ilişkin olarak İskender’in İslam filozoflarını ne kadar etkileyip etkilemediğini ortaya koymayı hedefledik. Bu hedef çerçevesinde, İskender’le Aristoteles’in ve İskender’le İslam filozoflarının metafiziğe ait düşünce benzerliklerine ve farklılıklarına değindik.

Bu arada İskender’in metafiziğe ait görüşlerini ortaya koyarken, Aristoteles, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’ün görüşlerini dikkate alarak İlkçağ ve Ortaçağ’daki Peripatetik geleneğin metafiziğe ait genel bir görüntüsünü de gözler önüne sermiş olduk. Şimdiye kadar özellikle İskender’in görüşlerinin gündeme alınarak böyle bir araştırmanın yapılmamış olması çalışmamıza bir değer katmakta iken, İskender’in Aristoteles karşısındaki özgünlük problemine, özellikle İslam filozoflarının İskender karşısındaki özgünlük probleminin anlaşılmasına ve İslam felsefesi tarihi çalışmalarına da katkıda bulunacağı için ayrı bir önem taşımaktadır.

1. Varlık (Ontoloji) Anlayışı

İskender, varlık konusunu incelerken Aristoteles’in *Fizik*’inden de faydalanarak, bizâtihi (asıl), ilineksel (ittifâkî), bilkuvve-bilfiil ve olumlu-olumsuz anlamda varlık türleri olduğunu kabul etmiştir. İlineksel, olumlu ve olumsuz anlamdaki varlık çeşitlerini mantık felsefesinin, bilkuvve ve bilfiil varlığı hem fiziğin hem de metafiziğin, asıl anlamdaki varlıkları ise metafiziğin kapsamına dahil ederek incelemiştir.¹⁰ İskender’in varlık sınıflamasını ele alırken vermiş

Sorabji (Gen. Ed.), Cornell University Press, Duckworth, Ithaca and London 1992; *On Aristotle's Metaphysics 4*; *On Aristotle's Metaphysics 5*. tr. W. E. Dooley, Richard Sorabji (Gen. Ed.), Cornell University Press, London, Duckworth and Ithaca 1993; Bedevî, Abdurrahman, *Aristu İnde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıryyeti, Kahire 1947; *Şurûhun alâ Aristû Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

⁹ Flannery, Kevin L., *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, ed. J. Mansfeld and D. T. Runia and J. C. M. Van Winden, *Philosophia Antiqua*, Brill-Leiden-Boston-Köln 1995, Volume LXII s. X-XX.; Fahri, Macid, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, İklim Y., İstanbul 1992, s. 15; Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, AÜİF Y., Ankara 1988, s. 65-66; Taş, İsmail, *Ebu Süleyman es-Sicistanî ve Felsefesi*, Kömen Y., Konya 2006, s. 90-104; Todd, R. B., *Alexander of Aphrodisias On Stoic Physics*, E. J. Brill., Leiden 1976, s. 3-14.

¹⁰ Afrudîsî, İskender, “*Fi'l-Mâddeti ve'l-Ademi ve'l-Kevni ve Halli Mes'eleli Ünâsin mine'l-Kudemâi Ebtalü bihâ'l-Kevne min Kitâbi Aristû fi Sem'il-Kiyân*”, çev.: A. Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971, s. 44; Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 5*, s. 39-45.

olduğu örneklerin bir kısmı farklı olsa da, varlığın anlamını dört kısımda incelemesi genel anlamda Aristoteles'in takipçisi olduğunu göstermektedir.¹¹

Varlıkları hiyerarşik bir yapı içerisinde ele alan İskender, onları öncelikle nefis bağlamında değerlendirmiş, bunun dışında varlıkları ezellik, yetkinlik, basitlik, tinsellik (soyut), hareket, fiil, kuvve, arzu duyma, neden, ay-üstü ve ay-altı, somut ve soyut, öncelik ve sonralık, daha iyi ve daha kötü kavramlarını dikkate alarak incelemeye tabi tutmuştur.¹² İskender'in varlıkları ifade ettiğimiz şekillerde sistematize ederek değerlendirmesi, bütüncül açıdan Aristotelyen ontolojiyi benimsediğini göstermektedir.¹³ Ancak İslam filozofları Aristoteles ve İskender'in bütüncül sistemini dikkate almakla birlikte, varlıkları zorunlu ve mümkün varlık kategorisinde ele alarak, ontolojiye yeni ve verimli bir bakış açısı getirmişlerdir.¹⁴

1.1. Cevher Anlayışı

Felsefe ile ilgili bütün konuların kendisine bağlı olduğu birincil konu cevherdir. Zira cevher bütün varlıkların nedensel ilkesi olduğu gibi, cevherin ilkeleri de varlığın ilkeleri konumundadır.¹⁵ İskender'e göre Aristoteles, *Metafizik*'inde cevher konusunu dört anlamda ele almıştır. Birinci anlamdaki cevher, kendisi bir şey hakkında tasdik edilmeyen, fakat başka bir şeyin kendisi hakkında tasdik edildiği şeydir. İkinci anlamdaki cevher, varlığın içkin nedeni olan şeydir. Bu anlamdaki cevher, nefis gibi, varlıkların kendinde nedenine işaret ettiği gibi, varlığın formu ve maddeden ayrı (mufârik) anlamındadır. Varlığın içkin nedeni olan cevher öz, zât, mahiyet anlamında da kullanılır. Üçüncü anlamdaki cevher, Platon'un sayıları gibi ortadan kalkmaları, varlığın ortadan kalkmasına neden olan şeylerdir. Dördüncü anlamdaki cevher ise tanımın formülündeki özlerdir. Sözelimi insan tanımında yer alan akıllı, hayvan ve ölümlü özellikleri cevherdir.¹⁶

İskender, Aristoteles'in ifadeleri çerçevesinde, cevherin dört anlama geldiğini zikrettikten sonra metafiziğin varlığın içkin nedeni ve maddeden ayrı form olan ikinci anlamdaki cevheri ele aldığını ifade etmiştir.¹⁷ Burada varlığın

¹¹ Krş. Aphrodisias, age., s. 39-45; Aristoteles, age., (1017a7-1025a35) s. 251-290; Ross, David, *Aristoteles*, çev.: Ahmet Arslan, vd., Kabcacı Y., İstanbul 2002, s. 193-194; İbn Rüşd'e göre de ilineğin metafiziğin konusuna dahil olması düşünülemez. Sarioğlu, age., s. 158.

¹² Afrudîsî, *Mebâdü'l-Küll*, s. 254; Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*, s. 150.

¹³ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 254-273; Aristoteles, age., (1075a10-1076a5) s. 522-527; Ross, age., s. 184; Bolay, S. Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kalem Y., İstanbul 1980, s. 145-160.

¹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Y., İstanbul 2004, s. 27-46; Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbi'de Metafizik Düşünce*, Bil Y., İstanbul 2000, s. 72-85; Sarioğlu, age., s. 151-177.

¹⁵ Bkz. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 19.

¹⁶ Krş. Aphrodisias, age., s. 19.; *On Aristotle's Metaphysics 5*, s. 46-49.; Aristoteles, age., (1017b15- 1052a10) s. 254-418.

¹⁷ Bkz. Aphrodisias, age., s. 49.; Aristoteles, age., (1017b10-24) s. 254.

içkin nedeni ve maddeden ayrı anlamındaki formdan kastedilen insanî nefis (akıl), semâvî varlıkların (sabit yıldızlar küresi) akılları ve Tanrı'dır. Bununla birlikte İskender'in nefis anlayışına baktığımızda, nefsin varlığın içkin nedeni olması hasebiyle ikinci anlamdaki cevhere, varlığın varlık olarak tanınmasının ilkesi olması noktasında da üçüncü anlamdaki cevhere dahil olduğunu söylememiz mümkündür.¹⁸ İslam filozoflarından Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd nefsin cevher olduğu konusunda Aristoteles ve İskender'in görüşlerine paralel olarak nefsin cisim olmadığını, aksine manevi bir cevher olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁹

İskender, cevherleri somut ve soyut varlık sınıflamasına göre de ele almıştır.²⁰ Somut cevherden mantık ve doğa felsefesinin ihtiva ettiği cevherleri kastetmiş²¹ ve Aristoteles'in ifadelerini izlemiştir.²² Soyut cevherler denince yine Aristoteles'in görüşlerini benimseyerek metafiziksel cevherleri (akıl, semâvî varlıkları hareket ettiren akıllar ve İlk Neden) kabul etmiştir.²³ Ona göre İlk Neden, bütün kuvvelerden ayrı, cisim-dışı, bilfiil varlıkların tepe noktasındaki hareket etmeyen, ezelî ve manevî bir cevherdir. Bu nedenle İlk Neden, harekete, oluşa ve yok oluşa tâbi olmayan bir cevherdir.²⁴

İskender, Aristoteles'i takip ederek İlk Neden olan Tanrı'yı cevher olarak nitelendirmiş,²⁵ ancak İslam filozoflarından Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı'nın cevher olması konusunda İskender'den farklı düşünceler ortaya koymuşlardır. Kindî, Tanrı'nın gerçek, bir, basit ve ezeli olmasından hareketle, Bir'in kategorilerin ötesinde olduğunu ve cevher olamayacağını ifade etmiştir.²⁶

¹⁸ Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, tr. R. W. Sharples, Cornell University Press, London 2004, s. 60, 147.

¹⁹ Kindî, "Fî Hudûdi'l-Eşyâi ve Rusûmihâ", neşr.: M. Abdülhâdî Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, Darü'l-Fikri'l Arabî, Kahire 1950, c. 1 s. 165; Aydın, age., s. 200-203; Özden, H. Ömer, *İbn Sînâ – Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergah Y., İstanbul 1996, s. 106-108.; Sarıoğlu, age., s. 95.

²⁰ Afrudîsî, İskender, "Fî İsbâti's-Sûreti'r-Rûhâniyyeti'lletî lâ Heyûlâ lehâ", çev.: A. Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısrıyyeti, Kahire 1947, s. 292.

²¹ Krş. Aphrodisias, age., s. 50, 64.; Aristoteles, *Kategoriyyalar*, çev.: Hamdi Ragıp Atademir, MEB Y., Ankara 1947, s. 6-12.

²² Krş. Aristoteles, *Metafizik*, (1035a-1035b) s. 343-344.; *Ruh Üzerine*, çev.: Zeki Özcan, Alfa Y., İstanbul 2000, (412a6-9) s. 63.; Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, s. 70.

²³ Aphrodisias, age., s. 69, 147; Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 16; *On Aristotle's Metaphysics 5*, s. 49.; Afrudîsî, *Mebâdii'l-Küll*, s. 256-272.; Genequand, Charles, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, ed. H. Daiber and D. Pingree, *Islamic Philosophy Theology and Science*, Brill-Leiden-Boston-Köln 2001, Volume XLIV s. 52-56; Afrudîsî, "Fî's-Sûreti ve Ennehâ Temamü'l-Hareketi ve Kemalîhâ ala Ra'yi Aristu", çev.: A. Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, Kahire 1947, s. 289; Aristoteles, *Metafizik*, (1017a24) s. 252.

²⁴ Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 93.

²⁵ Bkz. Aristoteles, age., (1072a33) s. 505.; Afrudîsî, *Mebâdii'l-Küll*, s. 262-274; Aphrodisias, age., s. 93.

²⁶ Druart, agm., s. 361-364.

