

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
YAYINLARI

CXII

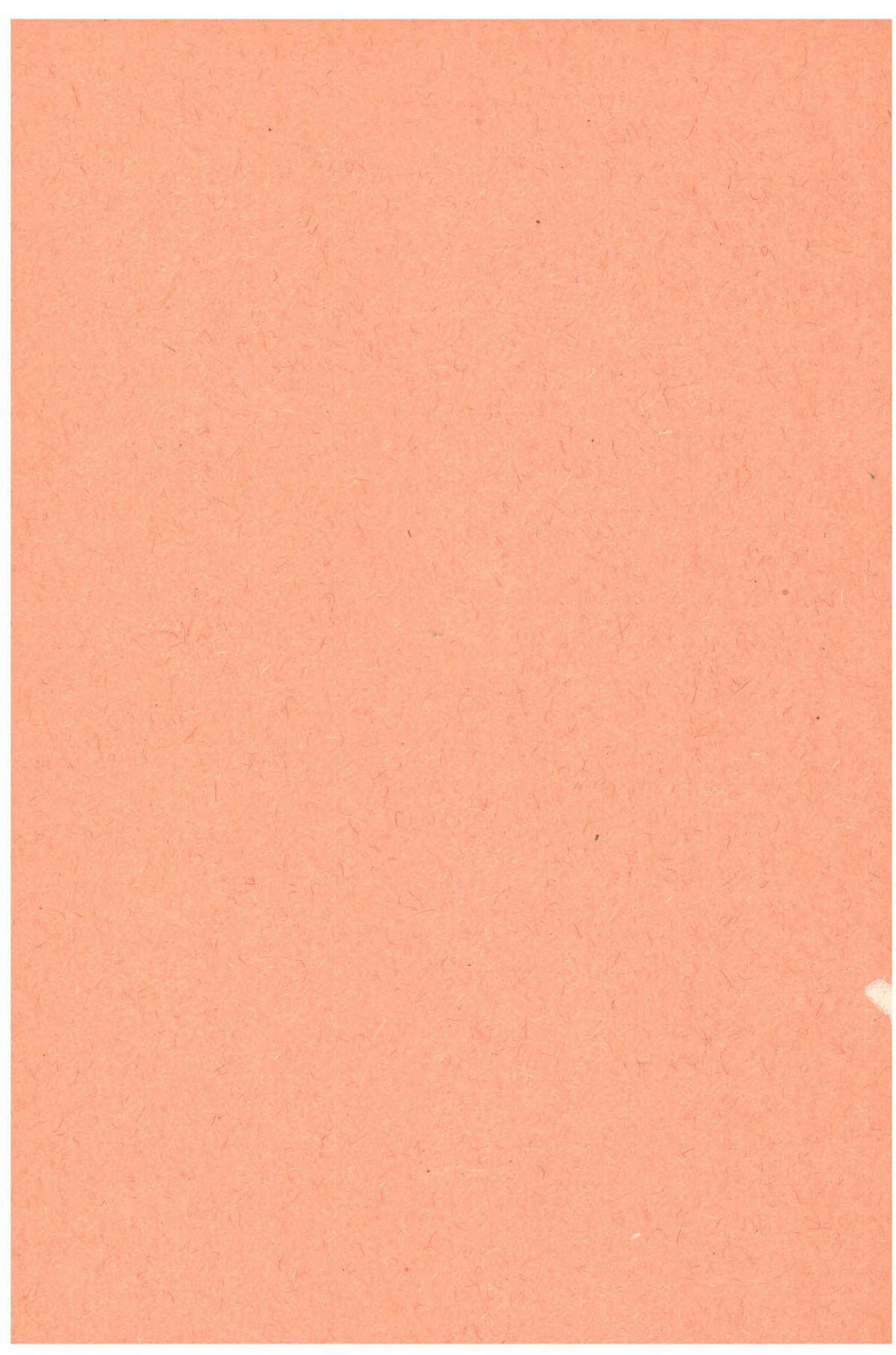
Cumhuriyetin 50. yıl dönümüne armağan

Prof. Dr. Cavit SUNAR

İSLÂM FELSEFESİNİN YUNAN KAYNAKLARI
ve
KOZALİTE MESELESİ

Filozof: Göklerin kat kat olup sevgi ile kendisine eğildiği,
yerlerin kat kat olup saygı ile kendisine doğrulduğu,
iki cihanın biricik şerefi, efendisi.

Cavit SUNAR



ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
YAYINLARI

CXII

Prof. Dr. Cavit SUNAR

İSLÂM FELSEFESİNİN YUNAN KAYNAKLARI
ve
KOZALİTE MESELESİ

Filozof: Göklerin kat kat olup sevgi ile kendisine eğildiği,
yerlerin kat kat olup saygı ile kendisine doğrulduğu,
iki cihanın biricik şerefi, efendisi.

Cavit SUNAR

Cumhuriyetin 50. yıl dönümüne armağan

*Dayım Emin Piyale'nin aziz ruhuna
sonsuz minnetlerimle*

İSLÂM FELSEFESİNİN YUNAN KAYNAKLARI
ve
KOZALİTE MESELESİ

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
Ön söz	5
Giriş	7
Bibliyografya	10
Eflâtun öncesi görüşlere kısa bir bakış:	11
A - Thales'ten Socrates'e	11
B - Socrates	23
Bibliyografya	25
Eflâtun	29
Metafizik	29
Fizik	33
Psikoloji	38
Ahlâk	40
Sosyoloji ve Politika	41
Sonuç	41
Bibliyografya	44
Aristo.	48
Metafizik	48
Fizik	55
Psikoloji	61
Ahlâk	63
Sosyoloji ve Politika	64
Sonuç	64
Bibliyografya	92

EK Notlar

	<u>Sayfa</u>
Giriş ek notları	96
Eflâtun öncesi ek notları	103
A- Thales'ten Sacrates'e	103
B- Socrates	104
Eflâtun.	106
Metafizik ek notları	106
Fizik ek notları	116
Psikoloji ek notları	131
Ahlâk ek notları	140
Sosyoloji ve Politika ek notları	150
Sonuç ek notları	151
Aristo.	163
Metafizik ek notları	163
Fizik ek notları	182
Psikoloji ek notları	186
Ahlâk ek notları	188
Sosyoloji ve Politika ek notları	190
Sonuç ek notları	191

Ö N S Ö Z

Her canlı varlığın ana fonksiyonu çevreye uymak ve onu etkisi altında bulundurmaktır. Ancak, bu uyma ve uydurma işi, insanlarda, bir bilim işi, sebepler arama ve düşünme işidir. Bu da cemiyetlerin gelişme derecelerine göre başka başka olup mistik düşünüş ve heyecanlardan başlayarak mantıkî düşünüşe doğru yükselir.

İlkel düşünüşte, olaylar, tabiat üstü ve ötesi hayalverisi sebeplere bağlanır ve gerek fizik gerekse metafizik, her çeşit bilim, heyecan davranışlarına dayanan kıymetlerde toplanır. İlkel düşünme, bir çeşit heyecanlarla düşünmedir. Başka bir deyişle, o, düşünmez, fakat, heyecanlardaki esrarlı kıymeti yaşar.

İlk avcı cemiyetlerde de bir düzen ve kanun fikri görülmez. Onlarda da her şey tahayyül edilir ve bir takım iradelerle kapalı bir surette açıklanır. Onlara göre kâinat, bir düzene bağlı olmayan ve sırf kendi heveslerine göre hareket eden canlılar kâinatıdır. Bu sebeple bu cemiyetlerde bilim, sihir ve falla karışık bir haldedir.

İlk çiftçi cemiyetlerde ise yalnız yer yüzündeki varlıklar değil, mevsimlerle ilgisi olan ve ekinlere hayat verme bakımından ay, güneş, yıldızlar gibi gök yüzündeki varlıklar da canlı sayılmış, dolayısıyla bu cemiyetlerde astro-biyolojik görüş ortaya çıkmıştır.

Varlıklardaki hayat kuvveti ile riyazî kanunu birbiriyle karıştırarak kâinattaki bütün olayları açıklamaya kalkışan astro-biyoloji'den de astroloji meydana gelmiş ve riyazî temellere dayanılarak takvimler yapılmışsa da yine de bu bilim, eskisinden biraz farklı da olsa, soyut bir fal açma aracı olmaktan ileri gidememiştir.

Milâttan yedi yüz yıl önce Ninova kitaplığında bulunduğu söylenen bu bilim gök yüzündeki riyazî düzene ve kanuna dayanarak yer yüzünde de, dolayısıyla, bütünlüğü ile kâinatta da bir ve bütün bir düzen olduğunu göstermiş, bu sebeple de Çin, Hind ve Yunan

bilim ve felsefesinin kaynağı olmuştur. Bunlardan, özellikle, Yunan düşüncesi, ilk fizikçi filozoflarla, analizci ve tabiatçı bir yön almış; bütünlerle açıklama, yerini, elemanlarla açıklamaya bırakmış; mantık denen bilim ve bilimler sınıflaması meydana getirilmiş; gerek tabiat gerek insana ait bütün meseleler akıl denen ölçü ile ölçülmeğe ve çevreye akıl prensipleri çerçevesinde uymaya ve etki yapmaya başlanılmıştır.

Böyle bir düşünce, artık, sebeplik prensibi gibi bir manivelâya sahip bir düşüncedir. Böyle bir düşünce, vakit vakit ve hele Orta Çağda, tekrar mistik heyecanlarla karışan ve fakat Rönesans gibi, Reform gibi, Hümanizm gibi hamlelerle bugünkü kültürümüzü meydana getiren bir düşüncedir.

G İ R İ Ő

İnsan, tabiatı gereği, gerek kendi içindeki gerekse kendi dışındaki varlığın neden'ini, sebebini (illet, cause)¹ arar ve aramıştır. Bu sebep bulma ve bilme işinde de iki faktör rol oynar: eşya² ve akıl.³ Eşyanın kendisi, bize, bilgimizin maddesini, akıl da suretini verir. Tam bir bilgi için, bilginin maddesi yanında, onun bir suretinin de bulunması zorunludur. Çünkü, insan bilgisinin dayandığı ve ilke (principe)⁴ diye adlandırılan temeller akıldadır. Bu ilkeler, her düşüncede bulunan ve her çeşit bilgiden önce gelen, düşüncenin kendi kanunlarıdır. Ancak, bu ilkelere dayanan insan bilgisinin de şartları ve dereceleri vardır: olaylar kanunlara, sonuçlar ilkelere dayandırılmazsa ona âdî bilgi denir; olayların kanunlara, sonuçların ilkelere, eşyanın sebep ve nedenlere dayandırıldığı bilgiye bilimsel (ilmî)⁵ bilgi denir (ki bunda her bilim ayrıdır); bütün bilimleri ve bütün kâinatı içine alan üniversal kanunlara dayanan, bütün düşünceleri bir noktada birleştiren bilgiye de felsefî bilgi⁶ denir. Ve her şeyi bir birlik içine sokmak ta insan zihninin tabiatı gereğidir.

Bilgimizin dayanağı belli başlı ilkeler de ikidir:

1- Özdeşlik (identité, ayniyet) ilkesi.

Bu ilke, $A = A$ dırila deyimlenir. Bu ilke, çelişmeyi yok eder ve fikrin⁷ kendi kendisiyle olan uygunluğunu kanunlaştırır. Bu ilke, statiktir, aklın denge kanunudur ve mantıkî zorunluluğa dayanır.

Bu ilkeye göre: çelişmeyi ihtiva eden şey, zorunlu olarak, doğru değildir; daha önce farz ve kabul edilen bir şeyin aynı olan şey, zorunlu olarak, doğrudur; daha önce farzedilen bir gerçeğin aynı olmayan veya onunla çelişmeyen her şey, zorunlu olarak, ne doğrudur, ne yanlıştır.

2- Sebep ilkesi.

Bu ilke, fikrin korunmasının şartlıdır; fikrin fiil ve hareketini

düzenler. Sebep ilkesi, dinamikdir, aklın kuvvet kanunudur ve gerçekleşmekteki zorunluluğa dayanır.

Bu ilke de bize sebeplik (illiyet), cevher ve gaye⁸ gibi diğer bir takım ilkeler verir.

Sebeplik ilkesi şöyle deyimlenir: hiç bir şey sebepsiz olamaz.

Cevher ilkesinin deyimi de şudur: hiç bir şey cevherde ve cevher olmaksızın var olamaz. Cevher de ya maddî, ya ferdî ya da şahsî⁹ olur.

Gaye ilkesi de şöyle deyimlenir: hiç bir şey gayesiz meydana gelemez.

Bilindiği üzere, özdeşlik ilkesinden imkân ve imkânın yokluğu ilkeleri çıkar. Mümkünün varlığı da yokluğu da mutlaka kendi dışında bir sebeple olur, yani mümkün, kendi kendine var olana (vâcib, zorunlu, nécessaire) muhtaçtır. Bu zorunluluk¹⁰ (vücub) keyfiyetinden de zorunlu kendi kendine var olan (zarurî vâcib) ve nazarî kendi kendine var olan (nazarî vâcib) meseleleri; varlıklar bakımından da kerdinde zorunlu, yani varlığının sebebi kendi zât ve mahiyeti olan (vâcib-i lizâtihi) ve başkasiyle zorunlu, yani varlığının sebebi kendi zât ve mahiyetinin dışında başka bir şey olan (vâcib-i ligayrihi) meseleleri ve dolayısıyla, zât ve vücut, zihinsel ve özdeş vücut, mutlak ve özel vücut . . . gibi meseleler ortaya çıkar.

Sebeplik ilkesi veya kanunu¹¹, ilmin, mantığın ve özellikle metafiziğin dayandığı; dinlerin de Allah,¹² Yaratıcı, Sebeplerin Sebebi gibi adlarla kabullenip inandığı en büyük ve en önemli ilkedir ve bilginimizin diğer bütün ilkeleri ona bağlıdır.

Kendisine şahsiyet ve irade, etkisine de gaye ve şuur izafe edilip edilmemekten dolayı olayların açıklanmasında çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olan bu sebepliğin, felsefe tarihinde, hatta, daha ilk filozoflarda, Eflâtun ve Aristo'larda, üniversal, her şeyi kapsayan bir kanun olarak sayılmağa çalışılmasına karşılık, bu fikrin yanında, (Tesadüf)¹³ fikrinin de süregeldiği açıkça görülmektedir.

Felsefe tarihinde, tesadüf fikri yanında sebep fikri üzerine gereği gibi eğilen, sebeplerin bir sınıflamasını yapan ve bir gâye sebepten ve kâinatı idaresinden de ciddî olarak söz eden Aristo ise de, bütün bu hususlar için, ondan önce, sebepleri iki ana kola ayıran Eflâtun'u ele almak gerekir.

Sebeplik kavramı ve dolayısıyla diğer belli başlı felsefî kavramlar açısından Eflâtun ve Aristo'yu incelemek, İslâm felsefesi baki-

mından da özel bir önem taşır. Çünkü, Eflâtun ve Aristo felsefeleri, İslâm felsefesinin de iki ana kaynağıdır. İslâm'da felsefe (Tabiat felsefesi dışında), iki büyük kola ayrılır: Meşşâî felsefesi ve İşrakî felsefesi. Meşşîler, gerçeğe ulaşmada, Aristo metoduna dayanarak, nazar ve istidlâl yolundan gitmişler ve Meşşâî adını almışlardır. İştrakîler de, gerçeğe ulaşmada, riyazet ve müşahede yolundan giderek İşrakî adını almışlar ve bunlar, kendilerini Eflâtuncu saymışlardır. Ancak, hemen işaret edelim ki gerek Eflâtun ve gerek Aristo felsefeleri İslâma, oldukları gibi değil de İskenderiye yoluyla ve Yeni-Eflâtuncu şekliyle geçmişlerdir.

Nazar ve istidlâl yolu olan Meşşâîye yolu heyulânî akıl ile başlar ve fiil halinde akıl ile meleke halinde akıldan geçer ve en sonda müstefad akılla tamamlanır. Müstefad akıl derecesi ise nefsin, nazariyatı en yüksek algılama derecesidir ve bu da nâtık nefis için en yüksek gâye ve en büyük mutluluktur.