Aydınlı'ya göre Fârâbî, Aristocu geleneği izleyerek Tanrı'nın cevher olduğunu söylemiştir.²⁷ Fârâbî, yer yer Tanrı'nın cevher olduğunu ifade etse de, Aydın'a göre Fârâbî'nin esas anlamdaki metafizik görüşleri incelendiğinde, "Tanrı'nın zatını meydana getiren şeyler" diye bir anlam olmamasından, Tanrı'nın bölünmezliğinden, basitliğinden, sıfatlarıyla zatının aynı olmasından dolayı ona cevher denilemez.²⁸ Diğer taraftan Druart da Fârâbî'ye göre Tanrı'nın kategorilerin ötesinde bir varlık olduğunu ve bu nedenle Tanrı'nın cevher olamayacağını belirtmiştir.²⁹ Ancak şunu belirtmek gerekir ki Kindî ve kısmen Fârâbî, Tanrı'nın cevher olmadığını ifade ederken, İskender'den farklı bir bağlamda mantıksal cevher konusu çerçevesinde meseleye yaklaşmışlardır.

Özden'e göre İbn Sînâ, cevher kelimesine İskender'de olmayan bir anlam yükleyerek, cevherin nedensiz olarak bilfiil kaim olamayacağını kabul etmiş ve bu nedenle de Tanrı'dan asla cevher olarak söz edilememesi gerektiğini ileri sürmüştür. Ancak İbn Sînâ, Tanrı'dan başka diğer metafizik ve manevi varlıkların (akıl, semâvî varlıkların akılları) cevher olduğunu söylemiş ve bunları cismanî olmayan cevherler kategorisine dahil etmiştir. Ayrıca İbn Sînâ cevherle ilgili olarak "bir şeye cevherdir demekle o şey vardır demek aynı düşünceyi ifade etmez"³⁰ diyerek de Tanrı'nın cevher olmadığını belirtmek istemiştir. İbn Rüşd ise Aristoteles'in ve İskender'in çizgisini benimseyerek Tanrı'nın cevher olduğunu ifade etmiştir.³¹

Aristoteles, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ cevheri somut ve soyut olarak iki kısma ayırarak incelemelerinde İskender'le aynı düşünce örüntüsüne sahip olup nefsi cevher kabul etseler de, Aristoteles, İskender ve İbn Rüşd Tanrı'nın cevher olduğunu benimsemişler, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ ise Tanrı'nın cevher olduğunu kabul etmemişlerdir.

1.2. Form Anlayışı

Metafiziksel form, madde ve kuvveden tamamen ayrı bir formdur. Kendi tabiatına özgü olarak akledilir ve devamlı olarak bilfiil mevcuttur. Bu formlar tinsel varlık olmaları hasebiyle bölünme ve parçalanmayı da kabul etmezler.³² İskender, metafiziksel formları ilk önce ay-altı alemdekiler ve ay-üstü alemdekiler olarak iki kısma ayırmış, ay-üstü alemdeki formları kendi içerisinde biri *İlk Neden*, diğeri *İkinci Neden* olarak iki kısımda incelemiş, ay-altı alemdeki form

²⁷ Bkz. Aydın, Yaşar, *Fârâbî*, İSAM Y., İstanbul 2008, s. 71-76; Aydın, age., s. 63-71; Özden, age., s. 59-63.

²⁸ Bkz. Aydın, age., s. 90-96.

²⁹ Druart, agm., s. 369.

³⁰ Bkz. Özden, age., s. 234.

³¹ Bkz. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev.: Muhittin Macit, Litera Y., İstanbul 2004 s. 11-12; İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, çev.: Atilla Arkan, Litera Y., İstanbul 2007, s. 20.

³² Afrodisi, agm., s. 270; Afrodisi, "Fî İsbâti's-Süreti'r-Rûhâniyyeti'lletî lâ Heyûlâ lehâ", s. 291-292.

olarak da sadece insanî nefsi ele almıştır.³³ Öyle ki İskender'in form düşüncesi Aristoteles'in değerlendirmelerine dayanmaktadır.³⁴

İskender'in felsefî anlayışında Aristoteles'te olduğu gibi, form olmaları hasebiyle ay-altı aleme Tanrı değil semâvî akılların tamamı etki eder. Aleme etkisi açısından meseleye baktığımızda, bu konuda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın İskender'den farklı düşündüklerini görmekteyiz. Zira Fârâbî ve İbn Sînâ bütün formların asıl verici kaynağının Tanrı olduğunu, ancak bütün suretlerin "Vâhibü's-Suver" olarak adlandırılan faal akıl vasıtasıyla, faal akıl tarafından maddeye ve varlıklara verildiğini ifade etmişlerdir. Sudûr anlayışı gereği Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre ay-altı aleme semâvî varlıklar değil, faal akıl etki eder. Faal akıl ise nazariyede semâvî varlıkların sonuncu aklıdır.³⁵

Atay'a göre Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın Aristoteles çizgisinden ayrıldıkları önemli nokta, Fârâbî, Aristoteles'in hilafına yalnız zorunlu varlığa (Tanrı) değil, aklen ve bir dereceye kadar nefse form demediği gibi, İbn Sînâ Zorunlu Varlık'a form dememekle Aristoteles'e muhalefet etmişse de akla, soyut ve fiil halinde form demekle de ona uymuş görünmektedir.³⁶ Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten farklılığının, bu konuda Aristoteles'le aynı düşünceye sahip olan İskender için de geçerli olduğu görülmektedir. Buna göre Fârâbî'nin Tanrı'ya ve akla, İbn Sînâ'nın Tanrı'ya form dememesinden dolayı Aristoteles ve İskender'den farklı düşündüklerini ifade etmek mümkündür.

Ayrıca Aristoteles ve İskender madde-form, bilkuvve-bilfiil varlık ayrımını ay-altı âlemindeki değişmelerin, oluşların ve bozuluşların izahı için dikkate alıp değerlendirirken, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozofları, onların aksine yaratma seviyesindeki oluş ve bozuluşların izahında bu varlık taksimlerini nazara almışlardır.³⁷

2. Tanrı Anlayışı

Metafiziğin en önemli problemlerinden birisi Tanrı konusudur. Tanrı konusu ele alınırken metafizik, teoloji olarak da isimlendirilir.³⁸ İskender,

³³ Bkz. Afrudîsî, İskender, "Fi Enne'l-Heyûlâ Gayru'l-Cinsi ve fîmâ Yeşterikâni ve Yeferikâni", çev.: A. Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1971, s. 54; Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 5*, s. 49; Afrudîsî, *Mebâdü'l-Küll*, s. 270. Fârâbî'ye göre formlar, maddeden ayrılabilen ve maddeden ayrılamayan olarak ikiye ayrılır. Nitekim Fârâbî'nin bu form taksimi İskender'in ay-üstü ve ay-altı âlemdeki form taksimine birebir benzemektedir. Krş. Aphrodisias, *Supplemen to on the Soul*, s. 17; Aydın, age., s. 104.

³⁴ Aphrodisias, age., s. 68; Afrudîsî, agm., s. 270; Aristoteles, age., (1071a10, 1074a36, 1075b35) s. 404, 518, 527.

³⁵ Bkz. Aydın, age., s. 109–111; Özden, age., s. 79-87.

³⁶ Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, KBY., Ankara 2001, s. 71.

³⁷ Bkz. Aydın, age., s. 110.

³⁸ Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 11.

Aristoteles'in *Fizik* ve *Metafizik* adlı eserlerinde Tanrı'yı isimlendirdiği gibi,³⁹ Arapçaya *Mebâdiü'l-Küll* adıyla çevrilen risâlesinde Tanrı için 'En Yüce Tanrı', 'İlk Neden', 'İlk Hareket Ettirici', 'İlk Cevher', 'Zorunlu Varlık', 'Mutlak Cevher', 'Tam Fiil', 'Ma'sûk' ve 'En İyi' ifadelerini kullanmayı tercih etmiş,⁴⁰ *Ethical Promlems* adlı eserinde ise yine Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde ifade ettiği gibi, "tanrılar" ifadesini kullanmıştır.⁴¹

Aristoteles *Metafizik*'te, fizik karakterli İlk Hareket Ettirici'yle Tanrı'yı aynı saymış, ancak *Fizik*'teki fizik karakterli hareket ettirici, *Metafizik*'te tinsel görünüm kazanmıştır. Tanrı, fizikte evrenin ve hareketin ezeliğine bağlı olarak kozmolojik bir karakter taşıdığı halde, metafizikte teolojik ve ontolojik bir karaktere bürünmüştür. İskender ise eserlerinde kozmolojik, teolojik ve ontolojik Tanrı anlayışını birlikte ele almıştır.⁴²

Tanrı konusu ele alınırken diğer filozofların eserlerinde olduğu gibi İskender'in düşüncelerinde de Aristoteles'in Tanrı konusundaki yaklaşımının yansımalarıyla sık sık karşılaşmaktayız. İskender, Tanrı konusunu Tanrı'nın ilk neden, aşk objesi, ilk akıl, ilk hareket ettirici, Tanrı'nın bilgisi ve Tanrı'nın inâyeti konuları çerçevesinde incelemiştir. Bu çerçevede konuyu ele alırken de Aristoteles'i izleyerek,⁴³ Tanrı'nın tek, basit, ezeli, form, cevher, zorunlu, gayri maddî akıl, hareket etmeyen hareket ettirici neden, ilk öz ve gerçek bir olmasına dair özelliklerini araştırmasının merkezine almıştır.

İskender, Tanrı anlayışında öncelikle Tanrı'nın ilk ve bir olduğu üzerinde durmuştur. Öyle ki Aristoteles'e bağlı olarak "bir" anlayışı üzerine yoğunlaştığı için "birden ancak bir çıkar" düşüncesinin bir sonucu olarak Tanrı'nın hareket ettirdiği varlığın da "bir" olması gerektiğini vurgulamıştır.⁴⁴ Buna göre

³⁹ Bkz. Aristoteles, age., (1072a20-1074b15) s. 502, 518; Bolay, age., s. 133.

⁴⁰ Afrodisî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 276.

⁴¹ Krş. Aphrodisias, Alexander, *Ethical Promlems*, tr. R. W. Sharples, Cornell University Press, London 1990, s. 54.; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, BilgeSu Y., Ankara 2007, (1176b18-1177a10) s. 205–206. Aristoteles'in ahlak kitabının halka da yönelik olmasından, halkın ise birçok tanrıya inanmasından dolayı tanrılar ifadesini kullanmış olabilir. Bkz; Bolay, age., s. 142.

⁴² Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, (1072a20-1074b15) s. 502, 518.; Afrodisî, agm., s. 276; Bolay, age., s. 133.

⁴³ Aristoteles, age., (1074a36–39), s. 517–518; Tricot, age., s. 11; Wisnovsky, Robert, "*İbn Sînâ ve İbn Sînâci Gelenek*", çev.: M. Cüneyt Kaya, ed. Richard Taylor, Peter Adamson, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Y., İstanbul 2007 s. 134; Adamson, Peter, "*Kindî ve Yunan Felsefe Geleneginin Kabulü*", ed. Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev.: M. Cüneyt Kaya, Küre Y., İstanbul 2007, s. 42.