Riyazet ve müşahede yolu olan İşrakî yol ise istiğrakî bir sezgi yolu, amelî bir yol olup bu yol dışı terbiye ve süslemekten başlar ve içi terbiye ve süslemekten, nefesi, şüphe ve evhamlardan temizleyip hâlîs ve tam suretlerle tecellî etmesini sağlamaktan geçer ve en sonda ilâhî cemâl ve celâl üzerinde toplanan bir düşünce ile tamamlanır.

Burada şuna da işaret edelim ki İslâm Meşşâî yolu, ana hattı ile, Yeni-Eflâtuncu kanalla gelen Aristo'cu yola dayanmakla beraber o, Aristo ve Eflâtun görüşleriyle Kur'anın karışım ve bağdaşımından meydana gelmiş bir yoldur. Bunun gibi, İslâmın İşrak yolu da, ana hattı ile, Yeni-Edflâtuncu kanalla gelen Eflâtun'cu yola dayanmakla beraber o ne tam Eflâtun yolu ne de tam Yeni-Eflâtuncu Panteist yoludur. Bu yol, gerçeklerin derece derece açılmasını ve dolayısıyla derece derece yükselmeği ön gören ve İslâm Tasavvufu ile İslâm Meşşâî felsefesi arasında bulunan bir çeşit nur felsefesi yoludur.

İslâm âleminde Eflâtun, tümel (küllî) nefis ve âlemin yaratılışı gibi, İslâm akîdelerine pek uygun düşen fikirlerinden dolayı, başlangıçta ön plâna geçti. Fakat, daha sonra, Aristo'nun kıdem teorisi İslâm âleminde de büyük önem kazandı ve Aristo, tikel (cüz'î) nefis ve âlemin kıdemi fikirlerinden dolayı, hocası Eflâtun'un yerini aldı.

Kısaca, Eflâtun ve Aristo felsefelerini incelemek, İslâm felsefesi tarihi bakımındanda zorunludur. Ancak, sebep fikrinin gelişmesini¹⁴

izleme bakımından, Eflâatun'dan önceki belli başlı felsefî görüşlere burada kısaca dokunmak ta gereklidir.

(Giriş)

BİBLİYOGRAFYA

(Bu konuda bakılan eserlerden bazıları)

- Abu'l-Baka al-Huseynî al-Hanefî**, *Külliyat*, Mısır, 1253 (H.).
- Al-Şeyh Muhammed Ali al-Tahanavî**, *Keşşaf Istilahat al-Funun*, İstanbul, 1317 (H.).
- Ahmed b. Ahmed al-Fayyumî**, *Mısbah*, Tahran, 1850.
- Cârullah Zimahşeri**, *Mukaddime al-Adeb*, Leibzig, 1843.
- Dagobert D. Runes**, *Dictionary of Philosophy*, New York, 1956.
- Gazalî**, *İhya al-Ulâm al-Din*, Mısır, 1302 (H.).
- İsmail Fennî**, (Fransızcadan tercüme), *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul, 1341 (H.).
- Jaques Chevalier**, *La Notion du Nécessaire chez Aristote et chez Ses Prédecesseurs*, Paris, 1915.
- Mecdeddin Muhammed b. Ya'kub al-Fîruz Abâdi**, *Al-Kamus al-Muhit*, Mısır, 1319 (H.).
- Mecdeddin Muhammed b. Ya'kub al-Fîruz Abâdi**, *Basâir Zavi't-Tamyiz fi Lataif al-Kitab al-Aziz*, Selim Ağa Kitaplığı, No. 72.
- Mecdeddin Muhammed b. Ya'kub al-Fîruz Abâdi**, (Türkçe çev.) *Ahmed Asım, Kamus*, İstanbul, 1304-1305 (H.).
- M. Namık Çankı**, *Büyük Felsefe Lugatı*, İstanbul, 1954.
- Paul Edwards**, (Edit), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, 1967.
- Philip Frank**, *Philosophy of Science*, Prentice-Hall, 1957.
- Ragıp Isfahanî**, *Müfredât*, Mısır, 1324 (H.).
- Rıza Tevfik**, *Kamus-u Felsefe*, İstanbul, 1335 (H.).
- Seyyid Şerif Curcânî**, *Şerh-i Mevakif*, Mısır, 1262 (H.), (İstanbul, 1292) H.)
- Seyyid Şerif Curcânî**, *Ta'rifat*, İstanbul, 1283 (H.).
- Vergilius Ferm**, (Edit.), *Encyclopedia of Religion*, New York, 1945.

Eflâatun Öncesi Görüşlere Kısa Bir Bakış

(A)

Thales'ten Sokrates'e

Gerek gök yüzündeki ve gerek yer yüzündeki bir çok olaylarda bir tümellik (universalité) ve zorunluluk (nécessité) görülerek gittikçe şuur ve akla yönelmesi ve olayların, yalnız keyiflerine bağlı ilâhlar ya da hiç bir düzene bağlı olmayan iradelerle değil de bunların üstünde bir irade (anangke, adrasteia, moira, tykhe), şaşmaz bir adalet (dike, eimarmene), Tanrılık nevinden bir kanun (theios nomos) ve en yüksek bir Zekâ (theios logos, theios nous) ile açıklanmağa başlanmasıyla Yunan mitolojisi yavaş yavaş sistemleşerek felsefeleşti, Yunan teologları da yerlerini matematikçilere, tabiat bilginlerine, astronomlara ve özellikle, fizikçi filozoflara bıraktı. Daha önce, Hesiod, mitolojiden bir kozmogoni meydana getirmek, Orfeus'çular da Olympe ilâhlariyle değil de kâinatın kendisinden çıktığı Chaos veya Sema veya Okyanus denen tek bir ilkeyi ele almakla bilim yoluna da girmiş oldular. Fakat, bazı kimseler daha da ileri giderek, eşyanın bütün değişikliklerine rağmen onlarda değişmetip olduğu gibi kalan ve arché denen asıl maddeyi, cevheri aramağa, başka bir deyişle, ilâhları birer eleman (élément, unsur) haline indirmeğe ve bu elemanlar içinde ilk elemanı bulmağa, teogonileri kozmogoniler haline getirmeğe ve tabiattaki bütün olayları sadece prensipler ve sebeplerle açıklamağa ve en nihayet, ilk prensibin ne olduğunu araştırmağa başlayarak, bir dereceye kadar mistik düşüncüyle başlasa da, felsefenin temelini attılar'.

Hintlilerin "Rig Veda"larına göre "Hep" yani, büyük deniz, önce, karanlıklar içindeydi. Sonra, gece ile sürekli olarak dalgalanan deniz doğdu. Bu dalgalanan deniz de gece ile gündüzü ayırmağa yarayan ve göze görünen her şeyi idare eden "zaman"ı meydana

getirdi. Zaman'dan sonra da Yararıcı, sırasıyla güneş, ayı göğü ve yeri, havayı ve esir (ether) muntikasını yarattı².

Hintlilerin daha eski mitolojilerinde, başlangıçta yokluk (adem) tan ibaret iken evrimle (evolotiu, tekâmül) yumurta olduğı farzedilen bu "Hep" telâkkisini, esas bakımından, eski Mısırlılarda, Âsûrilerde, Eski Ermenilerde, Kuzey Almanlar ve İskandinavyalılarda, Japonyalılarda, eski İranlılar ve eski Yunanlılarda da görmek mümkündür.

Yunan mitolojisinin bildirdiğine göre de başlangıçta, karışıklık halinde olan âlem, Chaos vardı. Bunun dışında da Chronos, yani zaman bulunuyordu. Bu karışıklık halinde olan âlemden eşyaya düzen verici ilke Tanrı, Demiurgos, Cosmos'u, yani düzenli âlemi meydana getirdi.³

Yunan tabiat felsefesinin babası ve İonia mekteplerinin başı olan Milet'li Thales'te bile bu mytique düşüncenin izlerini görmemek mümkün değildir.

Millet Mektebi: Thales, Anaximandros, Anaximenes.

Thales (İ. Ö. 624-545).

Thales'e göre eşyanın ilk ilkesi maddedir ve bu da sudur. Bu su da canlı ve ruhludur ve her canlı gibi diğer varlıkları kendinden yaratma kudretine sahiptir (Hylozoisme). Bütün cisimler bu canlı suyun değişmelerinden ibarettir.

Anaximandros (İ. Ö. 620-547).

Anaximandros'ta her şeyin kendisinden çıktığı asıl madde, ilk prensip apeiron'dur. Bu soyut ve belirsiz cevherin tek vasfı sonsuz ve sınırsız oluşudur.

Tek tek (münferit) şeylerin meydana gelmesi için apeiron zıtlara bölünmüştür ve bu bölünme sürecinde (processus, vetire) ilk önce karanlık ve soğuk olanla yani, toprakla aydınlık ve sıcak olan yani, hava ayrılmışlardır. Âlem, oluş halindedir ve bir kozmos yani, düzen sahibi olan bir bütündür. Bu âlemden geçer kanun şudur: apeiron'dan çıkan her şey kaderin belirttiği vakitte tekrar ona dönecek ve onda yok olacaktır. Apeiron'un kendisi yaratılmamıştır, dolayısıyla, yok olmayacaktır. da. O, kendine has bir hayata sahip olan ve her şeyi meydana getiren, kuşatan ve idare eden en yüksek Tanrı'dır.

Anaximenes (İ. Ö. 588-524).

Anaximenes için asıl madde, ilk prensip, belirsiz bir cevher olan (aer, pneuma, psykhe) veya havadır. Yerdeki ve gökteki her şey varlığını ondan alır ve onun değişmelerinden ibarettir. Havanın sıkışması ve gevşemesiyle her çeşit varlık meydana gelir ve bir kanuna göre meydana gelir.

Millet'li fizikçi filozoflar Tanrılardan da söz etmekte idirler, fakat, onlar Tanrılardan tabiattaki yaratıcı, yapıcı kuvvetleri anlamaktadırlar. Felsefelerinde de göze çarpan ana kavramalar ilk cevher, sürekli hareket, kanun veya sevkeden kader (dike, ananykhe) den ibarettir.

Millet mektebinin bu kavramları ve en nihayet bu ilk prensip üzerinde düşünmekle de bu mektebin fiziğine bir metafizik ekleniyor.

Millet mektebinin ezeli, ebedi, değişmez bir ilk prensip kabul etmesi ve diğer varlıkları, bu değişmez, sürekli olarak değişen ve kaybolan halleri (etas) gibi görmesi onlardan sonra gelen filozofları bu hem var olarak kalabilen hem de kalamayan şey, yani Oluş (devenire) meselesi üzerinde düşündürmüştü ve sonda Elea, Heraklit ve Fisagurcularla idealist; Leukippos ve Demokritos'la materyalist; Anaxagoras'la da düalist yönler ayrılan atomcu sistem gibi üç ayrı sistem meydana gelmiştir ki bunlar bütün Avrupa felsefesinin örneğidirler. Bunlardan kimisi Oluş'u inkâr, Duruş'u kabul; kimisi Duruş'u inkâr, Oluş'u kabul; kimisi de, birer bakımdan, her ikisini de kabul etmişlerdir.

Elea sistemi yani Oluş'un inkârı

Bu sisteme göre varlık her şeydir ve değişiklik görünüşten başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, âlemde hâkim olan tek bir prensip vardır. Bütün âlem, tek, değişmez, olduğu gibi duran bir vücuttur. Xsenophanes, Parmenides, Melissos, Zenon, Gorgias bu mekteptendir.

Xenophanes

(İ. Ö. 570 - 478).

Xenophon'a göre ezeli, ebedi, bir tek yüksek ve sonsuz Tanrı vardır. Onda, doğuş, oluş, bozuluş yoktur. Bu Tanrı insanlarla kıyaslanamaz. O, bütün gözdür ki her şeyi görür, bütün kulaktır

ki her şeyi işitir, bütün zihindir ki âlemdeki bütün şeyleri, değişmeleri idare eder⁴. Ancak, bu Tanrı bir yaratıcı değildir. O, hareketini kendinden yaratan bu âlemin kendisidir.

Parmenides

(İ. Ö. 530-444).

Parmenides'e göre mademki Tanrı değişmez ve Tanrı her şeydir, şu halde, değişme, oluş hiç bir şeydir, bir hayâlden, bir görünüşten ibarettir. Bununla beraber Parmenides, duyuların verdiği algılara göre değişme, hareket ve çokluk olduğunu kabul eder. Bu bakımdan onca da-Herakleitos'ta olduğu gibi-gerçek ve görünüş âlemi diye iki âlem vardır. Fakat onca, Herakleitos'un tamamen tersine, ancak, değişmiyen âlem gerçektir, değişen görünüş âlemi ise gerçek değildir. Gerçekte ne olmak ne ölmek vardır. "Yok olan şey yoktur. Ancak düşünülebilen şey vardır⁵; çünkü, düşünceye konu olabilecek bir şey var olmasa düşünce de var olamaz"⁶.

Değişmeyen, hareket etmeyen, bölünmeyen, yuvarlak ve sınırlı olan şey varlıktır. Bu varlık ta maddî bir Plenum'dür⁷; ve bu da Bir'dir; ve bu Bir de Tanrı'dır. Çokluk, hareket, boş mekân ve zaman bir görünüştür, hayâldir. Bu Bir'in üstünde hiç bir şey yoktur. Bu sırf ve sonsuz varlık ezelîdir, ebedîdir, zorunludur. Doğmamış, hiçten meydana gelmemiştir; ölmeyecektir de. Varlık şimdi vardır ve birdenbire vardır. O, tam ve mükemmeldir; kesiksiz bir bütündür; her zaman ve her yerde, kendi özüyle, kendi kendinin aynı olarak hâzır ve nâzırdır. Kader onu tek bir bütün halinde hareketsiz olarak bağlamış, kudretli zorunluluk ta onu her taraftan sınırlamıştır.

Kâinat, ortaları ortak, içiçe yuvarlaklardan ibarettir. En ortadaki yuvarlak ışık ve hayât yuvarlağıyla çevrilidir. İşte bu ışıklı yuvarlak üniversal hayatın ve hareketin kaynağı, Tanrılığın merkezi, adalet'in, aşk'ın anası, âlemi düzenli bir surette evirip çeviren ulûhiyet ve zorunluluktur.

İlk kozmolojistlerin aradıkları ilk cevher, Parmenides'te "Kendi başına şey" (bizâtihi şey) olmuş ve onun bu varlığı, kendisinden sonra, Empedokles'te elemanlar; Anaxagoras'ta homoeomeries;⁸ Leukippos ve Demokritos'ta atomlar adını almış ve bütün materyalizm onun realite görüşüne dayanmıştır.

Melissos

(İ. Ö. V. Yüzyıl).

Buna göre yalnız varlık vardır ve bu varlık ezeli, ebedî, sonsuz değişmiyen maddedir.

Elealı Zenon

(İ. Ö. 490 - 430).

Zenon'a göre yalnız (Bir) düşünülebilir; hareket, mekân, yer kaplama gibi şeyler düşünülemez.

Gorgias

(İ. Ö. 483 - 375).

Gorgias yalnız zaman ve mekânı değil varlığın kendisini de inkâr eder.

Kısaca, Elea mektebinin ezeli, ebedî ve değişmez varlığı her türlü olumlu vasıftan yoksundur. Fakat, böyle bir varlık tasarımı ritm (ryhtme, ittirad) kanununun temelidir.

Herakleitos sistemi yani Oluş'un Tanrılaştırılması

Bu sisteme göre varlık hiç bir şey değildir; oluş, her şeydir. Ionia'lılarla da ilgili olan bu sistemin başlıca filozofu Herakleitos'tur.

Herakleitos

(İ. Ö. 535 - 475).

Ona göre, kâinatın ana maddesi (arché) ateştir. "Beni değil, sözlerimi dinlemek ve bütün şeylerin bir olduğunu söylemek akıl kârıdır".⁹ Diğer taraftan da bir, çoktur. "İnsanlar, kendi kendisiyle gelişmede olan bir şeyin nasıl uzlaşacağını anlamazlar. O, yayda ve Lyre'de olduğu gibi karşıt bozuşmaların bir harmonisidir".¹⁰ Bu ateş¹¹, bir madde değil bir süreç (aprocessus, vetire)tir. Âlem de belirli devrelerde meydana gelen ve belirli devrelerde sönen bir süreçtir. "Bütün yaratıklar için aynı olan bu dünyayı ne ilâhlar, ne insanlar yaratmıştır; fakat o, ölçüyle alevlenen ve ölçüyle sönen bir ateş olarak daima vardı, şimdi vardır, gelecekte de var olacaktır"¹². Hiç bir şey durucu değildir. "Bütün şeyler akarlar; aynı nehre iki defa girilemez".¹³ "Biz aynı nehre hem dalarız hem dalmayız. Biz varız ve yokuz"¹⁴. Her şey ateş gibi sürekli bir değişme halindedir.

Ancak, bu değişme içinde değişmiyen tek bir şey vardır; o da, değişme kanunudur.

Gerçek âlem bu oluş âlemidir. Duruş âlemi diye tasarlanan âlem bir hayâlden ibarettir. Oluş karşıtların varlığına dayanır. Her şeyin esası bu karşıtlıkta, dolayısıyla, bu sürekli savaştır. Karşıtlardan her birinin hayatı diğerinin ölümüdür. “Ateş, havanın ölümünü yaşar ve hava ateşinkini; su toprağın ölümünü yaşar ve toprak suyunkini”¹⁵. Aynı şekilde, ilâhlar ve insanlar da bir ve aynıdır; birbirinin hayatını yaşarlar ve birbirinin ölümünü ölürler. “Bizdeki hayat ve ölüm, uyanıklık ve uyku, gençlik ve ihtiyarlık aynı şeydir. Zira, birincilerin değişikliği ikincileri, ikincilerin değişikliği de birincileri verir”¹⁶. “Bilmeliyiz ki kavga, her varlıkta ortak olan şeydir ve bozuşma haktır; her şeyin bir varlığa gelmesi ve yok olup gitmesi bozuşma yoluyledir”¹⁷. Değişmez bir kanuna göre gökteki ateş sırayla buhar, su, toprak haline gelir ve geldiği sırayla tekrar aslına dönüp yine ateş olur. Bu da kadere göre olmaktadır. Kaderin kendi, kâinatın cevherine sokulmuş olan Logos’tur. “Bütün şeyler ateşle, ateş te bütün şeylerle değiştirilebilir; altının malla, malın da altınla değiştirildiği gibi”¹⁸. Bu değiştirmede de bir denge vardır, “güneş, kendi sınırlarını aşmaz”¹⁹. “Ateşin değişmeleri vardır, bunların ilki denizdir; denizin yarısı toprak, yarısı anaforlu havadır”²⁰. “Yukarı yol ve aşağı yol bir ve aynıdır”²¹. “Bir yuvarlağın çevresinde başlangıçla son ortaktır”²². Toprakla katı cisimler, sönmüş ateştirler ve kader (le destin)in belirttiği saatta yeniden alevleneceklerdir. Aynı bir halde kalmak veya sürmek, gerçekten yok olmaktır. “Aynı efendilere sahip olmak ve daima onlar tarafından idare edilmiş olmak bir işçi için ölümdür”²³. Gerçek hareketsizlik değişiklikdir; “o, değişmekle sükûna erer”²⁴. “Gizli harmoni açık olanlardan daha iyidir”²⁵.

Ateş, âlemdeki bütün oluşu ve değişiklikleri idare eden tümel akıl (Logos)dır, bu da Allah’tır. Her şeyi düzenleyip idare eden bu akıl, insanda, ancak, şuur derecesindedir. “Akla sahip olan ancak Allah’tır, insanlar değil”²⁶. “İnsan, Allah nazarında ancak bir bebektir”²⁷. “Allah için her şey güzel, iyi ve doğrudur. Lâkin, insanlar bazı şeyleri yanlış ve bazı şeyleri doğru sanırlar”²⁸. “İyi ve kötü de aynı şeydir”²⁹. “Deniz, saf ve saf olmayan sudur; balıklar onu içebilir ve o, onlar için iyidir; fakat, insanlar için içilmezdir ve zararlıdır”³⁰.

“Hikmet, bir şeyden ibarettir. O da, her şeyi her şeyle idare eden aklı bilmektir”³¹. İnsan da bu âlemin ruhu ve akliyle birleştiği dere-

cede enerjik, zekî ve mükemmeldir. Ancak, âlemin bu ruhu ve aklı, işlerinde bir gaye gütmmez. Kader, düzen, ulûhiyet, ebediyet veya logos dama taşlariyle oynayan bir çocuk gibidir.

“Allah, gece ve gündüzdür, yaz ve kıştır, savaş ve barıştır, bolluk ve kıtlıktır, ve O, değişik şekiller alır; nasıl ki ateş kokularla karışınca bu kokulardan her birinin adıyla adlanır”.³²

Sentezci sistem yani, hareket ve hareketsizliğin birleştirilmesi

Yukarıda işaret edildiği gibi Fisagorcularda idealist, Leukippos ve Demokritos'ta materialist, Anaxagoras'ta düalist olmak üzere üç ayrı yön alan bu sistemce hem değişikliğin hem sürekliliğin ikisi de vardır. Ancak, süreklilik varlıklara, sürekli değişiklik te varlıkların ilişkilerine aittir.

Fisagor (Pythagoras)

(İ. Ö. 580 – 500).

Fisagorcular, eşyanın aslı olarak, fizikçi filozoflardaki gibi, (arche) kavramını ele almışlar ve bunu Sayı'da bulmuşlardır. Fakat, soyut olan ve eşyayı sayılabilen bir hale getiren bir prensip olan bu sayı yanında ve bu sayı üzerine etkide bulunabilen bir de şekilsiz bir prensip daha kabullenmişlr, dolayısıyla de monist olan Millet filozoflarına karşılık, düalist olmuşlardır. Yani, onlara göre bir tarafta sınırsız bir prensip, diğer tarafta da sınır çizen bir prensip vardır ve bu karşıtlık, hem sayıları hem de bütün âlemi kaplar ve âlem bir takım karşıtlardan meydana gelir.

Fisagor mektebine, bu sentezci sistemin tipik filozofunu, Empedokles'i ekleyebiliriz.

Empedokles

(İ. Ö. 492 – 432).

Bu sentezci sistemin tipik filozofu, Fisagor'u peşleyen ve kendisine bir takım sihrî kuvvetlerle mu'cizeler izafe edilen, bir din adamı olmakla beraber bir tabiat bilgini de olan Empedokles'tir.

Empedokles'e göre âlemin temelinde değişmeyen ezelf-ebedî bir madde olmakla beraber hareket te vardır. O şöyle demektedir:

“Cesur ol, ilmin en yüksek zirvesine kadar atıl git. Her şeyin açık tarafını bütün kudretinle iyice incele. Fakat, eğer bakışlarının altında bir obje mevcutsa ona ancak gözlerinin sana ifşa ettiğini atfet.

Kulağa, gözün açıklamalarından daha fazla kıymet verme; böylece bütün diğer bilgi araçları için duyularına olan güveni biraz durdur ve her şeyi açık ve seçik olduğu nispette düşün”³³.

“Önce her şeyin dört aslını öğren: Parlayan Zeus, canlandıran Hera, göz yaşları fânîler için gerçek kaynak olan Aidoneus ve Nestis”³⁴.

“Fânî şeylerin hiç birisi için doğuş yoktur; meş’um ölümle son yoktur. Sadece, karışımı meydana getiren şeylerin karışımı ve ayrışımı vardır. Doğuş (meydana geliş), sadece, insanlar tarafından bu olaya verilen bir addan ibarettir”³⁵.

“Önceden mevcut olmayan bir şey ne olabilir, ne yok olabilir, ne de mutlak surette yokluğa yüz tutabilir. Zira, mevcut olmayan fânî bir şeyden bir şeyin doğabilmesi kabil değildir. Mevcut olan şey, nereye konursa konsun yokluğa hüküm giymez”³⁶.

“Kâh (Bir), (Çok) tan fâriğ olarak büyüdü, kâh, tersine olarak (Çok), (Bir)in bölünmesinden meydana geldi. O halde yok olan şeylerin doğuşu çifttir. Zira, her şey için birleşme, vücuda getirir ve yok eder; öte yandan da ayrılma, artar ve dağılır. Bu sürekli değişme sonsuzdur.

Bütün elemanlar eşittirler ve aynı nispette eskidirler. Bununla beraber her birinin kendine has rolü, özel yapılışı vardır; lâkin onlar, zaman çenberi tamamlanınca üst olmağı elde ederler. Elemanların dışında ne her hangi bir şey var olur, ne de yok olur.

Elemanlar oldukları şekilde kalırlar fakat, birbirlerine karışarak kâh şu, kâh bu olurlar; ama daima oldukları şekilde kalırlar”³⁷.

“Ben bir zaman erkek ve kız çocuğu, ağaç ve kuş, denizde dil-siz balık oldum”³⁸.

“ Biz o başka konağa (dünyaya) vasıl olduk. Orada doğum ve ölüm, uyku ve uyanıklık, harekert ve hareketsizlik, taçlı ululuk ve alçaklık, ilâhî sükût ve farfalarlık vardı”³⁹.

“Tanrı, şekillerini değiştirerek, canlılardan ölümler yaptı”⁴⁰.

“İki göz, ancak bir ve aynı görüşü verirler”⁴¹.

“Allah’ı gözle görüp veya elle tutup kavramamız mümkün değildir; insanın kalbinde kanaatin tam olması için en iyi yol da budur.

Zira Allah, bir insan başı taşıyan vücuda sahip değildir, iki dal gibi iki kolun çıktığı sırtı da yoktur, ne ayakları ne çevik dizleri ne de kıllarla örtülü erkeklik organı vardır. O, sadece seri' düşüncesi dünyayı dolaşan anlatılmaz bir kudreti olan muhteşem bir zekâ (esprit) dir"⁴².

"Her şeyi idare eden kanun, geniş esir'in ve sonsuz ışığın yayıldığı her yerde hüküm sürer"⁴³.

Hemen işaret edelim ki başlangıçtan buraya kadar, bütün tabiat açıklamaları, esasta, materyalist açıklamalardır ve ilk madde veya Tanrı hep maddîdir.

Anaxagoras

(İ. Ö. 500 - 428).

Ona göre ne kadar eşya varsa, daha başlangıçtan beri, okadar da küçük atomlar vardır. Kâinatın her tarafında yaygın halde bulunan bu atomlar birbirlerinden sadece şekil, renk ve tat bakımından ayrılırlar yani, ayrılıkları nicelik bakımından değil, nitelik bakımındandır. Bu atomlardan birbirine benzeyenler birbirleriyle birleşirler, benzemeyenler de birbirlerinden ayrılırlar. Her şey her şeyden bileşiktir; her şey her şeyin içindedir ve ortaktır.

Atomları harekete getiren prensip (Nous)tur. Nous, kendi kendisiyle var, hareketsiz, saf, fakat, bir baıkma, bölünebilen bir prensiptir. Yalnız, bu Nous ta maddededir, cisimdedir, fakat, cisimlerin en incisi ve lâtifidir. Düşünen ve bir plâna göre hareketle âlemi idare eden bu Nous, bir ruhtur, ilâhî bir varlıktır, bir Tanrıdır. Ancak, kâinatı düzensizlikten düzene geçiren bu Tanrı, yaratıcı değil, sadece mi'mardır. Çünkü, âlemi meydana getiren ana elementler da Nous kadar, bu yapıcı kuvvet kadar eskidirler.

Bütün atomları harekete getiren, âlemdeki oluşun meydana gelmesi için ilk darbe etkiyi yapan Nous, bu ilk darbeden sonra âlemdeki oluşu kendi haline bırakmıştır. Nous'un maddeye verdiği hareket te birbirlerine benzeyenlerin birbirlerine yaklaşmalarını, benzemeyenlerin de birbirlerinden uzaklaşmalarını sağlayan harekettir. Böylelikle, başlayan hareket te kendiliğinden yürüyüp gitmiştir. Böyle bir hareketi yaratabilmek için de bir plân sahibi olmak gerekir.

Bu şekildeki tabiat açıklamalarıyla Anaxagoras, ilk defa teleolojik (gaiyetçi) bir görüş ortaya atan filozoftur. Tabiat hakkındaki

bu teleolojik açıklamaya göre âlem, daha başlangıçtanberi, belirli bir gayeye doğru gelişmektedir; âlemde belirli gayeler yönünde bir takım sebepler vardır. Nous, bütünlüğü ile âlemin belirli bir gayeye göre ilerlemesini sağlamak için ilk darbe etkiyi yapmış, ondan sonra âlem ve eşya da kendiliklerinden bu gayeye doğru gelişmeğe başlamışlardır. Ancak, Anaxagoras, bu bir gayeye doğru etki yapan tabii sebeplerin neler olduğunu açıklamamış, bu yüzden de Eflâtun ve Aristo'nun hücumlarına uğramıştır.

Sokrat, âlemin anlaşılır (intelligible, ma'kul) bir kuvvet tarafından idare edildiğini Anaxagoras'ın bir kitabından öğrenmiş.

Eflâtun'a göre Anaxagoras, teleolojik görüşüyle, kendisine kadar gelenler içinde biricik gerçek düşünürdür. Bununla beraber o, bu ma'kul varlığın mutlak etkisini göstermemiş ve bir takım kasırga olaylardan da söz etmiştir.

Âlemin gerçek teleolojik açıklamasını yapmağa çalışanlar Eflâtun'la Aristo olmuştur.

Anaxagoras'ın teleolojik görüşünün tam karşısı da Demokritos'un mekanik görüşüdür.

Leukippos

(İ.Ö. 500 Yıllarında).

Bu filozofa göre mutlak bir birlik yoktur. Maddî elemanlar sonsuzdur ve madde sonsuzca bölünebilse de en sonda yine bölünemeyen bir şey kalır. Dolayısıyla, kâinatın aslı atomlardır. Atomlar, ezeldirler, ebedîdirler, pek çokturlar ve sonsuz şekildedirler. Bunlar boşlukta hareket ederler ve bu hareket sonucunda da birbirleriyle birleşerek cisimleri meydana getirirler. Bütün bu olaylar da mekanik kuvvetlere dayanır.

Demokritos

(İ. Ö. 460-400).

Atom nazariyesinin asıl önderi Demokritos'tur. Leukippos, ve özellikle Demokritos, teleolojik görüşe karşıt mekanik bir görüş ileri sürmüş ve bunu mantıkî temele dayandırmak istemiştir. Âlemde kesin bir zorunluluk bulunduğunu ve olaylara sebep-eser ilişkisinin hâkim olduğunu açıkça ilk defa ortaya koyan odur.

Mekanik görüşe göre, âlem ve olayları sadece kör ve mekanik kuvvetlere dayanır ve âlemde sadece bu kuvvetler hüküm sürer. Bu kör ve mekanik kuvvetler de eşyanın birbirine çarpmasından meydana gelen tazyik kuvvetlerinden ibarettir. İşte bunlar, âlemdeki bütün olayların sebebi olarak kabul edilmektedir. Böyle bir şey kabul etmek te Anaxagoras'ın belirli bir gayeye, belirli bir plâna göre hareket ve etki görüşü yerine, sadece mekanik bir zorunluluk görüşü kabul etmek demektir.

Mekanik görüşe göre âlemde her şey atomlardan meydana gelir ve bunlar mekanik bir kanuna bağlıdır. Ağır atomlar aşağı düşerler, hafif atomlarsa yukarı çıkarlar. Aynı cinsten olan şeyler daima bir yere toplanırlar. Ne madde alanında ne de organik alanda mekanik kanundan başka bir kanun, âlemi düzenleyen başka bir kuvvet vardır. Atomların birleşmeleriyle, hayata sebep olan ruh, ayrılmalarıyla de ölüm meydana gelir.

Kısaca, Anaxagoras'a göre âlemi, bir plâna göre iş gören ve etkide bulunan bir Tanrı yaratmıştır. Demokritos'a göre ise âlemde her şeyi meydana getiren ancak tazyik ve darbe kuvvetleridir.

İlerleme (progrès, terakkî) fikri ilk defa Demokritos'ta tarihin merkezi olma özelliğini kazanmıştır.

Anaxagoras ile Demokritos ilk çağın en büyük bilim adamı ve filozofu olan Aristo'yu hazırlamışlardır.

Bu sentezci devrenin hemen sonunda da duyularımızın dış âlem hakkında bize doğru bilgi verdiğiinden kuşkulanılarak, zorunlu bir eleştirme başlamış ve kader, akıl, düzen, kanun ve insanlara etki yaptığı kabul edilen üstün kuvvetlerin inkârı ve bunların insanların icadı olduğu fikrinin ortaya atılmasıyla Sofist (Sophiste) denilen ilk şüpheciler meydana çıkmış ve Yunan felsefesinin ikinci devri açılmıştır.