⁴⁴ İskender'in tabakat eserlerinde bir şeyin ancak bir şeyden varolmasına ilişkin Aristoteles düşüncesine reddiye yazdığına ilişkin "*Kitâbü'r-Reddi alâ men Kâle; İnehû lâ Yekûnü Şey'ün İllâ min Şey'*" isimli risalesi zikredilmektedir. İbn Nedim, *el-Fihrist*, Daru'l-Marifet, Beyrut 1994, s. 313; İbnü'l-Kıffî, *İhbarü'l-Ulema bi Ahbari'l-Hükema*, Saadet Matbaası, Mısır H. 1326, s. 41; İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ fi Tabakat el-Enbâ*, Vehbiyye Matbaası, Kahire 1882 c. 1, s. 70. İskender felsefesinde birden ancak bir çıkar, anlayışına sahiptir. Buna göre bu risalenin İskender'in eseri olmasına ilişkin bilgi tutarlı gözükmemektedir.

metafiziğini Tanrı'nın birliği ve tekliği üzerine kurmasına rağmen, onun tanrılar⁴⁵ ifadesiyle İlk Hareket Ettirici ve İlk Neden olarak tasvir ettiği Tanrı'yı kastetmiş olması düşünülemez. Zira Tanrı'nın çokluğunu kabul ettiğimiz zaman İskender'in gayeci anlayışla Tanrı'nın bir ve tek olması üzerine inşâ ettiği bütün felsefî anlayışı tartışılır hale gelecektir.⁴⁶ Bu nedenle tanrılar ifadesiyle düşüncelerini halkın politeist inanış tarzına uydurmaya çalıştığını ifade etmemiz mümkündür.

Tanrı'nın birliği ve tekliği hususunda, İslam filozoflarının adlandırmalarına bakıldığında dînî ve tevhîdî hassasiyeti de dikkate alarak O'nun birliği ve tekliğini kastetme dışında, başka bir anlama gelebilecek olumlu nitelendirmelerde bile bulunmamışlardır.⁴⁷ Bu da onların bu meseleye paganistik ortamda yaşayan Aristoteles ve İskender'den daha hassas yaklaşım tarzına sahip olduklarını göstermektedir.

2.1. İlk Neden (el-İlletü'l-Ûlâ)

Doğa felsefesi açısından görünüşte her şey “neden” vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. Ancak nedenler silsilesi yoluyla sonsuza dek giderek bir şeyi ispat etmek ve bu yolla herhangi bir bilgiyi ortaya koymak mümkün olamayacağından, varlıklarla ilgili açıklamayı bir noktadan başlatmak gerekir. Eğer varlığı ezelden başlatırsak ilk nedende, bugünden geriye doğru gidersek nihai bir nedende durmamız zaruridir. “*Nihai Neden, İlk Neden veya İlke, bunlar aynı varlığa işaret ederler; öyle ki neden, doğasında İlk Neden ve İlk İlke'ye işaret eder. Çünkü neden sorusu, ilkeden elde edilir veya ilkenin bilinmesine yol açar. Neticede ise bir İlk Neden'in bulunmasını sağlar.*”⁴⁸

Bu bağlamda gerek Platon, gerekse Aristoteles ve İskender nedenler zincirinin ilânihaye devam edemeyeceğini, ezeli ve ebedi olan bir nedende son bulması gerektiğini ortaya koymuşlardır.⁴⁹ Sonsuz nedenler dizisinin varlığını ve kabulünü imkansız görerek nedensiz bir İlk Neden düşüncesini aksiyom olarak kabul etmişlerdir. Tanrı'yı bu tarz ispatlama yöntemine “illet-i Ûlâ” (ontolojik) delili adı verilir. İslam filozofları ve kelimacıları devr ve teselsülün iptali anlamına gelen bu yöntemi kullanmışlardır.⁵⁰ Felsefe tarihçileri ontolojik delilin ilk defa St. Anselm tarafından kullanıldığını ileri sürmüşlerdir. Halbuki Aristoteles, İskender ve İbn Sina'da belli şekillerde bu delilin izleri vardır. Fârâbî ise St. Anselm'den

⁴⁵ Krş. Aphrodisias, *Ethical Problems*, s. 54.; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (1176b18-1177a10) s. 205-206.

⁴⁶ Afrudîsî, İskender, “*Fi'l-Akl ala Ra'yi Aristütalis*”, çev.: A. Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnânîyyeti*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1971, s. 41.

⁴⁷ Bkz. Aydın, age., s.122-160; Kutluer, İlhan, *Zorunlu Varlık*, İz Y., İstanbul 2002, s. 87-217; Sarıoğlu, age., s. 221-276; Şulul, age., s. 63-72.

⁴⁸ Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics I*, s. 44.

⁴⁹ Eflatun, *Timaios*, (*Batı ve İslam Dünyasında Eflatun'un Timaios'u*), çev.: Fahrettin Olguner, Konya 1990 s. 4; Aristoteles, age., (1034a15) s. 338; Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*, s. 19.

⁵⁰ Kindî, “*İlk Felsefe Üzerine*”, çev.: Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., İstanbul 2006, s. 155-156.

önce bu delili sistematik olarak kullanmıştır. Bu da onun Aristoteles ve İskender'in görüş ve teorisini geliştirdiğini göstermektedir.⁵¹

İskender'e göre İlk Neden ontolojik ve metafiziksel çerçevede bütün yönlerden bir ve tektir.⁵² Öyle ki İlk Neden kozmolojik ve metafiziksel açıdan doğrudan nedenli kavramını çağırır. Bu nedenle İlk Neden'den bahsedilen yerde, hemen ilk nedenden de söz edilir.⁵³ Oluş ve alemin kıdemi sorununa ilişkin olarak, İlk Neden ve semâvî varlık denilen ilk nedenli çerçevesinde önemli bir problem, neden ve nedenlinin "hem zaman" olup olmamasıdır. Bu konuda Aristoteles nedenle, nedenlinin eş zamanlı olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴ İskender ise Aristoteles'i takip ederek İlk Neden'in, nedeni olduğu varlıkla "aynı anda" var olduğunu, ancak düşünce ve değer açısından İlk Neden'in bütün varlıklardan öncelikli bir konuma sahip olduğunu belirtmiştir.⁵⁵

İslam filozoflarından Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd de, Aristoteles ve İskender çizgisinde İlk Neden'in ilk nedenliyle hem zaman olduğunu, İlk Neden'in diğer varlıklardan zaman açısından değil de zat açısından "önce" olduğunu kabul etmişlerdir. Böyle bir düşünceye sahip olmalarının sebebi Tanrı'nın iradesinin önceden yok iken sonradan var olması düşüncesini ortadan kaldırmaya yani Tanrı'nın mükemmelliğini sağlamaya yönelik bir anlayıştan ileri gelmektedir.⁵⁶ Ancak İbn Sînâ neden ve nedenlinin eş zamanlı olduğunu ifade ederken, neden olarak İskender ve Aristoteles gibi Tanrı'yı değil, fail neden olarak faal akıl'ı kastetmiştir.⁵⁷ Kindî ise alemi, zamanı, hareketi ve ilk nedenliyi sonlu kabul ettiği için, ona göre hangi açıdan olursa olsun neden ve nedenlinin hem zaman olmasından bahsedilemez.⁵⁸ Buna göre İbn Sînâ'nın neden olarak faal aklı ele alması Aristoteles ve İskender'in görüşlerini farklılaştırarak yeni bir görüş ileri sürdüğü anlamına, Kindî'nin ise neden ve nedenlinin hem zaman olmadığına ilişkin düşünceleri Aristoteles ve İskender'e eleştiri anlamına gelmektedir.

2.2. Ma'şûk (Aşk Objesi)

Tanrı, en şerefli varlık olarak varlıklar tarafından arzu duyulan ve âşık olunan bir varlıktır. Alemdeki bütün hareketler, bu Varlık'ı arzu etme yoluyla gerçekleşir. Zira doğal olan varlıkların tabiatlarında, İlk Neden'e arzu duyma ve

⁵¹ Bayraktar, age., s. 187.

⁵² Bkz. Afrodisî, "*Fî Tesbîti'l-İlleti'l-Ûlâ*", çev.: A. Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yünâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971, s. 24-25.

⁵³ Afrodisî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 255.

⁵⁴ Bkz. Macit, Muhittin, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, Litera Y., İstanbul 2006, s. 122-124.

⁵⁵ Afrodisî, agm., s. 262.

⁵⁶ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev.: Bekir Sadak, Ahsen Y., İstanbul 2002, s. 38-42; Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev.: Turan Koç, Rey Y., Kayseri 1992, s. 35-45; Kutluer, age., s. 87-104; Aydınlı, age., s. 81.

⁵⁷ Aydınlı, Yaşar - Şimşek, Oya, "*İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi*", UÜ İlah. Fak. Der., Bursa 2008, c. 17, sayı: 1, s. 294.

⁵⁸ Kindî, agm., s. 148-151.

âşık olma melekesi vardır.⁵⁹ Tanrı'nın aşk ve arzu objesi olarak değerlendirilmesi, hareketin ve hayatın aşk objesine duyulan arzu ve aşkla başladığı düşüncesi, hem Aristoteles hem de İskender'de var olan bir düşünüş tarzıdır.⁶⁰

Tanrı, gerçek iyilik ve aşk objesi olarak sadece kendisini düşündüğü için, İskender ve Aristoteles'in felsefi anlayışında, evrende Tanrı'yla ilişkilendirilebilecek bir kötülük probleminden (theodise) bahsedilemez.⁶¹ Fârâbî ve İbn Sînâ ise kötülüğün Tanrı'dan kaynaklanmadığına dair Aristoteles ve İskender'den farklı ve kendilerine özgü çözümler ileri sürseler de, kötülüğün varlıkların hiyerarşik açıdan Allah'tan uzaklaşmasından ve maddenin tabiatından kaynaklandığı hususunda benzer düşünmüşlerdir.⁶² Kindî, Kur'ânî ve Yeni-Eflatuncu bir anlayışla kötülüğü insanî nefsin özelliklerine has kılarken,⁶³ İbn Rüşd'e göre Allah hayrı da şerri de yaratandır; hayrı hayır için, şerri de hayır için yaratmıştır. Allah'ın adalet sıfatının gereği iyilik ve kötülük yaratılan varlığın tabiatında mevcuttur.⁶⁴ Görüldüğü üzere neticenin aynı olduğu ancak akıl yürütmenin ise Aristoteles, İskender, Fârâbî ve İbn Sînâ'da benzer, İbn Rüşd ve Kindî'de ise farklı olduğu görülmektedir.

Bütün varlıklardan üstün olup hiçbir varlığa muhtaç olmayan aşk objesi Tanrı'nın varlıkları kendisine doğru hareket ettirmesi fiziksel bir değişimi içerir mi? İskender'e göre bütün varlıkların maşuğu Tanrı, maşuğun kendisi hareket etmeden âşığı hareket ettirmesi gibi, âşıklarını hareket ettirir.⁶⁵ Buna göre Tanrı'nın oluşu ve hareketi başlatması ve devam ettirmesi fiziksel bir itme-çekme olayından ziyade metafiziksel çekime (cezb) dayanır. Bu anlamda ilk hareket metafiziksel bir cezbetme olayıdır. Yani âşık olunan bir kişinin kendisinde herhangi bir değişim ve hareket olmaksızın hatta tümüyle habersiz olarak kendisine âşık olanda bir takım arzu ve aşk duyguları meydana getirdiği gibi, Tanrı da ilk küre üzerinde böyle bir etkiye sahiptir. Öyle ki ay-altı âlemdeki türsel ezililik ve ay-üstü âlemdeki ferdî ezililik bir anlamda böyle bir aşkla sağlanmaktadır.⁶⁶

Hem Aristoteles hem de İskender doğa felsefesinde çok geniş bir şekilde izah ettikleri İlk Hareket Ettirici'nin hareket ettirmesini, metafiziksel olarak ise arzu ve aşk kavramıyla açıklamışlardır. Dolayısıyla son tahlilde âlemdeki

⁵⁹ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 255-257.

⁶⁰ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, (1072b3-5) s. 505; Ross, age., s. 120.

⁶¹ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 255-256.