Sofistlere göre herkes için geçerli olacak gerçek diye bir şey yoktur. İnsanlara kader değil, kendilerindeki karakterler hâkimdir. Ancak, bu karakterlere de akıl hükmeder. İnsan üstü hiç bir kuvvet yoktur; sadece akıl vardır, kısaca, insan her şeydir. Bu görüştedir ki Kritias diyalogunda Tanrıların, insanların uydurması olduğu söylenir ve din yerilir. Son sofistlerden ve Sokrat'ı müjdeleyenlerden Prodikos, dinin meydana gelişinin tamamen akla ve faydaya dayandığını ileri sürer. Ona göre insanlar, sadece, kendilerine faydalı olan şeyleri ilâhlaştırmışlardır.

Yukarıda da işaret ettiğimiz sofist Gorgias şöyle diyor:

Hiç bir şey var olamaz.

Olsa bile bunu biz bilemeyiz.

Bilesek bile başkasına bildiremeyiz.

Sofistlerin en namlısı, “insan hakikatın ölçüsüdür”, yani, kendi başına bir gerçek yoktur diyen Protagoras’a (480-410) göre ise duyuların bize verdiği âlem daimî bir değişiklik içindedir ve duyularımız bize ancak gelip geçici şeyleri gösterebilirler. Zorunluyu, tümeli ve değişmez olanı bulabilmek ve bilebilmek için duyulardan üstün bir araca ihtiyaç vardır, bu da düşüncedir, aklıdır. Fakat, düşünce de (Demokritos’ta görüldüğü gibi) duyumun bir uzamasından ibarettir ve duyumun karakteristiği de değişiciliktir. Şu halde, mutlak bir bilgiye varmak için duyularımızla yetinmeyiz. Zira, bilebildiğimiz şey, sadece duyularımızdır ve bizim için var olan ancak duyduğumuzdur. Duyumlar, herkese göre değiştiğinden gerçek te herkese göre ayrı ayrı olacak ve bütün insanlara göre ortak tümel gerçekler, doğruluk ve yanlışlık prensibi kabul edilemeyecek, duyuların verdiği algılama dışında kalan ilk sebebler bilinemeyecek, dolayısıyla de bir metafizik imkânsız olacaktır. İşte bu sebebledir ki Sokrates te⁴⁶ Protagoras’ın ve sofistlerin bu şüpheciliğinden hareket etmiş ve “kendini bil” demek zorunda kalmıştır. Yine bu sebebledir ki Aristippos ta Demokritos ve Protagoras gibi bütün bilgilerimizin sübjektif olduğunu ve kendi kendiliğinde (bizatihî) eşyayı bilmenin imkânsızlığını iddia etmiştir.

Sofistlerle başlayan bu şüphecilik, daha sonra, ve özellikle, Eflâtun ve Aristo sistemlerinin sarsılması sonucu, Pyrrhon, Timon, Arkesilaos, Karneades, Aenesidemos, Sextus Empricus gibi belli başlı septiklerle yavaş yavaş gelişip devam edecek ve bütün bilgimizin rölâtif (izafi) olduğu, sebab’ın de gerçekten var olmayıp sırf sübjektif bir kavramdan ibaret bulunduğu fikri son noktasına götürülecektir.

(B)

Sokrat

(Socrates, İ. Ö. 470-399)

En büyük fazilet bilgidir. En yüksek bilgi felsefedir. O da kendini bilmektir. Bu da sonsuz mutluluktur. Sokrat

Dış âlemden iç âleme, objelerden kavramlara geçmekle yeni bir düşünce çığırını açan ve “bilgi fazilettir”, “kimse bilerek kötülük yapmaz” sözlerini felsefeye miras bırakan Sokrat’a¹ göre kâinat-taki tertip ve düzen bir gayeyi gösterir; gaye de her şeyi bir plâna göre idare eden bir ulûhiyete işaretler. Kâinatı yüksek bir kudret yönetmektedir². O, ma’nevî bir sebebin, güzel bir iradenin eseridir ve olaylar, zorunlu olduklarından değil, hayır olduklarından dolayı meydana gelmişlerdir (Eflâtun, Phaidon; 94, 99). Kâinata görülen bu ma’nevî sebep ve güzel irade, aynı zamanda, hem bütün kâinatı kaplayan tümel hem de tek tek insanlarla ilgili özel, ezeli inayetin de işaretidir.

Sokrat, kendi içinde, Daimonion dediği ve kendisini daima doğruya ve iyiye sürükleyen bir sesin varlığını, bu sesin de Tanrı’nın sesi olduğunu³, dolayısıyla, Tanrı’ların bize sadece dış araçlarla değil, doğrudan doğruya kendi içimizden ve bilinç dışı (inconscent, gayr-i şuur) mızın sesiyle seslenebileceklerini ileri sürmüştür. Bizim ruhumuz da ilâhî ruhtan bir parçadır ve en önemli şey, insanın kendi kendisini bilmesidir; en gerçek bilgi budur.⁴ Fakat, insanın algısı bir dereceye kadardır, ondan sonrası için bir ulûhiyete dayanıp bağlanmak sorunludur. Aşağıya aldığımız konuşma, bu konuda Sokrat’ın görüşünü ve kör bir Tesadüf’ü reddini açıkça göstermektedir:

“Sokrat ile küçük Aristodem arasında geçen şu konuşmayı dinleyiniz. Aristodem’in Allaha inanmadığını, kurban kesmediğini ve

dinsel seramonilere katılanlarla alay edip eğlendiğini bilen Sokrat söze başlayarak dedi ki: Aristodem! senin dehalarına vurgun olduğun kimseler var mı?.

—Şüphesiz şiirde **Homeros'un**, trajedide **Sophokles'in**, heykeltraşlıkta **Poliekt'in** resimde **Zoksis'in** peristişkârıyım.

— Hangi san'atkârı daha ziyade takdire şayan bulursun? Akıl ve hareketten yoksun şekiller yapanı mı yoksa canlı vücutlar yaratıp onlara düşünmek ve çalışmak kudretini vereni mi?

— Ben canlı yaratıkları vücuda getiren san'atkârı daha ziyade takdire şayan bulurum, şu şartla ki bu yaratıklar tesadüfün değil, bir zekânın eseri olsun.

— İki türlü eser farzedelim: birinin vücudunun sebebi bilinmiyor, diğerinin faydası açık ve seçik. Bunlardan hangisini tesadüfe ve hangisini pek doğurucu bir zekâyâ yüklersin?

— Genellikle, faydası görülen eseri zekâyâ yüklemek gerekir.

— İnsanları başlangıçtan yaratan kudretin beş duyuyu kendilerine faydalı olsun diye verdiğini sanmıyormusun? Son derece üstatçasına birer eser olan bu duyuların bir zekâ mahsulü olduğunda zerre kadar tereddüt ediyormusun?

— Bu noktadan düşünülürse bu eserlerin akıllı ve yaratıklarına karşı muhabbetli bir illet tarafından yapıldığını teslim etmek gerekir.

— Sen zekî olduğuna inanıyormusun? İnanıyorsan senden başka zekâ sahibi bir varlık olduğunu nasıl kabul etmeyebilirsin? Bu kadar güzel ve çeşitli şeyleri, kâinatın düzenini, bütün bu gördüklerini kör bir tesadüfün eseri mi sanıyorsun?

— Öyle sanıyorum, zira, insanlara ait eserlerin yapıcılarını gözle gördüğüm halde, o en ulu eserleri vücuda getiren kudreti görmüyorum.

— Sen bütün yaptıklarına ve hareketlerine hâkim olan zihnini de görmüyorsun. Acaba her şeyi sırf tesadüfî bir surette ve zihnin elkoyması ve etkisi olmayarak yaptığını iddia edebilirmisin?

— Sokrat ben ulûhiyeti inkâr etmiyorum, fakat, onu dua ve ibadete muhtac olmayacak derecede büyük sayıyorum.

— İyi ama, Rabb'a ait kudretin sonsuz ni'metlerinde ne kadar büyüklük varsa, ulûhiyeti o kadar büyültmek ve kusileştirmek gereklidir, sanıyorum.

— Emin ol ki insanların hallerine azıcık önem verdiklerini bilseydim ilâhları asla elden bırakmazdım.

— Ne? Sen ilâhları insanlara karşı kayıtsız mı sanıyorsun? (Sokrat burada ilâhî ni'metleri uzun uzadıya sayar) İlâhlara ibadette kusur etme! Onlar aklımıza bağlı kılmadıkları şeyleri ancak bu münasebetle bize açıklarlar. O vakit anlarsın ki üstün (Müteâl) zekâ her şeyi bir bakışta görür, her şeyi iştir, her yerde hâzır ve nâzırdır, varlıkların hepsini düşünür".⁵

Eflâton Öncesi

BİBLİYOGRAFYA

(Bu Konu için bakılan eserlerden bazıları)

- Abdurrahman Badawî**' *Rabî' al-Fikr al-Yunanî*, Kahire, 1943.
- Abbé Barbe**' (Türkçe çev.) Bohor İsrail, *Tarih-i Felsefe*, İstanbul, 1331 (H.).
- A. B. G. Fuller**' *History of Philosophy*, New York, 1945.
- A. D. Sertillages**' *L'Idée de Création*, Paris, 1949.
- A. E. Taylor**' *Socrates*, Anchor Books, 1956.
- Albert E. Avey**' *History of Philosophy*, New York, 1965.
- Alfred Fouillée**' (Türkçe çev.) Baha Tevfik ve Ahmed Nebil, *Tarih-i Felsefe*, İstanbul, 1338 (H.).
- Alfred Weber**' (Türkçe çev.) Halil Vehbi Aralp, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1947.
- Benjamin Farrington**' *Greek Science*, London, 1953.
- B. Jowett**' *The Works of Plato*, New York.
- Bertrand Russell**' *History of Western Philosophy*, London, 1945.
- C. Baily**' *The Greek Atomists and Epikuros*, Oxford, 1928.
- Carl Kerényi**' *The Gods of The Greeks*, Penguin Books, 1958.
- Carl Vorlander**' (Türkçe çev.) Mehmed İzzet, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1927.

- C. Warner'** *La Philosophie Grecque*, Paris, 1962.
- Chandradhar Sharma'** *Indian Philosophy*, New York. 1962.
- Clifford Barrett'** *Philosophy*, New York, 1936.
- D. A. Drenner** (Edit.), *A Modern Introduction to Metaphysics*, F. P., 1962.
- D. J. O'Connor** (Edit), *A Critical History of Western Philosophy* London, 1964.
- Edward McNall Burns**, *Western Civilization*, London.
- Edward Zeller'** *Outlines of the History of Greek Philosophy*, New York, 1955.
- Emile Bréhier'** *Histoire de la Philosophie*, Paris, 1943.
- Emile Bréhier**, (Türkçe çev.) *Mî'rac Katırcıoğlu, Felsefe Tarihi* (cilt. 1), Istanbul, 1969.
- Ernst Von Aster'** (Türkçe çev.) Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi Dersleri*, Istanbul, 1943.
- Etienne Gilson'** *God And Philosophy*, Yale Uni. 1941.
- F. M. Cornford'** *Before And After Socrates*, Cambridge Uni. 1960.
- F. M. Cornford'** *From Religion to Philosophy*, New York, 1957.
- F. Polhariés'** *L'Héritage de la Pensée Antiquie*, Paris, 1932.
- Frank N. Magill** (Edit.), *World Philosophy*, London, 1963.
- Frederick Copleston'** *A History of Philosophy*, New York, 1962.
- Franz Cumont'** *Astrology And Religion Among The Greeks And Romans*, New York, 1960.
- G. S. Kirk And J. E. Raveau'** *The Presocratic Philosophers*, Cambridge Uni. 1962.
- G. S. Kirk'** *The Greeks*, London, 1962.
- G. T. Garratt** (Edit.), *The Legacy of India*, Oxford Uni. 1962.
- Heinrich Zimmer'** *Philosophies of India*, New York, 1956.
- Hense-Leonard'** (Türkçe çev.) Suad Y. Baydur, *Helen-Lâtin Eski-Çağ Bilgisi*, Istanbul, 1948.

- J. B. Bury**' *A History of Greece*, New York.
- Jean Vollquin**' *Les Penseurs Grecs Avant Socrate*, Paris, 1957.
- John Burnet**' *Early Greek Philosophy*, London, 1952.
- John Edward Bentley**' *Philosophy*, New Jersey, 1963.
- J. O. Urmson** (Edit.), *The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy And Philosophers*, London, 1960.
- Kenneth W. Morgan**' *The Religions of The Hindus*, New York, 1953.
- Macit Gökberk**' *Felsefe Tarihi*, Istanbul, 1961.
- Martin P. Nilsson**' *Les Croyances Religieuses de la Grèce Antique*, Paris, 1955.
- Martin P. Nilsson**' *La Religion Populaire dans la Grèce Antique*, Paris, 1954.
- M. E. Bosch**' (Türkçe çev.) Sabahat Altan, *Helenizm Tarihinin Ana Hatları*, Istanbul, 1943.
- Mehmet İzzet**' *Sokrat, Dorulfunun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt. 5, sayı. 6, Istanbul, 1927.
- Michael Grant**, *Myths of The Greeks And Romans*, Mentor Books 1962.
- Micheline Sauvage**' *Socrate et La Conscience de l'Homme*, Paris, 1959.
- Mose Hades**' *Essential Works of Stoicism*, New York, 1961.
- Nicolas Berdiaev**' (Fransızca çev.) Julien Cain, *Les Sens de la Création*, Paris, 1955.
- Norma Lorre Goodrich**' *The Ancient Myths*, Mentor Books, 1960.
- Paul Edwards** (Edit.), *The Encyclopedia of Philosophy*, London, 1967.
- Paul Janet et Gabriel Séailles**' (Türkçe çev.) Ahmed Hamdi Elmalılı, *Metâlib ve Mezâhib*, Istanbul, 1341 (H.)
- Paul J. Alexander**' *The Ancient World*, New York, 1963.
- Philippe Devaux**' *De Thales à Bergson*, Paris, 1949.
- Pierre-Maxime Schuhl**' *Essai sur la Formation de le Pensée Grecque*, Paris, 1949.
- Platon**' (Türkçe çev.) Adnan Cemgil, *Menon*, Istanbul, 1942.
- Platon**' (Türkçe çev.) Hamdi Akverdi, *Phaidros*, Istanbul, 1943.

- Platon'** (Türkçe çev.) Macit Gökberk, *Theaitetos*, Ankara, 1945.
- Platon'** (Türkçe çev.) Niyazi Berkes, *Apologia*, İstanbul, 1958.
- Platon'** (Türkçe çev.) Nureddin Şazi Kösemihâl, *Lakhes*, İstanbul, 1942.
- Radhakrishnan'** *Indian Philosophy*, Holland, 1945.
- Radhakrishnan And Ch. A. Moore'** *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton Uni. 1937.
- Rex Warner'** *The Greek Philosophers*, New York, 1958.
- R. W. Livingstone** (Edit.), *The Legacy of Greece*, Oxford Uni. 1957.
- Ritche Calder'** *Science in Our Lives*, New York, 1935.
- S. E. Frost'** *Basic Teachings of The Great Philosophers*, New York, 1956.
- S. Pines'** (Arapça çev.) Abu Reyde, *Mazhab al-Zurra İnd al-Muslimin va Alakatuhi bi-Mazhab al-Yunan va'l-Hunud*, Kahire, 1946.
- T. V. Smith'** *From Thales to Plato*, Chicago Uni. 1956.
- Vergilius Ferm** (Edit.), *History of Philosophical Systems*, İowa, 1953.
- Walter R. Agard'** *The Greek Mind*, New York, 1957.
- Walter Kranz'** (Türkçe, çev.) Suad Y. Baydur, *Antik Felsefe*, İstanbul.
- W. G. De Burgh** (Edit.), *The Legacy of the Ancient World*, London, 1961.
- Whitney J. Oates** (Edit.), *The Stoic And Epicurean Philosophers*, New York, 1940.
- Will Durant'** *The Life of Greece*, New York, 1939.
- Will Durant'** *The Story of Civilization Our Oriental Heritage*, New York, 1954.
- W. Windelband'** (Çev.) Herbert Ernest Cushman, *History of Ancient Philosophy*, Dover, 1956.

Eflâ t un

(Platon İ. Ö. 427 - 347)

Metafizik

*Felsefe ile uğraşacaklar onun piçleri değil,
öz evlâtları olmalı* Eflâtun

Heraklitçi Kratylos, Fisagor'cu Kebes ve Simmias, Elea'cı Oklides gibi bazı filozoflardan doğrudan doğruya ders alan, dolaşısıyla, Heraklit'in "Oluş" undan, son Fisagor'cuların matematik ve astronomik görüşlerinden, Parmenides'in "Varlık"ından ve bunlarla ilgili olarak, Mısır'ın değişmezlik, Güney İtalya'nın sürekli değişme ve gelişme fikirlerinden haberdar olan, Orphic ceryanını, Anaxagoras'ın teleolojisini de tanıyan ve en sonda kendisine kadar gelen Elea'luların varlığı kabul ve oluşu red, İonia'luların da oluşu kabul ve varlığı reddeden görüşlerini birleştirmeye çalışan Eflâtun', özellikle, asıl hocası Sokrat'ın varlığı, maddeyi bırakarak bilgiye temel yaptığı "kavram"ından "ide" tasarımına yükselmiş ve onun çözemediği "iyi"² problemi üzerinde durmuş ve İde'lerin zirvesine koyduğu en tümel (ünivesel, küllî) varlık³ ile bir ve aynı saydığı bu iyiyi felsefesinin dayanağı olan bilgi konusu olarak bütün derslerinde ve eserlerinde incelemiş ve çözmeğe çalışmıştır.

Eflâtun'a göre bilgiye konu olacak şeyin belirli olması, reel olması ve asla değişmemesi gerekir. Bunun için de tek tek objelere ait özellikleri veya duyu organlarına ait olan Heraklit'in oluş dünyasını değil, tek tek objelerin, içinde toplandıkları cinslere ait ortak genellikleri veya düşünceye ait olan Parmenides'in değişmez dünyası gibi, duruş dünyası gibi bir dünyayı ele almalıdır. Bir cinsin, içinde toplanan bütün tekler için ortak olan genellikleri deyimleyen genel fikir veya duyular dünyası ile düşünce dünyası arasında orta durumda olan ve eşyanın formlarıyla uğraşan matematikte özellikle görüleceği

üzre bir çok ayrı şeylere verilen tek ad ta bize Eflâtun'un İde'sini⁴ verir ki biz o araçla eşyanın realitesini bilebiliriz. "Doğrusu hakikat nedir asla görmemiş olan bir ruhun insan şekline bürünmesi imkânsızdır. Çünkü insan olabilmek için, duyuların çokluğunu bir düşünce ile bire indiren ve adına **İdea** denilen şeyi anlamak lâzımdır. Bu ruhumuzun vaktiyle bir Tanrı'nın ardı sıra gittiği, şimdiki varlığımızda gerçeklik sıfatını verdiğimiz şeylere yukarıdan baktığı, gerçekten gerçek olana doğru başını uzattığı zaman görmüş olduklarını anımsamasından ibarettir. Sadece filozof düşüncesinin kanatlı olduğu işte bunun için doğrudur. Çünkü, onun düşüncesi, Tanrı'yı Tanrı kılan şeyleri anımsama ile gücünün yettiği kadar takib etmekten geri durmaz. Anımsamadan faydalanmasını iyi bilen, en üstün gizemlere daima en tam şekilde eren insan: ancak böylesi, bir gün, gerçekten yetkileşir. Fakat insanları uğraştıran şeylerden elini eteğini çektiği ve Tanrısal olana bağlandığı için halk ona aklından zoru olduğunu söyler; halbuki o bir Tanrı peşinde kendinden geçmiştir, halk bunun farkında değildir"⁵. Dolayısıyla ide'lere ait teori de bir ilim teorisi⁶ veya bir diyalektik (Kelâm) olmuş olur. "Sokrat-konuşabilmek, düşünebilmek için bölmeler ve toplamalar yapmak: işte ben buna vurgunum Phaidros! Bir çokluğun tabii birliği olan bir birliği görebilen bir adama rastlarsam, bir Tanrının izinde yürür gibi, onun izinde yürürüm. Bu yetiyi gösterenlere, bilmem haklı bilmem haksız, şimdiye kadar hep diyalektikçi derim"⁷.

İde'ler sadece bütün varlıkların modelleri değil, aynı zamanda, onların yaratıcılarıdır da⁸. Dolayısıyla, semaya ait olan ve değişmeyen ide'ler âlemine karşılık bir de dünyaya ait olan ve değişen objeler, eşya âlemi vardır. İde, eşyada hazırdir ve eşya, kendilerine göre meydana geldikleri modellerin, yani idelerin gölgeleri ve kopyalarıdır⁹. Eşya âlemi idelere bağıllık halindedir, ideler âlemine katılarak ondan paylanırlar ve paylandıkları derecede vardırılar. Bu iki âlem arasındaki oran da "taklit ve benzeme" ve özellikle, "benzetme"¹⁰.

Bu iki âlemden biri olmazsa diğeri de olmaz. Bunlar birbirine muhtaç ve birbirini tamamlayıcı âlemlerdir. Çünkü objelerin ide'ler âlemine katılarak o âlemden paylanması demek objelerin saf fikir olarak düşünölmeleri, dolayısıyla de ide'lere muhtaç olmaları demektir. Fakat, diğeri taraftan, ideler de meydana çıkabilmeleri için objelere muhtaçtırlar. Ancak, objelerin ide'lere ihtiyacı tam ve mutlaktır. İde'lerin objelere ihtiyacı ise tam ve mutlak değildir. Bununla beraber onların bir anlam kazanmaları ve geçerliğe malik olabilmeme-

leri için objelerle ilgi kurmaları gerekir. Gerçek varlık kendini oluş içinde meydana çıkarır¹¹. Çünkü, birlik, çokluğu; çokluk, birliği gerektirir¹². Bu sebeptir ki soyut olsun somut olsun, mümkün olan her şeyin birer idesi vardır. Sadece objelerin değil fakat, kalitelerin, ilişkilerin, aktivitelerin de; daha başka bir deyişle, sadece tabiata ait şeylerin değil, fakat, san'at eserlerinin de; ve sadece kıymet taşıyan şeylerin değil, fakat, kötü ve kıymetsiz şeylerin de ide'leri vardır¹³. Bu ide'lerin birbirlerine nazaran mertebelenmiş ezeli, sürekli ve değişmez semavî bir dünyaları da vardır¹⁴. Bu ideler dünyasının en yüksek mertebesinde de iyi (hayır) ide'si bulunur. Bu ide duyular dünyası düzenindeki güneşi ve ışığı, duyular üstü dünya düzenindeki gerçeği ve akli meydana getiren biricik sebep, biricik mutlak ide'dir¹⁵. Bu ide'nin dünyada kopyası yoktur. O, objeler âleminin o kadar üstünde ve ötesindedir ki "vücut"u; "vücut"u ve hatta hakikat bilgisini de aşar¹⁶. O, varlığın başlangıcı¹⁷, bütün doğru, iyi ve güzel olan şeylerin sebep ve kaynağı¹⁸; en son gaye¹⁹; düşüncenin en son hedefi ve en sonda da Allah'la aynı gibidir²⁰. Çünkü, ondan başka diğer bütün ide'lere, yine de birer açıdan bağımlılık yüklenebilirse de buna yüklenemez. O, diğerlerinden de bağımsız olan, mutlak olan hür varlıktır²¹ ki insanda en son bir gayenin varlığı arzusu olarak tecellî eder.

Ezeli ve değişmez olan bu ide'ler dünyası da ancak düşünce ile kavranabilir, dolayısıyla de bilgi, ruhun bedene girmeden önceki hayatında algılamış olduğu ide'lerin duyular dünyasındaki objelerin, yani ide'lerin gölgelerinin algılanması sebebiyle belirsiz surette hatırlanmasından ibarettir²². Genel fikirlere, ide'lere biz, tümel ruhtan bir parça olmamız bakımından doğuştan malikiz²³; yoksa onlar bize objeler âleminde gelmezler. "Önce de söylediğim gibi her insan ruhu tabiatı bakımından, gerçek varlıkları temaşa etmiştir; böyle olmasaydı bir insan vücuduna yerleşemezdi. Fakat yer yüzündeki şeyleri görünce daha önce görmüş olduğu gerçekleri, yeniden hatırlamak her ruh için kolay bir iş değildir"²⁴.

Şu halde gerçek bilgi idelere ulaşmak, ideler arasındaki oranları bulmak, daha geniş olarak, ideler âlemini temaşa etmek ve bu âlemde hâkim olan kanunları bilmektir.

Başka bir deyişle, ideler, üç ayrı yönden ele alınabilirler:

1- Ontolojik yön: ideler kendi kendilerine vardırlar, reeldirler; diğer şeyler, ancak, ide'ler var olduğu için vardırlar ve ancak ide'lere yaklaştıkları derecede gerçektiler. Bu bakımdan ide, değişmeyip

daima aynı kalan teklik, asıl varlık; eşya ise daima değişip yok olan çokluk, ide'nin eksik bir kopyasıdır²⁵.

2- Teolojik yön: ide'ler eşyanın aslı ve değişmez modelleri olduğundan her bir oluştaki maksat ve gaye ancak bu aslı ve değişmez modellerin tahakkukundan ibarettir. En son gaye ve en yüksek hayır olan ide'ler aynı zamanda dünyaya ait şeyleri meydana getiren dinamik kuvvetler ve sebeplerdir de²⁶.

3- Lojik yön: ide'ler, insana, benzeri benzemeyenden ayırma, kişisel (ferdî) varlığa düzen verme, çokluk içinde Bir'i kavrama gücünü verirler²⁷.

Görülüyor ki ide, varlıktır. Fakat, Yunanca'da varlık anlamına gelen (Ösia)²⁸ kelimesi, eşyanın varlığı anlamına da gelmektedir. İde kavramı, cins kavramından da daha fazla bir şeydir. O, gerçek varlık, kendiliğinden olan varlıktır; varlık sadece ona aittir²⁹. O, bir çok şeylerin değişmez bir tek varlığıdır³⁰; bir gayeye hizmet yolunda eşyanın meydana gelmesi ve kalması, ancak, değişmez ve kesin olan ideye nazaran ortaya konmuş ölçülerle ölçülebilir olmasına bağlıdır. O, eşyanın aslı ve modelidir³¹. İde, her zaman, kendi kendinin aynı olarak sürüp gitmektedir³²; o, bir çok şeylere verilen ortak bir adtır³³; o, değişen bir çok nesnelere içine alan bir kalptır³⁴; ruh, bizi, akıl yoluyla onunla birleştirir³⁵; o, görünmeyen ve sadece zekâmızla, doğru düşünce ile kavranan bir şekil, bir tasarım, aklın kendine has kanunlarından çıkan ve düşüncemizin esası olan kavramdır, fikirdir, logostur³⁶. Daha da ileri, onun buluş ve kavrayışı, bir zihin çalışması olmaktan ziyade bir gayb sezişi; bir san'at-kâr görüşüdür³⁷; o, mutlak olarak, zaman ve mekânın üstünde duyuların erişemeyeceği gerçek varlık olduğundan ezeli ve ebedîdir ve biricik yeri de ancak, semanın üstündedir³⁸; o, cisim ve cismanî olmayıp (ayn) ve (mahiyet)ten ibarettir³⁹. İdeler âlemi, halk için bir rüya, bir boş söz, çocukça bir fikir ve bu âleme dalandaki bir delidir⁴⁰. İde, nefsin içindedir de; o, kendi kendini nefste doğurur. Kısaca, o, asl, model, düşüncemizin esası olan kavram ve fikirdir.

Şimdi, sözlerimizi özetleyecek olursak şöyle diyeceğiz:

Kendi başlarına var olan ve eşyanın idealleri olan ide'ler âlemi bir düzen âlemidir, bir kozmostur. Düzenli olmak, aynı zamanda, iyi olmak, dolayısıyla de güzel olmak demek olduğundan ide'ler âlemi "Var"ın, "iyi"nin ve "Güzel" in de âlemidir;⁴¹ canlı ve yaratıcı olan âlemdir. Bu ideler dünyasını kapsayan ve zirvede bulunan "İyi"

idesi de Eflâtun felsefesinin geçirdiği bütün şekillerde, arada derece farkı olmakla beraber, hep Allah paralelinde ele alınmıştır. Fakat, Eflâtun'un Demiurg dediği bu Tanrı, âlemi yoktan yaratan bir Tanrı değil, ancak, bir mi'mar Tanrıdır.⁴²

Eflâtun'un, sonraki diyaloglarında, ide'ler teorisine, bilginin temeli saydığı iyi ide'sine ve belirsiz hatırlamaya değinmeyip deney konusu olan objeler dünyası ile ilgilendiği ve gerçeğe ulaşmada⁴³ ideler teorisini daha çok lojik ve epistemolojik surette karakterize eden "Diarexis"⁴⁴ denen diyalektik bir metod kullandığı görülmektedir. Bu durumda varlık, artık, bir kavram olmaktan çıkmış, objeler dünyasının ancak düşünce ile ilmî olarak kavranılabileceği ileri sürülmüş, duyu organlarına ait objeler dünyası ile bu dünyanın üstündeki ide'ler dünyası arasında realiteye ait bilginin sağlanmasında yeni ilişki kurulmuştur.

Daha sonraları da metafizik düalizmi üzerinde Fisagor'cu etkinin artışıyla, Eflâtun'un, kendi ide'ler teorisine eşyanın mahiyetini sayılarda gören Fisagor'cu görüşü uyuşturmağa⁴⁵ ve ide'leri birer sayı olarak ele almağa ve duyulara ait objeler dünyasının sayılar veya ide'ler tarafından nasıl geliştiğini açıklamağa başladığı görülmektedir⁴⁶. Fakat, Methexis⁴⁷ ilişkisinde Eflâtun, varlığı, sayıların bir kopyası saymış ve Fisagor'cu görüşten yine uzaklaşmıştır.

Eflâtun'un bu son görüşe yönelmesinde, onun, iyi ide'sine verdiği önem ve anlam da ayrı bir sebeptir. Her varlık ve bilginin en son kaynağı olan bu ide Devlet,te güneş⁴⁸ ile, Phaidon'da da dünyanın en son gayesi⁴⁹ ile kıyaslanmış ve ona ait bilgi de en yüksek bilgi⁵⁰ sayılmıştır.

Bu en yüksek ide, tek olduğu ve her şeyin temeli olduğu için buna ait bilgi de matematik bir karaktere büründü ve aritmetik de varlığın tabîî oluşunu inceliyecek "En büyük ve ilk" ilim olma şerefini kazandı⁵¹, (Bir), akıldan; (iki), ilimden; (üç), kanaattan; (dört), algıdan başka bir şey değildir. Bilginin bu prensiplerine de bilgi objesinin elemanları, ferdî obje, yani dünya, başka bir deyişle, nokta, çizgi, yüzey ve cisim karşılıktır. Buradan da yavaş yavaş zihnin ve cismin birleştiği bütünlüğü ile bir dünya ide'sine varılır.

Fizik

İlâhî düzene malik kâinatla onun en yüce varlığı olan insan arasındaki zorunlu bağıllık¹ sebebiyle Eflâtun, kozmosa da yönelir

ve onu da inceler². Mademki ide, irade, yaratıcı sebep, şekil verici prensiptir, öyle ise mutlak hayırdır ve Allah en yüksek “İyi”dir; iyi de iyi’yi meydana getirmek zorundadır. Bu bakımdan ide’nin kendini tekrarı, Allah’ın da yaratması asla ait bir nitelikdir³.

Eflâtun’un fizik âlem görüşü, Demokrit’in veya materyalist atomcu felsefenin görüşüne, yani her şeyin sırf mekanik bir süreç (vetire) ve kör bir zorunluluk (zaruret, nécessité) un elinde ve içinde olduğu görüşüne karşı bir reaksiyondur. Eflâtun, diyalektik sistemine uygun olarak, Fisagor’culuk yoluyla, akıl dünyasıyla madde dünyasına ait bilgileri sağlar ve bu iki dünya arasında bir bağ kurar. Madde-den manaya, cismin bilgisinden iyi’nin bilgisine yükselebilmek için arada araç olacak ilimlerin başına da sisteminde maya görevini gören matematiği⁴ koyar. Zira, matematik, duyulara ait olan şeyde duyular üstü olan şeyi kavratır ve geçici olan şeyde ezeli olan şeyi öğretir. Dolayısıyla de bütün zihin işlemleri ve bütün ilimler için her ilimden önce öğrenilmesi gereken genel bir ilimdir⁵.