⁶² Bkz. Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Y., Ankara 1997 s. 133-153; Aydın, age., s. 76-77.

⁶³ Kindî, "*Tarifler Üzerine*", çev.: Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., İstanbul 2006, s. 193-195.

⁶⁴ Sarioğlu, age., s. 268-269.

⁶⁵ Afrudîsî, agm., s. 268.

⁶⁶ Bkz. Genequand, age., s. 90; Afrudîsî, agm., s. 261-274.

hareketin gerçekleşmesinde Tanrı, İlk Hareket Ettirici olma özelliğinin fiziksel faal bir rolünden ziyade, aşk ve arzu objesi olarak etkide bulunmuştur.⁶⁷

Aristoteles ve İskender'e göre metafiziksel çekime dayanan oluş ve ezellilik varlıklardan habersiz Ma'sûk'tan kaynaklanır. Bu habersizlik ilim sıfatının, o da irade sıfatının olmadığını göstermektedir. Halbuki Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e göre Allah'ın irade sıfatı vardır (Nahl, 16/40; Yasin 36/82), ancak bu insanların iradesine benzememektedir. İnsanın iradesi bir gayeye mebnidir, ancak Allah'ın iradesi, ilminin; ilmi de zatının aynıdır. Eğer öyle olmasaydı terkip meydana gelirdi, bu da mümkün değildir. Ayrıca İslam filozofları Tanrı'ya irade sıfatını verirken antropomorfik anlatımlardan uzak durmak adına birçok sakıncaları da dile getirmişlerdir. Ancak bu sakıncalar dikkate alındığında bile Aristoteles ve İskender'de olduğu gibi etkisinden habersiz bir Tanrı anlayışı ortaya çıkmamaktadır.⁶⁸

Ma'sûk veya İlk Hareket Ettirici, ilk önce sabit yıldızlar küresinden ilk küreyi hareket ettirerek, yani aşkın etkisiyle ezeli oluşu ve ezeli hareketi başlatır. Bu sayede "ilk küre" ilk hareket ettirilen varlık olur. Daha sonra da İlk Hareket Ettirici ilk küre aracılığıyla "ikinci küre"yi hareket ettirdiğinden dolayı, ilk küre "ikinci hareket ettirici" olur. Hiyerarşik yapı içerisinde küreler belirli bir sırayla kendisinden sonra gelen küreyi hareket ettirmeye devam eder gider. Ayrıca en şerefli ve en iyi küreden daha alt sıradaki küreye doğru bir düzenleme oluşur. Buna göre küreler ve onların dairesel hareketlerinin yavaşlık ve hızliliğiyle ilgili olarak ortaya çıkan farklılıklar, gök kürelerinin hareketlerinin ve hareket ettiricilerinin farklılığından kaynaklanır.⁶⁹ Bu farklılığa bağlı olarak da oluşlar ve bozuluşlar ortaya çıkar. Buradaki ifadelerden Fârâbî ve İbn Sînâ'nın şümüllü ve sistematik olarak ortaya koyduğu sudûr nazariyesinin ilk nüvelerinin Plotinus'tan daha önce yaşamış olan İskender'e ait olmasının muhtemel olduğunu söylemeliyiz.

Tanrı'nın aşk objesi olması Aristoteles'te olduğu gibi, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflarda da ön plandadır.⁷⁰ Ancak Tanrı'nın aşk objesi olması ve aşkın varoluşun esası olması hususunu diğerlerine nazaran İbn Sînâ, *Fî Mahiyeti'l-Işk* adlı risalesinde daha kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Ma'sûk konusunda İskender'le İbn Sînâ aşkın fitrî olması, varlıkların yetkinliklerini bu fitrî duyu vasıtasıyla Ma'sûk'a yakınlaşarak kazanmaları ve aşkın çekim gücüyle oluşan metafiziksel hareketlilikte, sudûr nazariyesindeki gibi varlıkların hem Tanrı'ya

⁶⁷ Bkz. Afrodisî, agm., s. 256–268; Aristoteles, *Fizik*, çev.: Saffet Babür, YKY., İstanbul 2001, (257b13–259a20) s. 371–379.

⁶⁸ Sarioğlu, age., s. 235.; Atay, age., s. 57-59.; Aydın, age., s. 165.

⁶⁹ Afrodisî, agm., s. 268.

⁷⁰ Fârâbî, "*Felsefenin Temel Meseleleri*", çev.: Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003, s. 123–124; Çubukçu, İbrahim Agah, *Ahlak Tarihinde Görüşler*, AÜİF Y., Ankara 1984, s. 97; Uysal, Enver, *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Y., Bursa 2007, s. 164–165.

hem de aracı varlıklara arzu duymaları noktasında hemfikirdir, ancak mutlak hayır olan Maşûk'un âşıklarında tecellî etmesi ve âşıklarını sevmesi noktasında İbn Sînâ, İskender'den farklı olarak aşk objesi Tanrı anlayışına yeni bir boyut ilave etmiştir. Zira İskender'de Ma'şûk sadece kendisini severken, İbn Sînâ'da Ma'şûk ay-altı ve ay-üstü alemdeki bütün varlıkları sevmektedir.⁷¹

İskender'de Tanrı'nın aşk objesi olarak ele alınması ve varlıkların fitrî olarak O'na yönelmesinden hareketle, Tanrı-varlık ilgisinin arzu ve aşk yoluyla gerçekleşmesinin ifade edilmesi Tanrı'yla varlıklar arasındaki münasebeti açıklarken, Tanrı'nın İlk Neden, İlk Akıl ve İlk Hareket Ettirici olmasına nazaran varlıklarla daha samimi bir ilgisi kurulmakta, Tanrı ve varlıklar arasındaki ilişki de daha anlamlı olarak bu noktadan açıklanabilmektedir.

2.3. İlk Akıl (Faal Akıl)

İskender, Aristoteles gibi, Tanrı'yı İlk Akıl olarak da adlandırmıştır.⁷² Ancak bu konuda Aristoteles'le aralarındaki önemli farklılık Tanrı'nın faal akıl olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği meselesidir. İskender, Aristoteles'le faal aklın bilkuvve akli bilfiil hale getirdiği, ebedi olarak bilfiil akıl ve akledilir olduğu, ışığa benzediği, zamanın dışında ezeli ve ölümsüz olduğu konusunda aynı düşünce örüntüsüne sahiptir.⁷³ Ancak Aristoteles'te iki çeşit faal akıl vardır; *De Anima*'daki insanî faal akıl,⁷⁴ *Metafizik*'teki tanrısal faal akıldır.⁷⁵ Aristoteles, psikolojik faal akıl ile metafiziksel faal akli farklı düzlemlerde ele alırken, İskender genel anlamda Aristoteles'le aynı şekilde tasvir ettiği faal akli, "bu akıl nefsin bir yetisi veya parçası değildir"⁷⁶ diyerek, bu aklın insanî nefisle ilgisinin olmaması gerektiğini vurgulamış ve faal akli Tanrı'yla özdeşleştirmiştir.

Tanrı'nın faal/akıl olup olmadığına dair İslam filozoflarının düşüncelerine göz atarsak, Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı'nın Âkil, Akıl ve Ma'kûl olduğu hususunda İskender'le hem fikirdir, ancak faal aklın Tanrı olması konusunda farklı düşünmektedirler. Zira Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre faal akıl semâvî varlıkların onuncusu olan ve ay-altı alemleri yöneten akıldır, Tanrı değildir.⁷⁷ Kindî, aklın çokluk ifade etmesinden ve Tanrı'nın gerçek ve mükemmel anlamda bir ve basit olmasından yola çıkarak, gerçek ve bir olan Tanrı'nın akıl olamayacağı

⁷¹ Bkz. Afrudîsî, agm., s. 254-256; İbn Sînâ, *Fi Mâhiyeti'l-Işk*, çev.: Ahmet Ateş, İstanbul 1953 s. 89-91; Altıntaş, Hayranî, *İbn Sînâ Metafiziği*, KBY., Ankara 2002, s. 72-73; Aydın, age., s. 160-198; Özden, age., s. 79-83.

⁷² Afrudîsî, agm., s. 270.

⁷³ Afrudîsî, *Fi'l-Akl*, s. 34; Finnegan, John, "Texte Arabe du Peri Nou", ed. Fuat Sezgin, *Alexander of Aphrodisias in the Arabic Tradition*, İslamic Philosophy, Strauss Offsetdruck, Frankfurt am Main 2000, c. 101, s. 120.

⁷⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (414a 25) s. 78.

⁷⁵ Aristoteles, *Metafizik*, (1072b20-30) s. 507-508.

⁷⁶ Afrudîsî, agm., s. 34.; Ross, age., s. 176-180.

⁷⁷ Atay, age., s. 75, 183-184; Aydın, age., s. 71-76; Aydın, age., s. 63-71; Özden, age., s. 142; Goichonn, age., s. 40-41; Fârâbî, "Aklın Anlamları Üzerine", çev.: Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003, s. 137; Kutluer, age., s. 145-158.

görüşündedir.⁷⁸ Tanrı'nın faal akıl olması hususunda ise Kindî'nin devamlı fiil halinde olan faal akılı kozmik bir akıl olduğundan tanrısal bir niteliği yoktur.⁷⁹ İbn Rüşd'e göre de faal akıl kozmik bir akıldır, Tanrı'yla özdeşleştirilemez.⁸⁰

Görüldüğü üzere Kindî, Tanrı'nın birliğini korumak için Tanrı'nın akıl olmadığını ileri sürmüştü, Fârâbî ve İbn Sînâ ise Tanrı'ya akıl vasfını verseler de âlemdeki oluş ve bozuluşları semâvî faal akla atfetmişlerdir. Kindî ve İbn Rüşd faal akılı kozmik bir akıl olarak değerlendirmiş, Aristoteles insanî ve tanrısal iki faal akıl kabul etmiş, İskender ise ayaltı-âlemdeki oluş ve bozuluşları semâvî varlıklara atfederek, faal akıl'ı Tanrı olarak kabul etmiştir. Bu konuda İskender, Aristoteles'ten farklı bir yaklaşıma sahipken, İslam filozoflarının hem Aristoteles ve İskender'den hem de kendi içerilerinde farklı görüşlere sahip oldukları anlaşılmaktadır.

2.4. Tanrı'nın Bilgisi

Tanrı'nın bilgisel niteliği, İlk Akıl ve Faal Akıl olmasıyla doğrudan ilgilidir. Aristoteles'in Tanrı'sı değişimden uzak olmak adına evreni ve küllileri bilmediği gibi kendisi dışındaki varlıkların bilgisine de sahip değildir.⁸¹ Nitekim sadece kendisini düşünen ve bilen Tanrı, etkilerini bilgi yoluyla değil de aşk ve arzu nesnesi olarak gerçekleştirmiştir.⁸² Ross'a göre bu, bir etkinlik olarak bile adlandırılmayacak olan bir etkidir. Çünkü bu, insanın bilinçsiz bir biçimde bir başkası üzerinde veya bir heykel veya tablonun kendisini seyreden hayranı üzerinde meydana getirebileceği türden bir etkidir.⁸³ Bu bağlamda Aristoteles'e göre Tanrısal yaratma, bilme, inâyet ve düzen vermeden bahsedilemez.⁸⁴

Şehrazûrî'ye göre Fârâbî, İskender'in Tanrı'nın bilgisi konusundaki anlayışını şu şekilde dile getirmiştir; "*Tanrı küllileri ve cüzileri, olmuş ve olacakları şekilde, şeylerin tamamını aynı tarzda bilir. Onun bilgisi bilinenin değişmesiyle değişmez, çoğalmasıyla da çoğalmaz.*"⁸⁵ Şehrazûrî'nin bu rivayetini dikkate aldığımızda İskender'in Tanrı'nın bilgisine ilişkin düşüncesinin Aristoteles'ten farklı olduğunu ve sonraki dönem Peripatetiklerin öncüsü olduğunu kabul edebiliriz.⁸⁶ Ancak bu konuya İskender'in birebir kendi görüşleri çerçevesinde bakmanın yararlı olacağını düşünmekteyiz.