Bundan sonra ve bunun yanıbaşında göğe bağlı olup kendi kendilerine hareket eden ve hareketleri sayılarla düzenlenmiş olan, düşünücü akıl tarafından ölçülebilen ve kavranabilen birer canlı gibi duran gözle görünür ilâhların ilmi, yani astronomi⁶ gelir. Bu suretle astronomi de bizi görünen şeylerden görünmeyen şeyin, görünen hareketlerden görünmeyen hareketlerin bilgisine götürür⁷. Gerçek ilim de gözle görünen âleme değil, akılla görünen âleme, kavranabilir olan âleme ait ilimdir. Bu gerçek ilme de bizi, ancak, matematik ilimler götürebilir⁸.

Eflâtun, iki âlem ayırmak, ezeli ve değişmez olanı esas, değişir ve geçici olanı da bu esas âlemin gölgesi olan bir âlem saymakla⁹, zorunlu olarak, gölgeler âlemine ait bilgiyi yani, deneye ait bilgiyi gerçek bilgi saymaz. Görünenlere dair olan bilgi, ancak, ihtimale ait hükümler kaplayabilir¹⁰. Düzenli mantıkî bir dedüksiyonun verdiği bilgi ise bundan çok başkadır. Tek olan, ezeli, ebedî ve değişmez olan ide, kendi kendinde tam ve düzenli varlığa sahip olduğundan, onun bilgisi tam bir bilgidir¹¹. Fakat, çok olan, değişir, geçici ve noksan olan şeyler, varlıkla yokluk arasında sallandığından, dolayısıyla, bilinmekle bilinmemek arasındadırlar¹².

Madde dünyası, duyulara ait dünya, varlıkla yokluk arasında sallanmaktadır¹³; çünkü bu varlık tamamıyla ide’den meydana gelmemiştir. Varlığın meydana gelebilmesi için yaratıcı ide’nin yanı-

başında, ikinci, başka bir şeyin bulunması da gerekir. Bu sebeple, o, bir parçasıyla ide'den, bir parçasıyla de başka bir şeyden meydana gelmiştir. Böyle bir varlıkta ide, her reel ve kâmil olan şeyin kaynağıdır. İde'den ayrı bir şey olan diğer ikinci prensip¹⁴ te duyulara ait olan görünüşler âlemini ideal olandan ayırdeden şeyde bulunur ve parçanın (cüz'ünün) kaynağıdır. Bu ikinci prensip şekilsiz olan, görünmez olan, daima değişen, sonsuz olan, var olmayan ve bilinmeyen, en yüksek şekilde manevî varlığa katılabilen, güçlkle alıkonabilen, mutlak kabul edici, var olanın yuvası diye tasarılanan, mahiyetçe bütün tabiatın temelinde bulunan, kendisine giren şeylerle şekillenen ve hareket eden "Materia"dır¹⁵. Mutlak kabul edici ve var olanın yuvası olan bu şey, mutlak mekân değil, yukarıda da işaret edildiği gibi, tamamiyle şekilsiz ve niteliksiz, mekânı dolduran yayılmış bir cevherdir. O, boş mekân gibi bir hiç değildir, her hangi bir varlık formu da değildir, fakat, vardır. Varlığı da kendiliğinden olup ide tarafından yaratılmış değildir. Zira, varlık yokluğu meydana getiremez ve yaratan, yaratılmağı kabul edecek bir şeyi gerektirir. Bu sebeple o, yaratışta, ide'nin, ide gibi zezlî bir şartıdır. Fakat, maddenin ezeli varlığı, ezeli yokluk demektir. Bu sebeple de o, asla değişmeyen ide'nin daima değişen karşıtı gibidir. O, mutlak ide'nin kendisini değil, fakat, varlıktaki etkisini sınırlar. Kendisi şekilsiz ve sınırsız olmakla kendisine verilmek istenen şekil ve sınırdan, yani tamlıktan kaçır ve ona karşı koyar. Bundan dolayı da o, eşyanın geçiciliğinin, maddî ve manevî kötülüklerin¹⁶ ve tabiatın en büyük kanunu olan durmadan değişmenin ilk sebebidir. Kısaca, madde, ne düşünülür ne de duyulur bir şeydir. O, ne manaya, yani şekil ve niteliğe dayanırılabilir, ne de bir cisimdir. Fakat, ide'nin şekil verici etkisiyle cisim olabilen, başka bir deyişle, sınırsız ve vasıfsız olup sınırlandırılabilen ve vasıflandırılabilen "Başka bir varlık", "Diğer bir varlık"tır¹⁷. Materia, dünya yaratılmadan önce, düzensiz bir hareket halinde idi. Tabiî zorunluluk ile maddenin gözle görünmez ufak parçaları, kendi türleri gereğince bir araya geldi ve ayrı ülkelerde su, toprak, hava, ateş gibi dört ayrı elemanı meydana getirdi¹⁸.

Eflâtun, tabiattaki eşyayı üç gruba ayırır:¹⁹ birincisi, belirli olmayan şey, yani aperion'dur²⁰ bu, riyazî olarak belirlenebilir; ikincisi, bu belirli olmayan şeyin belirlenmesi ki bu, sayı ve ölçünün kıyaslanmasıdır; üçüncüsü de her ikisinin birleştiği olan ve gayeye göre hesaplı olarak düzenlenmiş olan tabiattır. Başka bir deyişle, birincisi ide'ler âlemi, ikincisi matematik âlem, üçüncüsü de objeler âlemidir ve matematik bu iki âlem arasında köprüdür.

Eflâton, bu orijinâl dünya görüşüyle Demokrit'e karşı koymaktadır. Demokrit'te atomlar, reel varlığın topunu meydana getirirler. Eflâton'da ise bunların, eşyanın yaratılışında gerçek rolleri yoktur. Bunlar, ancak, yaratılışta, sebeplerle birlikte bulunan şeylerdir²¹ ve gerçek dünya sadece ide'ler dünyasıdır. Ve yine, Demokrit'e göre tabii kanun, sadece, harekette olan kuvvettir. Eflâton'a göre ise bu harekette olan kuvvet, yaratıcı ilâhî aklın, sadece, bir âletidir²².

Kaos'tan Kozmos'a, düzensiz varlıktan düzenli varlığa geçişte madde kendi kaotik taşma (feyezan) sında akıl tarafından şekillendirildi ve bu suretle de ide'ler dünyası ile materia arasında bir ilgi kuruldu²³, varlıkla düşünce de aynı şey oldu. Bu yaratılış, yoktan (ex nihilo) bir yaratılış değil, fakat, sadece, kaosun ilk halinin düzenli ve plânlı bir kozmosa çevrilmesi ve fakat, kopyası olduğu modele, asla göre de bir eksilmesidir²⁴. Demiurgos, matematik ölçülerle, ide'lerin bölünemez, kendi kendinin aynı olan zatı ile cisimlerde bulunan ve bölünebilen öteki tözün özünün ve bu ikisinin birleşmesinden meydana gelen üçüncü ortalama tözün biresiminden kâinat ruhunu meydana getirdi²⁵. Bu dünya ruhunun kendisi görünmez, fakat o, düşüncede ve ezeli ide'lerin harmonisinde yerleşmiştir. Kendi kendine hareket ettiğinden dolayı da her hareketin başlangıcı, dolayısıyla, organizmde de hayat prensibi olan bu dünya ruhu, ide'lerle cisimler âlemi arasında bulunur ve her iki âlemi birleştirir, dünyayı da hareket ettirir.²⁶ Onun asıl görevi, âlemi ide'ye, kör zorunluluğu da aklın emrine bağlamaktır²⁷. O, hayr ide'sinin gerçekleşmesi, düzensiz maddeyi oran (nisbet) ve harmoni kanunlarına bağlayan sayıdır da²⁸.

Ezeli ve ebedî olan yaratıcı Demiurgos, ezeli ve ebedî bir düzen âlemi, bir kozmos olan, dolayısıyla, iyi ve güzel olan ide'ler âleminin modellerinden sonra, ruh aracı ile, bu âlemin bir aynası olarak, materia'dan, sıra ile gök yüzü varlıklarını, dünyayı ve dünyada da en son, insanı meydana getirdi. Gök yüzünde ide'lerin mutlak kanunu hâkim olduğundan bütün kâinata da bir düzen ve güzellik hâkim oldu²⁹. Bütün bunlar, kendiliklerinde ölümlü olup, ancak, yaratıcının lutfuyla ölümsüzlük kazanırlar. İde'ler dünyasının kopyası olan duyular dünyasının ebediliği, ide'ler dünyası ebediliğinin aynı olmayıp, ancak, sonsuz bir zamana malik oluşu iledir³⁰. Bütün organik tabiat ve ondaki bütün sayı ve ölçü ilgileri³¹ ve bütün düzen, Demiurgos'un eseridir. Bu eserin en son meydana çıkardığı canlı varlığın bedeni, bir "kader" in³²; aklı, düzenleyici bir zekânın, son

bir gayenin³³; ruhu da ide'ler âleminin; kör zorunluluğu da madde âlemini aklın emri altına koymanın senbolüdür³⁴. O, canlı varlıklara kendi gayelerine³⁵ en uygun olan şekli verdiği gibi gerek bütünlüğü ile kâinattaki gerekse özel varlıklardaki bütün akıl ve bilginin kaynağı da odur. Bu sebeple, mutlak hakikat yalnız Allah'a mahsusdur³⁶, çünkü, kendisi mutlak hakikattir. İnsan, ancak, yukarıdan gelen bir ışıkla bu hakikat peşinden gidebilir³⁷. Fakat, bu Allah, mutlak bir Allah değildir. O, hayr ide'sine bağlıdır. Zira, yaratacağı eseri için model, ancak, bu ide'dir³⁸. En yüksek ve mutlak varlık olabilmek demek bu modelin aynı olmak demektir. Ama Allah, bu ide'den aşağı da değildir. Genel olarak O, mutlak hayr ide'si ile, en yüksek şeniyet ile aynıdır. Çünkü O, maddeye ve kötülüğe dair hiç bir şey bilmeyen saflıktır da³⁹.

Duyular dünyasının asıl mahiyeti formlar ve sayılar aracıyla meydana gelir. Eflâtun'un dört elemanın meydana gelişini açıklamasında bu açıkça görülür. Bu şekillerin meydana gelişini atomları gibi hiç te tesadüf eseri olmayıp, tersine, tamamiyle geometriktir⁴⁰. Başka bir deyişle, yüksek bir akıl ve gayenin eseridir. Dolayısıyla, düzenli dört katı aslı form, dört elemana karşılıktır: küb, toprağın; piramit, ateşin; octahedron, havanın; icosahedron, suyun karşılığıdır.⁴¹ Bunların, dedocahedron denen bir beşincileri daha vardır ki bu, sferin bitişiğinde duran formdur ve Allah tarafından kâinatı bir bütün olarak plânlamada kullanılmıştır⁴². Bu üç boyutu içeren katı şekiller, gitgide, yüzeylere; yüzeyler hatlara; hatlar noktalara veya atom-hatlara doğru eksilip noksanlaşarak, değişerek inerler. Atomların bu geometrik şekilleri alması da elemanların birbirlerine değişerek geçişini sağlar ve üçken yüzeylerden ibaret olan atomlar, fiziksel, kimyasal vasıflarla mekânda hareket ve bölünmeyi meydana getirir⁴³.

İşte, hareketsiz (sabit) yıldızlarla gezegenler (seyyareler) gibi en yüksek derecede canlı varlıkları, kendilerine has tam bir dönüşlerinde (devrelerinde) on bin dünya yılını peşlerinde sürükleyen yıldızlar âlemini kaplayan kâinat en sonda "ölümlü ve ölümsüz bütün canlıları içine aldı. Böylece tamamiyle olduktan, gözle görünen bütün canlıları kendinde toplayan bir canlı varlık, kavranabilen Tanrı örneğine göre kurulmuş duygun bir evren haline geldikten sonradır ki çok büyük, çok iyi, çok güzel ve çok kemalli olan bu dünya doğmuştur: o, kendi soyunun eşsiz biricik göğüdüdür"⁴⁴. Bu gökler ve yerler ve onlardaki her bir şey, yaratıkların en şerefli olan erkek insanın meydana gelmesi için yaratılmıştır; tabiattan gaye insandır.⁴⁵

Kısaca, yaratılıŖta, gerçek yaratıcı kuvvet, bir gayeye doğru hareket eden akıldır ve bu gaye de “İyi” (hayr) ide’sidir⁴⁶. Fakat, kanuna boyun eğici mekanizm, birleŖme ve ayrılma, seyrekleŖme ve yođunlaŖma, sıcak olma ve soğuk olma sũreleriyle “birlikte bulunan sebepler⁴⁷ olarak rol oynar. Fizik sebepleri gaî sebeplerin emrinde gøren ve bu konuda dũŖünce ve algıyı da ele alarak bunun sebep soyundan ve gerçek bir Ŗey olduğunu, dolayısıyla de kıyaslamağa ve orantıya dayandığını, bu sebeple de iyi ide’si ile pek sıkı ilgisi olduğunu sũyleyen⁴⁸ Eflâton’un bu gørenũnũn genellikle gaiyeti (teleolojik) bir gørenũ olduğunda Ŗuphe yoktur.

Anaxagoras’ın (Nous)una dayanarak fizik sebepleri gaî sebeplerin emrinde gøren ve bu yolda ilk önce Empedokles’e uyararak kabulendiği elemanları, meselâ, ateŖi, gørenme; toprağı da dokunma ile algılama aracı olarak gaî sebeplerle aıklıyan⁴⁹ Eflâton, Demokrit’in mekanik gørenũne karŖı koyduğu bu teleolojik gørenũnde tenasuha dayanmakta ve bũtũn dereceleriyle tũrlũ hayvan eŖitlerinin insanlar tarafından meydana getirildiğini kabul etmektedir.⁵⁰ İnsan, tabiatın; ide de insanın gayesidir.

Psikoloji

Sokrat’a gøren insan, duyular üstũ bir ruha malikti ve bundan dolayı dũnyanın en önemli varlığı idi. Eflâton’a gøren de kâinatın içinde bulunan ve kâinatı yøneten kâinat truhu, dolayısıyla, insanın da içindedir, insanı da yønetmektedir¹ ve tabiatın gayesi olan insan bũtũn varlıkların üstundedir. O, Fisagor’cu Orphic mistisizme dayanarak bu gørenũ metafizik açısından temellendirmek², dolayısıyla de ide’ler teorisiyle birleŖtirmek gayesiyle, kendi kozmik ve antropolojik dũalizmi ile tamamlamağa alıŖır.³

Eflâton’a gøren, gørenmeyen ezeli âleme bağlı olan ruh, gørenen ve geçici âleme bağlı olan bir bedenle, en son derecesinde, insanda birleŖmiŖtir⁴. Ruh, bedenden önce, beden de ruhtan sonra var olmuŖtur. “Tanrı, ruhu vũcuttan önce, yaŖ ve erdem bakımından da ona üstũn yaratmıŖtır. ũnkũ ruh hũkmetmek, emretmek için, vũcutta boyun eğmek için meydana getirilmiŖtir”⁵. Beden ruh için, ancak, bir araç, bir binek arabasıdır⁶. Bununla beraber beden, edimsel (fiilî, actuel) olarak ruh kuvvetlerinin serbestçe geliŖmesini engeller⁷. Ezeli olan ruhun geçici olan bedenle birleŖmesi de, tabiatıyla, geçici olacağından, ruh, bedenin ølũmũnden sonra da, baŖka bir dũnyada, yaŖa-

masına devam edecektir⁸. Yalnız, bu ikinci yaşama, beden içinde geçirdiği hayatınaki ilişkilerine göre olacaktır⁹ ve bu böylece sürüp gidecektir. Ruhun kendi kendine hareket eder oluşu, kendi kendine hareket eden bir şeyin de başlangıçsız ve sonsuz olmak zorunluluğunda bulunuşu, ruhun bu sürekliliğini ispatlar.¹⁰

Ruh üç kısımdır: akıl, cesaret (duygulanma ve irade) ve istekler¹¹. Ruhun özelliği de onun zekâ veya akla sahip oluşudur.“.. gözle görünecek şekilde yaratılmış şeylerden, hiç bir zaman zekâsı olan bir bütünden daha güzel, zekâsız bir bütün çıkamaz. Bundan başka hiç bir varlıkta ruh olmayınca zekâ bulunamayacağını anladı. Bu düşüncenin sonunda zekâyı ruha, ruhu da bedene koydu...”¹². Eflâtun’un, Phaidros diyalogunda akıl tarafıdan yöneltilip idare edilen iki at istiaresi vardır. Atlardan biri, arabayla, üstteki ideler alanına yükselmeğe çalışırken, diğeri, arabayı, dünya alanına indirmeğe çalışır¹³. Ruhun üç bölümünden biri ve en önemlisi olan akıl, kafada yerleşmiş olup biricik ölümsüz olanıdır¹⁴.