⁷⁸ Bkz. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 177.

⁷⁹ Bkz. Kindî, "*Fi'l-Akl*", çev.: M. Abdulhâdî Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1950, c. 1, s. 353-358.

⁸⁰ Sarıoğlu, age., s. 118.

⁸¹ Bkz. Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev.: Mehmet Aydın, İstiklal Matbaası, İzmir 1986, s. 32.

⁸² Aristoteles, age., (1074b22-30) s. 519.

⁸³ Ross, age., s. 216.

⁸⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2007, s. 201-203.

⁸⁵ Şehrazûrî, Şemseddin, *Târîhu'l- Hükemâ; Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh*, Trablus 1988, s. 182.

⁸⁶ Ross, age., s. 215.

İskender'e göre bütün varlıklardan daha faziletli olan tanrısal varlık, herhangi bir şekilde bir şeyi düşünürken değişmeksizin düşünmesi gerekir. Bu nedenle de sadece kendisini düşünür. Sadece kendisini düşünmesi ise Tanrı'nın sınırlılığının değil, basit, mutlak ve ezeliğinin zorunlu kabulüdür.⁸⁷ İskender, bu düşüncesini Aristoteles'e dayandırmıştır. Nitekim Aristoteles ve İskender'in Tanrı'nın sadece kendisini düşünmesi gerektiğini ileri sürmelerinin nedeni İlk Akıl'ı hareketten, dolayısıyla değişimden uzak tutmaya yönelik bir kaygıdır.⁸⁸ Bu kaygı aynı zamanda Tanrı'nın *mutlak, bir, tek ve ezeli* olmasının da gerekliliğidir.

İskender, her ne kadar İlk Akıl'ın sadece kendisini düşündüğünü ifade etse de,- zira sadece kendisini düşünmesi diğer varlıkları teorik ve pratik anlamda bilmemesi demektir- felsefesinin temel düşüncelerinden sayılan bu görüşünün tam anlamıyla tatmin edici olmadığını da farkındadır. Nitekim bu hususu tanrısal aklın bazı şeyleri düşünemediğini ve bilmediğini söylemenin doğru olmayacağı şeklinde açıklamıştır.⁸⁹

Görüldüğü üzere İskender, Aristoteles'ten farklı olarak hem Tanrı'nın her şeyi bildiğini ifade etmek istiyor, hem de varlıkların bilgisine sahip olunca, harekete sahip olacağı ve dolayısıyla değişeceği, değişenin ise gerçek anlamda Tanrı olamayacağı düşüncesinden hareket ederek, İlk Akıl'ın sadece kendisini düşündüğünü ve bildiğini belirtiyor. Fakat genel anlamda felsefi anlayışını Tanrı'nın sadece kendisini düşünmesi üzerine kurduğunu dikkate aldığımızda, İskender'in İlk Akıl konusunda İlk Akıl'ın sadece kendisini bildiği görüşünde olduğunu ifade etmek mümkündür. Ancak Tanrı'nın zorunlu olarak sadece kendisini bilip, varlıkları bilmemesi ve varlıklarla ilgi kur(a)maması Tanrı'yı çekici kılmaktan ziyade itici kılmış, varlıklardan uzak bir Tanrı anlayışını ortaya çıkarmıştır.

İslam filozoflarından Kindî'ye göre Tanrı âlemle sürekli irtibat halindedir; evrenin bilgisine sahiptir ve evrenin varlığı ve sürekliliği; ilim, irade ve kudretine bağlıdır. Yani Tanrı her şeyi bilir, bilgisi sınırsızdır.⁹⁰ Fârâbî'ye göre "*hardal tanesi kadar bir şey bile Tanrı'ya gizli değildir.*"⁹¹ İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, cüzîler de dahil olmak üzere zamanla ve süre ile mukayyet olmaksızın her şeyi bilir. Ancak cüzîleri küllîlere olan iştirakleri ve münasebetleri ile bilir. Cüzîleri küllî bir tarzda (alâ nahvi külliyyîn) bilmesi onun zatında bir değişikliğe

⁸⁷ Afrudîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 271.

⁸⁸ Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (430a14–23) s. 175–176.; Aristoteles, *Metafizik*, (1074b16–30) s. 519; Afrudîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 271–273; Finnegan, age., s. 125; Schoeder, Frederic M., "*The De Intellectu*", ed. Frederic M. Schoeder and Robert B. Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators On the Intellect*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1990, s. 51.

⁸⁹ Afrudîsî, agm., s. 271.

⁹⁰ Şulul, age., s. 44.

⁹¹ Fârâbî, "*Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*", çev.: Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003, s. 174.

yol açmaz.⁹² İbn Rüşd ise Tanrı'nın bilgisel niteliği konusunda özellikle İbn Sînâ'dan etkilenmiştir.⁹³ Bu verilerin niteliği farklı olsa bile sonuçta İslam filozofları metafiziği İslam ilâhiyatına yakınlaştırarak Tanrı'nın her şeyi bildiğini ifade etmeye çalışmışlar, Aristoteles ve İskender ise Tanrı'nın bilgisini sadece kendisiyle sınırlamışlardır.

2.5. Tanrı'nın İnâyeti

Tanrı'nın "kainat hakkındaki bilgisi ve takdiri anlamına gelen"⁹⁴ inâyet anlayışı İlkçağ felsefesinde Sokrates ve Platon'da mevcuttur,⁹⁵ ancak Aristoteles'te yoktur.⁹⁶ Aristoteles'in şarihi İskender'de ise inâyet anlayışı olmakla birlikte, Democritus, Epicürus ve bu çizgide olanlara reddiye olarak yazdığı *İnâyet* adlı bir de risalesi vardır.⁹⁷

İskender, inâyeti semâvî varlıkların İlk Hareket Ettirici vasıtasıyla âlemin oluş ve bozulmasını düzenlemesi, oluş ve bozulması düzenlenen varlıkların da akla ve gayeye göre semâvî varlıklara yönelmesi anlamında ele almıştır.⁹⁸ Buna göre İskender'deki inâyet terimi genel anlamda inâyet kelimesine yüklenen Tanrı'nın dünyada olup bitenlerden haberdar olması, insanlara yardım etmesi ve insanların kurtuluşunu sağlaması anlamından ziyade semâvî varlıklardan ay-altı âlemdeki varlıklara, ay-altı âlemdeki varlıklardan da semâvî varlıklara doğru iki yönlü bir ilişkiyi içeren düzenden ibarettir.

İslam filozoflarının inâyet konusundaki⁹⁹ görüşlerine göz atarsak, Fârâbî, Tanrı'nın yaratıcı ve her şeyi bildiğini, âlemin cüzlerinden hiçbir şeyin O'nun inâyetinin dışında olmadığını ifade etmiştir.¹⁰⁰ İbn Sînâ'nın inâyet anlayışı şu şekildedir; Allah'ın kendi zatını ve kendi zatından dolayı âlemde gerçekleşen iyilik (hayr) nizamını bilmesidir. Zorunlu Varlık, bu iyilik ve kemalin nedenidir. Allah iyilik nizamını, imkan dahilinde en güzel şekilde düşünmüş, âlemde O'nun bu düşüncesi doğrultusunda en güzel ve en mükemmel şekilde feyezân etmiştir. İnâyetin manası budur.¹⁰¹ Ayrıca inâyet, noksanlığı ve gayesi olmayan Allah'ın, noksan olan âleme en mükemmel olan Kendisine ulaşma gayesi vermesi ve âlemi mümkün âlemlerin en iyisi olarak var etmesidir.¹⁰²

⁹² Bkz. Atay, age., s. 77,81; Özden, age., s. 141-143; Kutluer, age., s. 156-164.

⁹³ Atay, age., s. 77-78; Taylor, Richard C., "İbn Rüşd: Dini Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefi Düşünce", ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Y., İstanbul 2007, s. 215; Sarıoğlu, age., s. 282.

⁹⁴ Bkz. Turhan, Kasım, "İnâyet" Mad., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c. 22, s. 265.

⁹⁵ Bkz. Ross, age., s. 218-219; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2006, s. 389.

⁹⁶ Ross, age., s. 216.

⁹⁷ Bedevî, *Aristû İnde'l-Arab*, s. 56.

⁹⁸ Bkz. Afrudîsî, *Mebâdü'l-Küll*, s. 266-267.; Afrudîsî, *Fi'l-Akl*, s. 41.

⁹⁹ Bkz. Turhan, agm., s. 265-266.

¹⁰⁰ Fârâbî, agm., s. 174.

¹⁰¹ Özden, age., s. 135.

¹⁰² Özden, age., s. 237.

İbn Rüşd ise Tanrı'nın varlığını ispatlarken kendine özgü olan inâyet delilini ileri sürmüştür. Onun inâyet delili iki esas üzerine bina edilmiştir. Birincisi âlemdeki bütün varlıkların insanın varlığına ve var oluş gayesine hizmet edecek şekilde düzenlenmiş olması, ikincisi bu düzenin kör bir tesadüfün sonucu değil, ancak kasıt ve irade sahibi bir failin eseri olarak gerçekleşebileceği düşüncesidir.¹⁰³

Görüldüğü üzere İskender, Aristoteles'in eserlerinde Tanrısal inâyetin varlığının kabulü yönünde bir şeyler bulmaya çalışmış ve en eski skolastik bilgilerin çoğu bu konuda İskender'in bu görüşünü paylaşmıştır.¹⁰⁴ Ayrıca İskender'deki inâyet anlayışı semâvî varlıklarla ilgiliyken, İslam filozoflarınınki doğrudan Tanrı ile ilgilidir.

2.6. Tanrı'yla İlgili Bazı Değerlendirmeler

Kozmolojik anlamda Tanrı sadece hareket ettirme gücüne ve özelliğine sahipken, teolojik ve ontolojik anlamda her zaman arzu duyulan, yönelinen bir varlık olarak görünmektedir. İlk Hareket Ettirici'nin İlk Hareket Ettirilen'le ve bütün doğal varlıklarla arasındaki ilişkinin, itme-çekme gibi fiziksel bir harekettten ziyade, metafiziksel aşk ve arzu duyusuna bağlı olduğunu görmekteyiz.¹⁰⁵ Bu nedenle insanlarla ilgisi olmayan Aşkın Tanrı'nın ilgisi en mantıklı şekilde metafiziksel aşkla açıklanabilmiştir. Aslında Aristoteles'te de aşk yoluyla Tanrı'nın insanlarla ilişkisi mevcuttur. Ancak bu ilişkinin yönü insandan Tanrı'ya doğrudur. İskender ise aklın kuvve halinden fiil haline geçişiyle farklı bir açıdan Tanrı'nın insanlarla yakın ilişkisinden bahsetmiştir. Buna göre Tanrı-insan arasındaki ilişkinin yönü hem insandan Tanrı'ya metafizik aşkla, hem de Tanrı'dan insana doğru akıl vasıtasıyla sağlanmıştır.