Başka bir deyişle, insan ruhu da âlem ruhunun bir sudur ve tecellisidir, ide ve maddenin fertte birleştikleri orandır. Bu sebeple de ruh, zat ve mahiyet bakımından basit, var ve hayat prensibi olduğundan ölümsüz zekâ veya akıl ile ölümlü organik iştihaları kaplar ve bu ikisi arasında da organizmaya bağlı olmakla geçici olan irade, enerji, cesaret, bağ görevini yapar. Daha iyiyi yaratan akıl, ölçüdür; istek ise ölçüsüzlüktür.¹⁵ Bilgi de bu ölümsüz olan akla ait olup ruhun, bedene girmeden önce yaşadığı hayatında görmüş olduğu ide’lerin, bu dünya hayatında geçici eşyayı algılamakla belirsiz olarak hatırlanmasından ibarettir¹⁶.

Orphic teoriye göre sadece günahlı ruhlar madde dünyasına sürülürlerdi. Fakat, Eflâtun’a göre ruhlar, gökten saf olarak inerler ve sonra, çoğunluğu ile, dünya günahlariyle kirlenirler.¹⁷ Eflâtun psikolojisindeki bu ikicilik onun felsefesinin bütün alanlarında da görülür.

Eflâtun’da da, hayat seçimi hikâyesinde, ruhun hür aksiyonu, onun daha önceki varlığı ile ilgili kılınmıştır. Onun iyi ve kötü kaderi, bu âna kadar gelen kararda bulunmaktadır. Kötülük, günah, seçmeyi yapanın kendisine ait olup¹⁸ Allah’a hiç bir kötülük ve kusur yüklenemez; O, tamamiyle ma’sumdur ve insan için en iyi şey, kendisini tamamiyle Allah’ın eline bırakmaktır.¹⁹

Ahlâk

Eflâtun'a göre iyi (hayır), yukarıda görüleceği gibi, bir birlik (vahdet) tir. Bu bakımdan, çeşitli erdem adları da bir ve aynı ahlâkî tutumun çeşitli terimlerinden ibarettir¹. Erdem (fazilet) öğrenilebilir bir şeydir. Dolayısıyla, kötü, bir hatadır, bilgi ile ortadan kaldırılabılır² ve kimse bilerek kötülük yapmaz³. İnsan davranışları da ahlâkî kıymetler bilgisine dayanan epistemolojik bir determinizme bağlıdır.

Eflâtun, daha sonraları, ikici Fisagor'cu psikolojinin etkisi altında, kötüyü, hata değil, ruhsal bir hastalık saymıştır.⁴

Cisim ve cisme ait olan, ihtiyaç ve şehvetten dolayı, bütün acıların ve kötülüklerin sebebidir. Dünyaya ait bütün iyilikler değersizdirler ve ruhun, bir çok hallerde, cisimler dünyasından başka olan öteki dünyanın tek kriteriyumu olan Allah'a benzeyen "İyi"ye doğru gelişmesini önler⁵. Halbuki, ruhun, iyiye doğru bu gelişmesi ve onunla kavuşması zorunludur⁶. Zira ruh, özü (mahiyeti) bakımından bu duyular üstü dünyaya aittir; gerçek mutluluğunu da ancak orada bulabilir. Dolayısıyla, kendisine bir mezar olan beden⁷ sınırları dışına çıkması, bunun için de durmadan savaşması gerekir⁸. İyiye ulaşan ruh, aynı zamanda, güzelin bilgisine de ulaşmış olur⁹. Ruhu güzel yapan ve ahenkli kılan şey, insanda bulunan yüksek ve ilâhî kısmın âdî ve basit içgüdülere üstün gelmesidir¹⁰. Ruh güzelliğine, dünyaya ait güzellikler aracılığıyla¹¹, akla ve ahlâka ait bir düzenden ibaret olan ruh harmonisine de dış dünya düzeni aracılığıyla ulaşılabilir.¹²

Eflâtun'da ahlâk, hem Sokrat'taki gibi, aklın hürlüğüne, kendi kendini idaresine¹³, hem de Allah'ı iyi idesi ile aynı kılan felsefî bir monoteizme dayanmaktadır¹⁴. Bu monoteizme göre dünya akıldan meydana gelmiştir¹⁵ ve bu dünya ideler dünyasının eksik bir kopyasıdır. Dolayısıyla de Rabbanî bir inayet vardır.¹⁶ İyi, mutlak olan şeydir, bu da mutlak adalettir. Bundan dolayı da her şeyin ölçüsü, ancak, Allah'tır.¹⁷ Allah'a ibadet te bilgi ve erdemdir¹⁸. İnsan en yüce görevi de Allah gibi tam ve kâmil bir varlığa benzemeğe çalışmaktır¹⁹. Bu da kendi için en yüksek hayırdır.

Tanrı, iyi ve mutlak adalet olduğundan biz ona, ancak, adaletle benzeyebilir ve yaklaşabiliriz²⁰. Adaletten anlaşılması gereken şey de insandaki bütün morâl tabiatların gerektiği gibi olmasıdır²¹. Doğru düşünce zihin için, cesaret irade için , ölçülülük (İ'tidâl) te duyular için adalettir. Dindarlık ta²², insanın Tanrılarla olan iliş-

kilerindeki adalettir ve bütünlüğü ile iyinin deyimi olan din, halkı terbiyede en önemli ve etkili bir araçtır. Eflâton, bu noktada devlet teorisine geçer.

Sosyoloji ve Politika

Eflâton'a göre eşyanın son gayesi ve bütün erdemlerin başı olan adalet, ancak, devlette gerçekleşebilir. Çünkü, insanların topluluk halinde yaşayabilmeleri için adalet denen erdeme sahib olmaları gereklidir¹. Devletin düzeni de Kozmosun düzenine, gök yüzündeki yıldızların düzenine, uygun olmalıdır, yani devlet, kanunlarını, yıldızların mutlak kanunlarından almalıdır; gök yüzü devleti model olmalıdır². Fakat, bu gök yüzünün mutlak kanunlarını bilmek için de onun, aynası bulunduğu ideler âlemini bilmek gerekir³. Çünkü, devlet dünyada iyiyi, doğruyu ve güzeli gerçekleştirmeğe yarayacak bir terbiye kurumundan başka bir şeyt değildir⁴.

Eflâton, bu devlet görüşü ile de geçici ve araç varlık olan dünya ile ezelî ve gaye varlık olan ideler âlemini birleştirmeğe çalışmış⁵, fakat, daima, üstün ve yüce saydığı ideler dünyasına ve o dünyanın mutlak idesine, iyi idesine yönelmiştir⁶.

Sonuç

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Yeni Eflâtuncuların ve onların Orta ve Modern çağdaki Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman peşleyicilerinin “Başka”, “Tanımlanamaz”, “Mutlak Bir” gibi terimlerle tefsir ettikleri Eflâton’un “İyi” idesinin özü, onun, Philebos diyalogunda açıklanmıştır¹. Böyle bir mutlak iyinin gerçek bilgisini de bize, ne tabiat kanunları, ne de pratik ve pragmatik bir zekâ verebilir².

Mutlak iyi, kendiliğinden bütün ve tam olduğundan diğer parça iyiler, ona, ancak belirli (muayyen) derecelerde katılabilirler³. Bu özellikle de o, diğer varlıklardan üstün olarak ayrılır⁴.

Eflâton’un sırf kemâl olup sıradan düşüncenin bütün kategorilerine yabancı olan ve kendinden başka hiç bir şeye ihtiyacı olmayan, her şeyin ötesinde ve üstündeki (Transcendent, mütelâl) idelerin idesi bu mutlak varlık, dünya ve dünyadaki varlıkların da zorunlu temelidir⁵. Duyular dünyasının varlığının sebebi, ona göre, ancak akla ait âlemde, kendi kendine yeter olan tek varlığın gerçek özünde (mahiyetinde) bulunabilir. Çünkü, bu mutlak varlık, her bir istek

ve özlemin hedefi olduğundan kendisini özleyenleri yaratmak zorundadır da; zira o, iyidir⁶.

Her şeyden başka⁷ olan iyi idesi, duyular âlemindeki varlıkların, sadece, meydana gelmelerinin sebebi değil, fakat, aynı zamanda, onların varlıklarının, realitelerinin de sebebidir. Ancak, onların sahib oldukları realiteler, iyi idesinin realitesinden tamamiyle başkadır.⁸ Çünkü, onlar mutlak varlığın kendi yüksek ülkesinden aşağı bu âdî dünyaya bir alçalarak inişinden ibarettirler⁹.

Parmenides diyalogunda eşyanın bütün tarz ve özlerinin ideler âlemindeki varlığından ve duyular âlemindeki objelerin idelerin birer kopyası olduğundan söz eden Eflâtun¹⁰, Timaios'ta, özellikle, canlı şeylerden veya hayvanlardan söz eder ve idelere ait imkânların, zorunlu olarak, aktüel âleme tam bir geçişi üzerinde ısrarla durur¹¹. Dolayısıyla, dünyanın, her hangi parça bir ideye benzer olarak değil de, daha ziyade, bütünü bir imajı olarak yaratıldığını düşünmek gerektiğini ve kavranılır (ma'kûl) âlemde fertlerin idelerinin veya tümellerin fertlere en benzer olanlarının varlığını ileri sürer¹². Ancak tek bir yaratılış vardır ve kâinat, en güzel bir kâinattır¹³. Çünkü, ideler âleminin, yine de, tam bir kopyasıdır¹⁴. Bundan ötürü de kâinat, ölümlü, ölümsüz, canlı varlıklarla dolmuştur¹⁵. Demiurgos, ayrılma ve farklılaşmanın da kavranılabilir prensibidir¹⁶.

Şimdi, ideler, özler, geçici kopyalar ihtiva ettiklerinden, somut varlıklarda tecellî etmeleri onların özleri gereğidir¹⁷. Aksi halde, ideler âlemiyle duyular âleminin birbirine bağlanması akla ve mantığa uygun olmaz, keyfi ve tesadüfe göre olur. Halbuki, Eflâtun'a göre, kavramlara iat imkânın aktüalitede gerçekleşmesi (tahakkuku) şarttır. Bu sebepledir ki onca, her şeyi içine alan bir dünya güzeldir¹⁸. Şu halde, ideler ve akıllar âlemi, duyular âlemi olmaksızın eksiktir. Çünkü, tabiatla sonuçlanmamış bir ideâl âlem veya Allah, bütün başkalıklarında "iyi" olamaz, dolayısıyla de, ilâhî olamaz¹⁹. Ve yine, "İyi"nin bu yayılış ve doğuruşu, şahsi bir yaratıcının bağımsız (hür) bir seçimi sonucu da değildir. O , bir diyalektik zorunluluktur. İyi idesi, zorunlu bir realitedir ve özünün gerektirdiğinden başkası olamaz. Özü sebebiyle, zorunlu olarak, sınırlı varlıklar meydana getirmesi gerekir²⁰. Bunların çeşitlerinin sayısı da, mantikî olarak, önceden belirlenmelidir. O halde, duyular âleminde var olan her bir şey vardır. Çünkü o, var olmaktan başka olamaz ve tamamiyle ne ise o olur.²¹

Bu çokluk prensibinde, gizlenmiş, bir çeşit mutlak kozmik determinizm görmemek mümkün değildir. Bu determinizm de en son sistematik şeklini ve pratik uygulanmasını Spinoza'nın Etick'inde bulmuştur.

Mutlak varlığın kemali, her şeyden önce, onun idesine bağlı bir sıfat olmak zorundadır ve bu suretledir ki diğer bütün şeylerin sıfatları ve varlıkları, mantikî olarak, onun içinde sayılırlar. Böyle olunca da kemâlden elde edilmiş olurlar. Kemâlden elde edilince de kâinatın hiç bir yerinde tesadüfe, ihtimale yer kalmaz. Allah'ın ezeli inayeti de zorunluluktan başka değildir²². Allah, ne yaratıp yaratmamakta, ne de varlıkları şöyle veya böyle yaratmakta hür ve serbesttir. Bunların her birinin haiz olduğu vasıflar ezeli idenin özünde esasen mevcut olduğundan dolayı ne Allah ne yaratıkları kendi olduklarından başka türlü olmağa ne de kendi yaptıklarından başka türlü yapmağa yetkilidirler.

Kısaca, Eflâtun'un, yazılarında, tabiatta ve olaylarında tesadüfe de²³, ihtimale de²⁴, zorunluluğa da,²⁵ hayra da²⁶ hem yer verdiği hem de vermediği; insanı hem hür hem de hür olmayan bir yaratık saydığı²⁷; önceden görme ve haber vermenin hem mümkün ve doğru olduğuna hem de olmadığına inandığı²⁸ görülürse de ondan hâkim olan esas düşünceye göre her şeyin bir sebebi vardır, hiç bir şey sebepsiz meydana gelemez²⁹; kâinata da zorunluluk, düzen ve akıl hükmeder³⁰. Ancak, gerçek sebep ile gerçek olmayan sebepleri ayırmak; tabiattaki zorunlu sebepleri, ikinci dereceden olan sebepleri, yardımcı sebepleri, zekâdan yoksun rastgele sebepleri, sebeplerin sebebi olan Tanrılık sebebe; özünde zekâ bulunan ve zekâ ile hareket eden sebebe³¹ bağlamak; tabii zorunluluğu, idare edilen zorunluluğu bunun üstünde olan ilâhî zorunluluğa, idare eden zorunluluğa, dolayısıyla, irade eden zorunluluğa³², bir alın yazısına, talie, kaza ve kadere³³, tabii zorunluluğu iyiye yöneltip götüren zekâyı dayandırmak ve hareket yaratma yetisinde olan başıboş bir sebepten söz etmek gerekir.³⁴ Bu kadarla da yetinmeyip, en sonda, her çeşit zorunluluğu, varlığı, ilâhlar soyunu, irade ve zekâyı da nesnelere gerçekliğini, iç ve dış varlıklarını; kafaya da bilme gücünü veren; bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı olan, fakat, bilim ve gerçekten ve varlıktan ayrı ve onlardan çok üstün, çok parlak ve çok güçlü olan şeye; her şeyin aslı ve son gayesi olan şeye; ezeli zorunluluğun ezeli hürriyetle ve ilâhî inayetle kendisinde birleştiği şeye, başka bir deyişle, iyi idesine yöneltip ulaştırmak zorunludur³⁵.

Eflâ t un

BİBLİYOGRAFYA

(Bu konuda bakılan eserlerden bazıları)

- A. B. Fuller**, *A History of Philosophy*, New York, 1945.
- A. E. Taylor**, *Plato*, London, 1960.
- A. E. Taylor**, *The Mind of Plato*, Michigan Uni. 1960.
- A. E. Taylor**, *Plato, The Man And His Works*, Methuen's Uni. 1962.
- Alfred Fouillée**, (Türkçe çev.) Baha Tevfik ve Ahmed Nebil, *Tarih-i Felsefe*, İstanbul, 1338 (H.)
- Alfred Weber**, (Türkçe çev.) Halil Vehbi Eralp, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1947.
- Alain**, *Idées*, Paris, 1939.
- André Cresson**, *Platon*, Paris, 1962.
- André Jagu**, *Epictète et Platon*, Paris, 1946.
- Aristotle**, (İng. Çev.), H. Rackham, *The Eudemian Ethics*, London, 1961.
- Arthur O. Livejoy**, *The Great Chain of Being*, New York, 1960.
- B. Jowett**, *The Works of Plato*, New York.
- B. Jowett** (Çev.), *The Philosophy of Plato* (Bazı diyaloglar), New York, 1956.
- Bertrand Russell**, *History of Western Philosophy*, London, 1945.
- Benjamin Farrington**, *Greek Science*, Penguin Books, 1961.
- Carl Vorlander**, (Türkçe çev.) Mehmed İzzet, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1927.
- C. Warner**, *La Philosophie Grecque*, Paris, 1962.
- C. Ritter**, *The Essence of Plato's Philosophy*, G. Allen, 1933.
- Cemil Saliba**, *Min Eflâ t un ilâ İbn Sînâ*, Dımışk, 1938.
- Edward Zeller**, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, New York, 1955.
- Emile Bréhier**, *Histoire de la Philosophie*, Paris, 1943.