İskender, Tanrı'nın bilgisi konusunda Aristoteles gibi Tanrı'nın sadece kendisini düşündüğünü ifade ederken, Tanrı'nın varlıklarla ilgisiz olduğuna dair ileri sürülen Aristocu düşüncüyü benimsemiştir. Ancak Faal Akıl'ın insanlarla ilgisini sağlayan müstefad akıl ve mufarik akıl anlayışıyla ve *inâyet* düşüncesiyle bu düşüncüyü aşmaya çalışmış, bir anlamda Tanrı'nın insanlarla ilgisini kurmak istemiştir.¹⁰⁶

İskender, Aristoteles gibi,¹⁰⁷ bazı ifadelerinde “içerisinde bir yöneticinin ikamet ettiği bir şehirde, yönetici şehirden ayrı olamaz”¹⁰⁸ diyerek içkin bir Tanrı anlayışı ortaya koymuştur. Nitekim Kraemer'e göre İskender, evrenin dinamik sistemine müdahil içkin Tanrı anlayışını savunmuştur.¹⁰⁹ Bazı ifadelerinde ise

¹⁰³ Sarıoğlu, age., s. 223.

¹⁰⁴ Ross, age., s. 216.

¹⁰⁵ Afrudîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 255.

¹⁰⁶ Bkz. Sarıtaş, age., s. 165-173.

¹⁰⁷ Aristoteles, *Metafizik*, (1075a11-15) s. 522.

¹⁰⁸ Afrudîsî, agm., s. 273.

¹⁰⁹ Bkz. Taş, age., s. 108.

evreni bir şehir veya ev gibi tasvir ederek, Tanrı'yı, yapıyla ilgisi olmayan bir yapı ustasına benzetmesi¹¹⁰ aşkın Tanrı anlayışında olduğunu göstermektedir. Onun cevher, form ve bilfiil varlık anlayışını, Tanrı'nın İlk Akıl, Ma'sûk, İlk Hareket Ettirici ve İlk Neden olmasını anlatırken ortaya koyduğu düşünceleri dikkate aldığımızda, genel felsefi anlayışının aşkın Tanrı anlayışı üzerine kurulduğunu ifade etmemiz daha doğru gözükmektedir.

İskender, Tanrı hakkında genellikle negatif cümleler kurmuştur. Müspet ifadeler kullandığı zaman bile, ifadelerindeki sıfatları hakiki sıfatlar olarak değil, negatifliğin zorunlu bir parçası olarak kullanmıştır. Sözgelimi "Tanrı cevherdir" derken, onun cevher olmağının diğer varlıkların cevherlik vasfına benzemediğini özellikle vurgulamıştır. Bu yaklaşım tarzı İslam filozofları ve mütekellimleri tarafından da genel olarak ispat metodu olarak kullanılan tanımlanamaz bir varlık hakkında olumsuzlama ve tenzihçi (nefy) düşünce yöntemidir.¹¹¹

İskender'in zamanında Hıristiyanlık hızla yayılan bir dindir. İskender ise bu dinden "Yaratılış teorisini savunanlar" diye söz etmiş ve mümkün konusunda da onların düşüncelerinden faydalanmıştır. Ancak Tanrı hakkındaki düşüncelerini "bu düşünce en yüce Tanrı hakkında inanılan bütün akidelerin en iyisi ve en doğrusudur."¹¹² şeklinde ifade etmesi, Hıristiyanlık ve inanç esaslarından etkilenmesi bir tarafa, kendi düşünce sistemini daha üstün gördüğünü ve mistik eğilimlerden uzak olduğunu göstermektedir.¹¹³

İslam filozofları ise İslam dinine mensup birer düşünür olarak dinin felsefe ile uzlaştığını ifade etmişlerdir. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ felsefi serüvenlerinin sonuna doğru mistik eğilime haiz düşünceler de ileri sürmüşlerdir. Ayrıca İslam filozofları İslam dininin kaynaklarından da faydalanmışlardır. Bu hususlar başlı başına İslam düşünürlerini İskender'den farklı kılan özelliklerdir.

3. Akıl Anlayışı

Metafiziğin form ve fiil anlamında ele aldığı bir konu da akıl meselesidir. Aristoteles, felsefesinin temeli olan bilkuvv ve bilfiil varlık anlayışı gereği, *De Anima*'da açık ve net bir şekilde bilkuvv ve bilfiil olarak iki tarz aklın olduğunu ileri sürmüştür.¹¹⁴ Aristoteles'in en önemli şarihi İskender ise ısrarla Aristoteles'i referans göstererek, insana ait bilkuvv akıl, bilmeleke akıl ve bilfiil akıl olmak

¹¹⁰ Afrudîsî, agm., s. 273, 293.

¹¹¹ Sarioğlu, age., s. 229-230; Özden, age., s.139.

¹¹² Afrudîsî, agm., s. 276.

¹¹³ Afrudîsî, agm., s. 275; Schroeder, F. M. and Todd, R. B. *Two Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle's De Anima 3,4-8*. Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1990, s. 3.

¹¹⁴ Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (429a23-430a25) s. 169-176; Davidson, Herbert A., *Al-Fârâbî, Avicenna, Averroes On Intellect*, Oxford University Press, New York 1992 s. 9.

üzere üç çeşit aklın olduğunu, tanrısal akla ait olmak üzere de müstefad ve mufarık aklın olduğunu ifade etmiştir. Müstefâd ve mufarık akıl Tanrı'nın insanlarla ilgisini kuran, Tanrı anlamına gelen Faal Akıl'ın işlevsel tarzlarıdır.¹¹⁵ Buna göre İskender'in Aristoteles'in akıl anlayışını değiştirdiğini, daha doğrusu Aristoteles'ten yola çıkarak kendine özgü bir akıl anlayışı ortaya koyduğunu ifade etmemiz mümkündür.

Kindî'nin akıl teorisi İskender'in akıl teorisine içerik, terminoloji ve aklın fonksiyonları açısından bir kısım benzerlikler gösterse de, akıl-makul özdeşliği, aklın sınıflandırılması ve insanî aklın dört çeşit olarak ele alınması açısından kendine özgü düşünceler ileri sürdüğü görülmektedir.¹¹⁶

Fârâbî'nin semâvî varlıkların onuncusu kabul ettiği faal akıl anlayışı ve müstefad akıl anlayışı Aristoteles, İskender ve Kindî'nin akıl anlayışlarından bir hayli farklıdır.¹¹⁷ Fârâbî, bu anlayışını her ne kadar Aristoteles'in *De Anima*'sının üçüncü bölümüne dayandığını iddia etse de, bu akıl kavramının içeriği ve fonksiyonu Aristoteles'e yabancıdır. Ayrıca müstefâd akıl insan bilgisi ve vahiy arasında bir rabıta görevi yüklenmiştir. Akıl teorisindeki özellikle faal akıl düşüncesi ve "vahiy" vurgusu onun kendine özgü dini düşüncesinin bir görüntüsüdür.¹¹⁸

Bu konuda İbn Sînâ'nın görüşü Fârâbî'ninkine benzemekle birlikte yine de önemli yenilikler mevcuttur. Nitekim Fârâbî gibi o da, akıllar arasında bir mertebe farkının bulunduğunu söyler, ancak insana ait akılı, faal akla bağlı olarak beş kategoriye ayırır. Bunlar bilkuvve akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve kutsî akıldır. Bütün akıllar faal akla, bilfiil akıl müstefâd akla, bilmeleke akıl bilfiil akla, heyûlânî akıl ise bilmeleke akla hizmet etmektedir. Akıllar silsilesindeki bir akıl üst sıradaki akla nazaran kuvve halinde, alt sıradaki akla nazaran da bilfiil konumunda bir akıldır.¹¹⁹ Kutsî akıl, vasıtasızca sezgi yoluyla bilme hali olup, bilgisini doğrudan doğruya faal akıldan almaktadır. İbn Sînâ kutsî akıl görüşünde sezgiye yer vermek suretiyle tasavvufî düşünceye geçmiştir. Hatta kutsî akıl ile peygamberlik müessesesine ulaşmış ve bu teorisini *Kur'ân-ı Kerim*'e (Nur Suresi 24/35) dayandırmıştır.¹²⁰ Kutsî akıldan söz ederken peygamberlerin

¹¹⁵ Bkz. Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Metafizigi*, s. 155-173.

¹¹⁶ Bkz. Kindî, "Akıl Üzerine", çev.: Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., İstanbul 2006 s. 259-261.

¹¹⁷ Bkz. Fârâbî, *Aklın Anlamları Üzerine*, s. 127-137; Medkur, İbrahim, "Fârâbî", çev.: Osman Bilen, ed. M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe Baskının Ed. Mustafa Armağan, İnsan Y., İstanbul 1990, c. 2, s. 78-79.

¹¹⁸ Fârâbî, *Kitab-u Ara-i Ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, neşr. Albert Nasri Nader, Beyrut 1991, s. 102; Davidson, age., s. 65-67; Kaya, Mahmut, *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı*, Felsefe Arkivi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1994, s. 24-25.

¹¹⁹ Özden, age., s. 124.

¹²⁰ Bkz. Özden, age., s. 122-125.

mazhar olduğu vahyi de bu bağlamda temellendirmiştir.¹²¹ İbn Sînâ, İskender'in aksine, özellikle geç dönem Yunan doktrininin benimsediği özne ve nesnenin mutlak aynılığı şeklindeki genel görüşü kabul etmemiştir.¹²² Buna göre İbn Sînâ'nın kutsî akıl ve faal akıl anlayışının metafiziksel teoriye ve pratiğe ilişkin yeni düşünceler içerdiği anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd ise akıl nazariyesinde heyulânî akıl, meleke halindeki akıl, müktesep akıl ve faal akıl olmak üzere dört çeşit aklın olduğunu ifade etmiştir. Bilkuvve akıl konusunda İskender'le Themistius'un düşüncelerini uzlaştırmaya çalışmış, ancak genel anlamda İskender'in değil Themistius'un görüşlerinden yararlanmıştı. Aristoteles'in ve İskender'in duyu-akıl mukayesesine karşı çıkmış ve kendine özgü bir ittisal anlayışı ortaya koymuştur.¹²³

Akılla ilgili fikir yürütme ameliyeleri Aristoteles'ten başlayarak İskender, Themistius, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün akıl öğretileriyle devam etmiştir. Bu filozoflar akıl konusunu Aristoteles'in ortaya koyduğu madde-form ve bilkuvve- bilfiil varlık taksimine göre ele almışlardır. Ancak İskender, akıl teorisinin tasnifi ve özellikle faal akılı Tanrı olarak ele alması noktasında kendine özgü düşüncelere sahip olduğu gibi, İslam filozofları da kendi kültür ve inanç özelliklerine göre müstefâd akıl, kutsî akıl ve faal akıl konularında kendilerine özgü düşüncelere sahip olmuşlardır. Buna göre filozoflar birbirlerinden faydalanmışlardır, ancak birbirlerinin birebir kopyası olmamışlardır.

4. Ölümsüzlük Problemi

Felsefe tarihinde nefsin veya aklın ölümlü olup olmaması tartışılmalı bir problemdir. Platon'a göre beden ölümüyle birlikte bedenden soyutlanan aklı nefisler ölmezler.¹²⁴ Nitekim nefsin bedenin ölümünden sonra varlığını sürdüreceği anlayışı İlkçağ felsefesinde ilk defa Platon'un eserlerinde ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.¹²⁵

Platon'un öğrencisi Aristoteles, insan nefsinin yetilerinden akli iki kısma ayırmış; edilgin aklın ölümlü, faal aklın ise ölümsüz ve ebedî olduğunu belirtmiş,¹²⁶ "entelekheia" kelimesiyle ise nefsin bedenden ayrılmazlığını ifade etmiştir. İskender, bu kelimeyi tamam ve tamamlama (teleiotes=istikmâl) anlamında¹²⁷ ele alarak nefsin bedenden ayrılmazlığı düşüncesine ulaşmış ve

¹²¹ Kaya, agm., s. 25; Özden, age., s. 135; Sarioğlu, age., s. 122.

¹²² F. Rahman, *İbn Sînâ*, çev.: Osman Bilen, ed. M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe Baskının Ed. Mustafa Armağan, İnsan Y., İstanbul 1990, c. 2, s. 115.

¹²³ De Boer, T. J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev.: Yaşar Kutluay, Anka Y., İstanbul 2001, s. 227; Ülken, Hilmi Ziya, *İbn Rüşd*, MEB Basımevi, İstanbul 1951, s. 33; Sarioğlu, age., s. 114–133.

¹²⁴ Bkz. Wisnovsky, agm., s. 110; Arslan, age., s. 359–378; Şulul, age., s. 111.

¹²⁵ Wisnovsky, agm., s. 110.

¹²⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (430a 20–25) s. 176–177.

¹²⁷ Afrodisî, *Fi's-Sûreti ve Ennehâ Temamü'l-Hareketi ve Kemalîhâ ala Ra'yi Aristu*, s. 289.

bedenin ölümüyle nefsin de ölümlü olduğunu kabul etmiştir. Üstelik Aristoteles'in nefsin aklî bölümünün ölümünden sonra varlığını sürdürebilmesine imkan tanıyan pasajlarını, onun gelip geçici hayallerinden ve irticalen söylediği sözlerinden daha fazla bir şey olmadığını, zira onun bu anlayışının nefis hakkındaki esas görüşleriyle çeliştiğini ileri sürmüştür.¹²⁸

Aristoteles'in madde-form benzetmesi İskender'i, Aristoteles'e göre formun maddeden ayrılamamasında olduğu gibi, (her ne kadar madde ve form kavram düzeyinde ayrılabilir olsalar da –kata ton logon-) nefsin bedenden ayrılamayacağını düşünmeye sevk etmiştir.¹²⁹ Formun maddesinden ayrılamayacağı düşüncesi, bedenin ölümlü olmasına ilaveten nefsin de ölümlü olması gerektiği fikrine yol açmıştır.¹³⁰ İskender, bu çerçevede nefis konusunu madde ve form açısından analiz etmiş, beden ve nefsin ölümlü olduğunu ifade etmiştir.

Aristoteles ve İskender'in akıl konusundaki farklılıkları ölümsüzlük probleminde de yansımış ki Aristoteles, faal aklın ölümsüzlüğüyle insanın faal akıl yetisinin ölümsüzlüğünü kastederken;¹³¹ İskender, faal aklın ölümsüzlüğüyle İlk Akıl olan Tanrı'nın ölümsüzlüğünü kastedmiştir.¹³² Buna göre İskender ölümsüzlük konusunda hocası Aristoteles'e muhalefet etmiştir. Fakat sonraki dönem Meşşâiler, bu konuda Aristoteles'in melekî unsurların yok olmadığı görüşünü paylaşmışlardır.¹³³

Aristoteles, insanın faal akla sahip olması anlamında dünyayı aşan farklı bir boyutta aklî açıdan ölümsüz olduğunu ifade etmiştir. İskender ise Aristoteles gibi tür açısından sonsuzluğu kabul etmekle birlikte,¹³⁴ bu dünyayı aşan farklı bir yaşam boyutunda insanın aklî de olsa ölümsüz olabileceğine ihtimal vermemiştir.

İslam filozoflarının ölümsüzlük konusundaki tavırları nasıldır? Kindî'ye göre nefsin cevheri Yüce Yaratıcı'dan geldiği, gayr-i maddî ve basit olduğu için ölümsüzdür.¹³⁵ Fârâbî'ye göre “*nefs-i nâtika (akıl) maddeden soyutlanmış olduğu için beden öldükten sonra da varlığını sürdürür. O, bozulmayı kabullenecek güce sahip değildir, o tek cevherdir ve gerçekte insan, işte odur.*”¹³⁶ İnsanın bedeninin ölümünden sonra nefs-i nâtika denilen akıl kısmı bedene ihtiyaç duymadığından beden ölümüyle ölmez. Fârâbî'nin genel kanısı nefsin beden ölümüyle yok

¹²⁸ Wisnovsky, agm., s. 112-114.

¹²⁹ Wisnovsky, agm., s. 112.

¹³⁰ Bkz. Aphrodisias, Alexander, *De Anima*, tr. A. P. Fotinis, University Press of America, USA 1980, s. 1–36.

¹³¹ Aristoteles, age., (430a14–25) s. 175, 176.

¹³² Schoeder, agm., s. 49.

¹³³ Şehrazûrî, age., s. 183.

¹³⁴ Aphrodisias, *Ethical Promlems*, s. 18.

¹³⁵ Bkz. Kindî, “*Cisimsiz Cevherler Üzerine*”, çev.: Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006, s. 240; “*Nefs Üzerine*”, çev.: Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., İstanbul 2006, s. 243–244; Adamson, agm., s. 46.

¹³⁶ Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 125.

olmayacağı yönündedir. Fakat bazı ifadelerinde aklî yönden yücelmiş kimselerin ölümsüz oldukları ve diğerlerinin öldükten sonra yok olup gideceklerine dair ifadeleri de mevcuttur.¹³⁷ Ona göre ölümsüzlük müstefâd akıl evresinin tabîi bir sonucudur ve hatta beden ölümünden önce bu durum kazanılır.¹³⁸ Farabi'nin bu düşüncesi bir anlamda Aristoteles'in ölümsüzlük düşüncesini hatırlatmakta ise de ona göre yetkinleşmiş nefislerde de olsa, ölümsüzlük diye bir gerçek vardır.

İbn Sînâ'ya göre nefis beden ölümü ile ölmez, bakidir.¹³⁹ Ferdî ölümsüzlük –en azından ay-altı alemde – sadece insanın aklî nefsinin elde edebileceği bir ölümsüzlük türüdür. Zira hayvanlar ve bitkiler, cinsî üreme yoluyla yalnızca tür olarak- ferdî olarak değil- ölümsüzlüğü elde edebilirler.¹⁴⁰ İbn Sînâ, Aristoteles, İskender ve Fârâbî'nin aksine insandaki potansiyel akıl, bölünemez, gayr-i maddî ve belli bir zamanda meydana gelmesine ve fertten ferde şahsî birey olarak değişmesine rağmen yok olmayacak bir form olarak kabul eder. Bunun dini sonuçları çok önemlidir; Fârâbî'nin yalnızca akıl yönünden yücelmiş kimselerin ölümsüz olacağı ve diğerlerinin öldükten sonra yok olup gidecekleri düşüncesine karşın, İbn Sînâ bütün insanların ruhunun ölümsüzlüğü fikrine taraftardır.¹⁴¹

İbn Rüşd'e göre nefis ölümsüzdür, ancak onun nefsin varlığını küllî nefse katılarak mı yoksa ferdî olarak mı sürdüreceği konusundaki düşünceleri net değildir.¹⁴² Ancak hangi halde olursa olsun İbn Rüşd'e göre insanî nefis varlığını devam ettirecektir. Öyle ki bu konunun tam ve ayrıntılı çözümüne dine bırakılmalıdır.¹⁴³

İskender, insan nefsinin yetisi olan maddî aklın, bilmeleke aklın ve bilfiil aklın ölümlü olduğu düşüncesindedir. Düşünürlerle karşılaştığımızda Kindî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e göre insanî akıl ölümsüzdür. Aristoteles, İskender ve kısmen Fârâbî maddî aklın ölümlü olduğu noktasında hem fikir, ancak Aristoteles ve Fârâbî'ye göre kozmik bilfiil akıl sahipleri ölümsüz, İskender'e göre bilfiil akıl da ölümlüdür.

Sonuç

¹³⁷ F. Rahman, agm., s. 114.

¹³⁸ Davidson, age., s. 69-70.

¹³⁹ Özden, age., s. 115.

¹⁴⁰ Bkz. Wisnovsky, agm., s. 114.

¹⁴¹ F. Rahman, age., s. 114.

¹⁴² Bkz. Hyman, Arthur, "İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler", çev.: Atilla Arkan, SÜ İlh. Fak. Der. Sakarya 2002, sayı: 6, s. 56-57.

¹⁴³ Mahmud Kasım İbn Rüşd'ün ferdi nefislerin ölümsüzlüğü görüşünde olduğunu savunmuş, Renan, Hudayrî, Ülken ise İbn Rüşd'ün ferdi nefsin küllî nefse katıldığı düşüncesini benimsediğini ifade etmişlerdir. Sarıoğlu, age., s. 98- 104.

Bu makalede İskender'in Aristoteles'i tam anlamıyla izlediğine veya özgün olduğuna ilişkin iddia ile ilgili olarak, İskender'in genel ve bütüncül anlamda Aristoteleyen çizgiyi izlediğini, hatta bütün problemlerde Aristoteles'in ifadelerinden yola çıktığını, ancak akıl konusunda, özellikle faal akıl anlayışında, Tanrı'nın bilgisi, inâyeti ve ölümsüzlük meselelerinde olduğu gibi, ondan farklı bir şekilde kendi felsefî sistemine özgü çözümler ortaya konulmuştur. Bu nedenle Aristoteles'in yorumcusu olmasıyla birlikte, ondan bağımsız ve özgün düşündüğü yerler mevcut olduğundan Aristoteles'in görüşlerinin birebir izleyicisi olduğunu söylemek mümkün değildir.

İslam filozoflarının İskender'in görüşlerini izlediği ve bu nedenle özgün olmadığına dair ikinci iddiaya gelince, İslam filozofları İskender'le birçok noktada aynı ekolü yani Aristoteleyen geleneği takip etmişlerdir. Ancak Tanrı'nın cevher ve form olmaması, irade sıfatının varlığı, faal akıl anlayışı, neden ve nedenlinin hem zaman olmasındaki dini hassasiyetleri, Tanrı'nın bilgisi, inâyeti ve ölümsüzlük konusu gibi konularda Aristoteles'ten ve İskender'den farklı çözümler ortaya koydukları görülmektedir. Bu da onların İskender'i birebir takip ettiğini söyleyenlerin iddialarının yüzeysel ve yersiz olduğunu göstermektedir. Ayrıca İslam filozoflarının Aristoteles'in başlattığı, İskender'in devam ettirdiği Peripatetik geleneği yorumladıklarını ve devam ettirdiklerini, bazı teori ve görüşlerini eleştirdiklerini ve geliştirdiklerini, yeni teori ve görüşler ortaya attıklarını, hatta İslam filozoflarının birbirlerini de tenkit ettiklerini göz önüne aldığımızda, onların görüşlerini polemik vasıtası değil inşâ aracı gördüklerini ve kendilerine özgü bir felsefî düşünüş tarzına sahip olduklarını ifade edebiliriz.

İslam felsefesinin özgünlüğü ve insanlık düşüncesine olan katkısı, İskender'in Aristoteles felsefesine yaptığı gibi, Antik Yunan ve Helenistik düşünürlerce ortaya atılmış teori ve görüşlere yaptıkları yeni ilavelerde, kendi din ve kültür havzalarına göre felsefî düşünüşleri değerlendirmelerinde görülür. Nasıl ki bir kısım batılı felsefe tarihçileri tarafından İskender, kendine özgü düşüncelerinden dolayı kendine özgü bir filozof sayılıyorsa, felsefeye katkılarından dolayı İslam filozofları da sadece Antikçağ felsefesinin aktarıcısı değil, aynı zamanda her biri kendine özgü birer filozof sayılmalıdır.

Kaynakça

Adamson, Peter, *Kindî ve Yunan Felsefe Geleneğinin Kabulü*, ed.: Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev.: M. Cüneyt Kaya, Küre Y., İstanbul 2007.

Afrudîsî, İskender, *Fî İsbâti's-Sûreti'r-Rûhâniyyeti'lletî lâ Heyûlâ lehâ*, çev.: A. Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıriyyeti, Kahire 1947.

....., *Fi's-Sûreti ve Ennehâ Temamü'l-Hareketi ve Kemalîhâ ala Ra'yi Aristu*, çev.: A. Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıriyyeti, Kahire 1947.

....., *Mebâdiü'l-Küll*, çev.: A. Bedevî, *Aristû Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıriyyeti, Kahire 1947.

....., *Fi'l-Akl ala Ra'yi Aristûtâlîs*, çev.: A. Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

....., *Fi Enne'l-Heyûlâ Gayru'l-Cinsi ve fîmâ Yeşterikâni ve Yefterikâni*, çev.: A. Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

....., *Fi'l-Mâddeti ve'l-Ademi ve'l-Kevni ve Halli Mes'eleti Ünâsin Mine'l-Kudemâi Ebtalû bihâ'l-Kevne min Kitâbi Aristû fî Sem'il-Kiyân*, çev.: A. Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

....., *Fî Tesbîti'l-İlleti'l-Ûlâ*, çev.: A. Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

Altıntaş, Hayranî, *İbn Sînâ Metafiziği*, KBY., Ankara 2002.

Aphrodisias, Alexander, *De Anima*, tr. A. P. Fotinis, University Press of America, USA 1980.

....., *On Aristotle's Metaphysics 1*, tr. with notes W.E. Dooley; Richard Sorabji (Gen. Ed.), Cornell University Press, Duckworth and Ithaca, London 1989.

....., *Ethical Promlems*, tr. R. W. Sharples, Cornell University Press, Duckworth and Ithaca, London 1990.

....., *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*, tr. with notes W.E. Dooley & A. Madigan, Richard Sorabji (Gen. Ed.), Cornell University Press, Duckworth and Ithaca, London 1992.

....., *On Aristotle's Metaphysics 4*, tr. with notes A Madigan; Richard Sorabji (Gen. Ed.), Cornell University Press, Duckworth, Ithaca and London 1993.

....., *On Aristotle's Metaphysics 5*. tr. with notes W. E. Dooley,; Richard Sorabji (Gen. Ed.), Cornell University Press, Duckworth, Ithaca and London 1993.

....., *Supplement to on the Soul*, tr. R. W. Sharples, Cornell University Press, Duckworth, Ithaca and London 2004.

Aristoteles, *Kategoryalar*, çev.: Hamdi Ragıp Atademir, MEB Y., Ankara 1947.

....., *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Y., İstanbul 1996.

....., *Ruh Üzerine*, çev.: Zeki Özcan, Alfa Y., İstanbul 2000.

....., *Fizik*, çev.: Saffet Babür, YKY., İstanbul 2001.

....., *Nikomakhos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, BilgeSu Y., Ankara 2007.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2006.

....., *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2007.

Aster, Ernst Von, *Felsefe Tarihi*, çev.: Vural Okur, İm Y., İstanbul 2000.

Atay, H., *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, KBY., Ankara 2001.

Aydın, İ. Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Y., İstanbul 2000.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Y., Ankara 1997.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İSAM Y., İstanbul 2008.

Aydınlı, Yaşar ve Şimşek, Oya, *İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi*, UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 17, S. 1. Bursa 2008.

Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, AÜİF Y., Ankara 1988

Bedevî, A., *Aristu Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısıriyyeti, Kahire 1947.

....., *Şurûhun alâ Aristû Mefkûdetün fil-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ*, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1971.

Bolay, S. Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kalem Y., İstanbul 1980.

Cihan, A. Kamil, *İbn Sînâ ve Estetik*, Beyaz Kule Y., İstanbul 2009.

Çubukçu, İ. Agah, *Ahlak Tarihinde Görüşler*, AÜİF Y. Ankara 1984.

Davidson, Herbert A., *Al-Fârâbî, Avicenna, Averroes On Intellect*, Oxford University Press, New York 1992.

De Boer, T. J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev.: Yaşar Kutluay, Anka Y., İstanbul 2001

Druart, Therese-Anne, *Metafizik*, ed.: Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev.: M. Cüneyt Kaya, Küre Y., İstanbul 2007.

Ebû Rîde, Muhammed Abdü'l-Hâdî, *Resâilü'l-Kindî, Dâru'l-Fikri'l-Arabî*, Mısır 1950.

El-Ehvani, Ahmed Fuad, *Kindî*, çev.: Osman Bilen, ed.: M.M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe Baskının ed.: Mustafa Armağan, İnsan Y., c. 2, İstanbul 1990.

Eflatun, *Timaios*, (*Batı ve İslam Dünyasında Eflatun'un Timaios'u*), Fahrettin Olguner, Konya 1990.

Fahri, Macid, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, İklim Y., İstanbul 1992.

Fârâbî, *Kitab-u Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâdila*, nşr.: Albert Nasri Nader, Beyrut 1991.

....., *Aklın Anlamları Üzerine (Fi Me'ani'l-Akl)*, çev.: M Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003.

....., *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması (Kitâbü'l-Cem beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtûn el-ilâhi ve Aristûtâlîs)*, çev.: M Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003.

....., *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-Mesâil)*, çev.: Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003.

Finnegan, John, *Texte Arabe du Peri Nou*, ed. Fuat Sezgin, *Alexander of Aphrodisias in the Arabic Tradition*, İslamic Philosophy, Strauss Offsetdruck, Volume 101, Frankfurt am Main 2000.

Flannery, Kevin L., *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, ed. J. Mansfeld and D.T. Runia and J.C.M. Van Winden, *Philosophia Antiqua*, Volume LXII, Brill Leiden-Boston-Köln 1995.

Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev.: Bekir Sadak, Ahsen Y., İstanbul 2002.

Genequand, Charles, *İbn Rüşd's Metaphysics*, ed. Hans Daiber, *Islamic Philosophy and Theology*, Photomechanical Reprint, Volume 1, Leiden-E.J. Brill 1986.

....., *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, ed. H. Daiber and D. Pingree, *Islamic Philosophy Theology and Science*, Volume XLIV. Brill-Leiden-Boston-Köln 2001.

Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, İstiklal Matbaası, İzmir 1986.

Goichonn, A. M., *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1993.

Hyman, Arthur, *İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler*, çev.: Atilla Arkan, SÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi S. 6. Sakarya 2002.

İbn Ebi Usaybia, *Uyûn el-Enbâ fi Tabakat el-Etubbâ*, Vehbiyye Matbaası, c.1. Kahire 1882.

İbn Nedim, *el-Fihrist*, Düzenleyen ve Notlandıran: Şeyh İbrahim Ramazan, Daru'l-Marifet, Beyrut 1994.

İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a*, nşr.: M. Bouyges, Beyrut 1973.

....., *Tehafütü't-Tehafüt*, tahk.: S. Dünya, c. I-II. Kahire 1980.

....., *Faal Akıl Cisimle İççe Bulunan Heyûlânî Akılla İttisal Eder mi?* çev.: Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İstanbul 2003.

....., *Metafizik Şerhi*, çev.: M. Macit, Litera Y., İstanbul 2004.

....., *Psikoloji Şerhi (Telhîsu Kitâbi'n-Nefs)* çev.: Atilla Arkan, Litera Y., İstanbul 2007.

İbn Sînâ, *Fî Mâhiyeti'l-Işk*, çev.: Ahmet Ateş, İstanbul 1953.

....., *Metafizik I*, çev.: Ekrem Demirli- Ömer Türker, Litera Y., İstanbul 2004.

İbnü'l-Kıftî, *İhbarü'l-Ulema bi Ahbari'l-Hükema*, Saadet Matbaası, Mısır H. 1326.

Kaya, Mahmut, *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı*, Felsefe Arkivi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1994.

Kindî, *Tarifler Üzerine*, çev.: Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., İstanbul 2006

....., *Akl Üzerine (Fi'l-Akl)*, çev.: Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., 2. Basım, İstanbul 2006.

....., *Cisimsiz Cevherler Üzerine (Fi Ennehû Tücedu Cevâhiru lâ Ecsam)* çev.: M. Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., İstanbul 2006.

Fî Hudûdi'l-Eşyâi ve Rusûmihâ, neşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, Daru'l-Fikri'l Arabî, Kahire 1950.

....., *İlk Felsefe Üzerine (Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ)* çev.: M. Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., İstanbul 2006.

....., *Nefs Üzerine (Fi'n-Nefs)*, çev.: M. Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*, Klasik Y., İstanbul 2006.

Kutluer, İlhan, *Zorunlu Varlık*, İz Y., İstanbul 2002

Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev.: Turan Koç, Rey Y., Kayseri 1992.

Macit, Muhittin, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâi Gelenekteki Yeri*, Litera Y., İstanbul 2006.

Medkur, İbrahim, *Fârâbî*, çev.: Osman Bilen, ed.: M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe Baskının Ed. Mustafa Armağan, İnsan Y., c. 2, İstanbul 1990.

Özden, H. Ömer, *İbn Sînâ–Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergah Y., İstanbul 1996.

Rahman, Fazlur, *İbn Sînâ*, çev.: Osman Bilen, ed.: M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe Baskının ed.: Mustafa Armağan, İnsan Y., c. 2, İstanbul 1990.

Ross, David, *Aristoteles*, çev.: Ahmet Arslan, vd., Kabalcı Y., İstanbul 2002.

Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Y., İstanbul 2006.

Sarıtaş, Kamil, *İskender Afrodisî ve Metafiziği*, S.Ü. SBS., Konya 2010.

Schroeder, F. M. & Todd, R. B., *Two Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle's De Anima 3.4-8*. Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1990.

Sharples, R. W., *Appendix; The Commentators and Introduction, Alexander of Aphrodisias; Ethical Problems*, Cornell University Press, London 1990.

....., *Introduction, Alexander of Aphrodisias; Supplement to on the Soul*, Cornell University Press, Duckworth, Ithaca and London 2004.

Şehrazûrî, Şemseddin, *Târîhu'l-Hükemâ; Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh*, tahk. Abdülkerim Ebu Şüveyrib, Camiatü'd-Da'veti'l-İslamiyyeti'l-Alemiyye, Trablus 1988.

Şulul, Cevher, *Kindî Metafiziği*, İnsan Y., İstanbul 2003.

Taş, İsmail, *Ebu Süleyman es-Sicistanî ve Felsefesi*, Kömen Y., Konya 2006.

Taylor, Richard C., *İbn Rüşd: Dini Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefi Düşünce*, ed. Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev.: M. Cüneyt Kaya, Küre Y., İstanbul 2007.

Todd, Robert B., *Aphrodisias of Alexander On Stoic Physics*, E.J. Brill, Leiden 1976.

Tricot, John, *Giriş ve Bibliyografya, Aristoteles, Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Y., İstanbul 1996.

....., *Ruh Üzerine, Aristoteles*, çev.: Zeki Özcan, Alfa Y., İstanbul 2000.

Turhan, Kasım, *İnayet Mad.*, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2000.

Uysal, Enver, *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Y., Bursa 2007.

Ülken, Hilmi Ziya, *İbn Rüşd*, MEB., İstanbul 1951.

Wisnovsky, Robert, *İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek*, ed. Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev.: M. Cüneyt Kaya, Küre Y., İstanbul 2007.

Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Y., Ankara 1997.