- Emile Bréhier**, *La Philosophie de Platon*, Paris, 1928.
- Emile Bréhier**, (Türkçe çev.) Mi'rac Katırcıoğlu, *Felsefe Tarihi* (cilt. 1) İstanbul, 1969.
- Ernst Von Aster**, (Türkçe çev.), Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi Dersleri*, İstanbul, 1943.
- E. R. Dodds**, *The Greeks and the Irrational*, Boston, 1957.
- Etienne Gilson**, *God and Philosophy*, Yale Uni. 1957.
- Eugene Freeman and David Appel**, *The Wisdom and Ideas of Plato*, New York, 1956.
- E. F. Tomlin**, *Les Grands Philosophes de L' Occident*, Paris, 1951.
- F. M. Cornford**, *Before and After Socrates*, Cambridge Uni. 1960.
- F. M. Cornford**, *Plato's Theory of Knowledge*, London, 1960.
- F. J. Collingwood**, *Philosophy of Nature*, Prentice-Hall, 1961.
- Frederick Copleston**, *A History of Philosophy*, New York, 1962.
- Halil Vehbi Eralp**, *Platon*, İstanbul, 1953.
- Haydar Rifat**, *Eflâtun*, İstanbul, 1935.
- Helmut Berve**, (Tür. çev.) Afif Erzen, *Eski Çağ Tarihine Ait Altı Konferans*, İstanbul, 1958.
- Irwin Edman**, *The Works of Plato*, New York, 1956.
- J. B. Bury**, *A History of Greece*, New York.
- Jean Wynn Reaves**, *Body And Mind in Western Thought*, Penguin Books, 1958.
- Jean Daniélou**, *Platonisme et Théologie Mystique*, Paris, 1944.
- J. Donald Butler**, *Four Philosophies*, New York, 1951.
- John Edward Bailley**, *Philosophy*, New York, 1963.
- John Herman Randall**, *Readings in Philosophy*, New Yor 1956.
- L. Robin**, *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres*, Paris, 1933.
- L. Robin**, *Platon*, Paris, 1936.
- L. Robin**, (Fransız. çev.), *Ouvres Complètes De Platon, Tome, I- II*, mrf, 1950.
- Macit Gökberk**, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1961.
- Mehmet Karasan**, *Eflâtun'un Devlet Görüşü*, İstanbul, 1964.

- Paul Edwards**, (Edit.), *The Encyclopedia of Philosophy*, London, 1967.
- Paul Janet et Gabriel Séailles**, (Türkçe çev.) Ahmed Hamdi Elmalılı, *Metâlib ve Mezâhib*, İstanbul, 1341 (H.).
- Paul J. Alexander**, *The Ancient World*, New York, 1963.
- Philippe Devaux**, *De Thales à Bergson*, Paris, 1949.
- Pierre-Maxime Schuhl**, *L'Ouvre de Platon*, Paris, 1961.
- Pierre-Maxime Schuhl**, *Essai sur la Formation de la Pensée Grecque*, Paris, 1949.
- Pierre Lachlèze-Rey**, *Les Idées Morales, Sociales et Politiques de Platon*, Paris, 1951.
- Platon**, (Türkçe çev.), Salahaddin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz, *Devlet*, İstanbul, 1958.
- Platon**, (Türkçe çev.), Adnan Cemgil, *Epinomis*, İstanbul, 1943.
- Platon**, (Türkçe çev.), Pertev Nailî Boratav, *Euthyphron*, İstanbul, 1958.
- Platon**, (Türkçe çev.), Reyhan Erben, *Gorgias*, İstanbul, 1946.
- Platon**, (Türkçe çev.), Pertev Nailî Boratav, *Küçük Hippias*, İstanbul, 1943.
- Platon**, (Türkçe çev.), İhsan Bozkurt, *İon*, İstanbul, 1942.
- Platon**, (Türkçe çev.), Nureddin Şazî Kösemihâl, *Kharmides*, İstanbul, 1949.
- Platon**, (Türkçe çev.), Zafer Taşlıkloğlu, *Kleptophon*, İstanbul, 1943.
- Platon**, (Türkçe çev.), Suad Y. Baydur, *Kratylos*, İstanbul, 1944.
- Platon**, (Türkçe çev.), Nureddin Şazî Kösemihâl, *Lakhes*, İstanbul, 1942.
- Platon**, (Türkçe çev.), Adnan Cemgil, *Menon*, İstanbul, 1942.
- Platon**, (Türkçe çev.), İrfan Şahinbaş, *Mektuplar* (Epistolai), İstanbul, 1943.
- Platon**, (Türkçe çev.), İrfan Şahinbaş, *Meneksenos*, İstanbul, 1944.
- Platon**, (Türkçe çev.), Hamdi Ragıp Atademir ve Suud Kemâl Yetkin, *Phaidon*, İstanbul, 1943.
- Platon**, (Türkçe çev.), Hamdi Akverdi, *Phaidros*, İstanbul, 1943.

- Platon**, (Türkçe çev.), Sabri Esad Siyavuşgil, *Philebos*, İstanbul, 1943.
- Platon**, (Türkçe çev.), Nureddin Şazî Kösemihâl, *Protagoras*, İstanbul, 1943.
- Platon**, (Türkçe çev.), Mehmed Karasan, *Sophist*, İstanbul, 1943.
- Platon**, (Türkçe çev.), Lutfi Ay ve Erol Güney, *Timaios*, İstanbul, 1942.
- Platon**, (Türkçe çev.), Macit Gökberk, *Teaitetos*, Ankara, 1945.
- R. Demos**, *The Philosophy of Plato*, S. 1939.
- Rex Warner**, *The Greek Philosophers*, New York, 1958.
- Robert Maynard Hutchins**, (Edit), *Great Books of The Western World*, (Kitap. 2,3,7), Chicago, 1952.
- T. V. Smith**, *From Thales to Plato*, Chicago Uni. 1956.
- Victor Godsschmidt**, *La Religion de Platon*, Paris, 1949.
- W. F. R. Hardie**, *A Study in Plato*, 1936.
- W. D. Ross**, *Great Dialogues of Plato*, New York, 1956.
- Walter R. Agard**, *The Greek Mind*, New York, 1957.
- W. Wildelband**, (çev.) *Herbert Ernest Cushman, History of Ancient Philosophy*, Dover, 1956.
- Will Durant**, *Outlines of Philosophy*, London, 1962.
- W. H. Auden**, *Greek Reader*, New York, 1950.

Aristo

(Aritotales, İ. Ö. 385 - 322)

Matafizik

Felsefenin kadrini altın takdir edemez.

Aristo

Aristo için de her şeyden önce ele alınması gereken şey, mutlak olan, zorunlu olan, hareketsiz olan, cismanî olmayan, gelip geçiciye karşıt olan, fakat, kâinattaki bütün hareket ve varlıkların en tümel ve ilk sebebi olan gerçek varlık, kendi kendisiyle olan varlıktır¹; zihin hallerine bağlı olan ve mantıkî olarak tasavvur edilen varlıktır². Başka bir deyişle, varlığın belirmeleri olup kendileriyle objeleri tanıdığımız ve kendi kendileriyle değil de kendilerinden başkasıyla var olan³ kategorilerin zirvesinde, hepsinin ilki, aslı olarak bulunan, varlığın gerçek, değişmez özü olan ve dolayısıyla, bütün kategoriler kendisine ait ve bağlı olan cevherdir⁴. Yalnız cevherdir ki ayrı ve bağımsız olarak var olmağa yetkindir. Fakat diğer kategoriler buna bağlanmak zorundadırlar. Cevher, diğer şeylerin tanımı kendisiyle ilgili olduğundan, tanım bakımından da önce gelir. Bir şeyi o şey yapan olması bakımından, cevher, bilgi için de öncelik taşır⁵. Kısa- ca, cevher, kendisinin hiç bir şeyle ıspatlanmasına ihtiyacı olmayan, fakat, her şeyin kendisiyle ıspatlandığı şeydir⁶. Cevher, hem nitelikleri hem de madde veya substratum denen ve bilinmeyen veya gizli bir elemanı da kaplayan bir birliktir. Cevherle niteliği ayırd etmenin sebebi ise değişme olayıdır. Kategorilerin ilki olan bu cevhere bağlı olan ve bu cevherin dalları olan diğer kategoriler veya arazlar, ya da varlık halleri, yahut ta yüklemeleri dokuz tanedir⁷. Fakat esas olan kategoriler dörttür: cevher, nicelik, nitelik, oran (nisbet)⁸.

İşte, bütün tasarımlarımız bu on, veya, özellikle, bu dört kategoriye dayanırlar.

Aristo'ya göre gerçekten var olan bu varlık birdir, tektir ve ancak bir olan, tek olan şey vardır. Bu "varlık" ve "birlik"e, biğer kategorilere de eklenebileceğinden dolayı, bunlarla aynı durumda olmamakla beraber, bir bakıma, "İyi" de eklenebilir⁹. Aristo'da bu gerçekten var olan, Eflâtun'a aykırı olarak, tümel (külli, universal) değil, tikel (cüz'î, particulier)dir, ferttir. Eflâtuna göre tümel ve reel olan ide'dir, fert veya eşya ise tikeldir, parçadır. Kavramlarımızın muhtevalarını teşkil eden ide'ler kendi başlarına vardılar. Fakat, ide'lere bağlanmak ve onlara dayanmak zorundadırlar. Aristo, bu görüşü red eder¹⁰, reel ve cevher olarak tikeli, ferdi ele alır. Ona göre tümel kavramlar, cevherin tikel niteliklerinin deyimlerinden, türe(cinse) ait ide'ler fertlerde ortak olan mahiyete ait işaretlerden başka bir şey değildirler. Başka bir deyişle, deney alanında fertlerde görülen ortak karakterler, o fertler kadar objektif ve reeldirler, Eflâtun'daki gibi asdece zihne ait değildirler.

Aristo, tümellerin ve Eflâtun gibi tümellerle fertler, parçalar arasına koyduğu matematik objelerin¹¹ cevherliklerini yalanlar. Fakat, bununla beraber, duyulanamayan (gayr-i mahsus) cevherlerin varlığını da kabul eder. Bu cevherler bir çoktur. Bunların en başında hareket etmeyen hareket ettirici olan Allah bulunur¹². İkinci olarak Allah tarafından hareket ettirilmiş olan ve gezegenlere ait sferleri hareket ettiren akıllar gelir¹³. Üçüncü olarak ta ölümden sonra her hangi bir bedene girmeden devam eden insan aklı veya insandaki "aktif eleman" gelir¹⁴.

Görülüyor ki Aristo'ya göre ide, eşyadan ayrı değil, eşyanın içindedir, çünkü eşyanın suretidir. İde'nin eşyadan ayrılabilmesi gerçekte değil, ancak, soyutlama ile mümkün olabilir. Diğer taraftan, ide'den ayrı bir maddeden de söz edilemez¹⁵. Zira, o da, ancak, bir soyutlama işi olabilir. Şu halde gerçek olan, var olan, cevher olan yalnız başlarına ide veya eşya, ya da hareket olmayıp bunların hepsi olan ferttir, somut olandır, Madde, ide'nin, ruhun, zorunlu dayanağıdır. Her şey, form ile maddeden meydana gelmiştir. Dolayısıyla âlem, hareket içinde, değişme ve gelişme içindedir. İşte bu görüş, Eflâtun'un statik dünyasından Aristo'nun dinamik dünyasına geçiştir. Başka bir deyişle, Aristo'ya göre bir objede iki yön vardır: biri, objeyi, kendi türünden olan diğer objelerle birleştiren yönü, yani tümel yönü; diğeri de objenin kendine mahsus olan yönü, yani tikel yönü¹⁶. Şimdi, her tek tek objede bulunan tümel vasıflar zorunludurlar, fakat, o objeyi aynı türden olan diğer objelerden ayıran tikel vasıflar ise

zorunlu değildirler, tersine, tesadüfidirler. Bilginin görevi de objelerdeki bu tümel-zorunlu veya ferdî-tesadüfîyi birbirinden ayırd etmektir. Tümel-zorunlu âmil, şekil veren; ferdî-tesadüfî âmil de maddî âmildir. Alemde her oluş ta bir kuvvetin maddeye şekil kazandırmasıyla mümkündür. Ancak, kuvvet ve madde işi organik âlemle organik olmayan tabiatta başka başkadır. Organik âlemde organik kuvvet daima aktif, elemanlar ise daima pasiftirler. Fakat, organik olmayan tabiatta, aynı bir eleman hem şekil verici kuvvet hem de şekil alan madde olabilmektedir. Bu sebeptendir ki Aristo'ya göre âlem, bütünlüğü ile organik bir olaydır. Organik kuvvetler, tabiatın şekilsiz kısımlarına bir gayeye göre şekil kazandıran bir mi'mar gibidirler. Ancak, tabiatın bütünlüğü ile bu bir gayeye göre şekil alması, şuurlu bir tasavvur değil, teleolojik bir süreçtir. Bu görüşü ile Aristo, yalnız Eflâtun'un statik dünyasına karşı gelmekle kalmamış, aynı zamanda, Demokrit'in, tabiatta, gaye ve tesadüfe yer vermeyen ve sadece kör ve mekanik bir kanunun hüküm sürdüğünü iddia eden görüşünü de red etmiş olmaktadır.

Organik ve organik olmayan alanlarıyla, bütünlüğü ile kâinatın belirli bir gayeye doğru şekil alıp geliştiği görüşü de, zorunlu olarak, böyle bir kâinatın, tabiatta en son, en yüksek, kavranılabilir ve ilâhî bir sebep; bir ilk hareket ettirici; saf ve sırf form olan bir tek akıl tarafından idare edilmesi gerektiği sonucunu doğurmaktadır. Bu da ezeldenberi kendi başına var olan maddeye şekil veren ve ilk hareket ettirici olmakla her şeyin başında, gaye olarak ta her şeyin sonunda da bulunan, Allah'tır.

Duyular âlemindeki her şey, her oluş, değişici ve gelip geçicidir. Değişme, bir değişmez olanı, oluş, bir oluşta olmayanı gerektirir. Eşya bir bakıma var, bir bakıma yoktur. Başka bir deyişle, her bir şeyde iki yön vardır: biri her hangi bir şey olabilen ve değişiklikte yer alan şey, temelde olan şey (Sabstratum veya sabstrata) ki Aristo buna madde der; diğeri de maddeye katılma halinde olan nitelik ki Aristo buna da, Eflâtun'un ide'sinin deyişi olan, form der. Madde daima, belirli bir şekille meydana çıktığından saf olarak bilinmeyen ve her şey olabilen; form da her şey yapabilen, şekil veren kuvvet, içe ait bir zorunluluktur. Biri aktüel, diğeri potansiyeldir¹⁷. Form erkek, madde dişi gibidir¹⁸.

Form, bir şeyin realitesi, varlığın en esaslı halidir¹⁹; aktüalite veya aktüeldir. Form, yeni fertlerle aktüalize olur. Bize bir şeyi bildiren, o şeyin varlığını belirleyen, onun tanımını veren formdur.

Form, eşyanın, maddenin içinde olup, sadece, düşünce ile ayırd edilebilir. Form ile madde arasında içten bir ilişki vardır. Fakat, varlıktan şekil kaldırılırsa made de yok olur.

Madde ise henüz daha sonra olacak olan bir şey, potansiyalite veya potansiyeldir. Fakat o, yokluk potansiyalitesi değildir²⁰. Çünkü, bir bakıma da ezeldir. Madde bir yokluk, bir hiçlik, bir var olmama değildir. O, mantıkî bir zorunluluğu deyimliyen kuvve halinde varlıktır; varlık imkânıdır; oluşun hareket noktasıdır. Somut varlık olan fert te bu imkânın gerçekleşmesidir. O, her sureti alabilen suretsiz bir şeydir. Ferdî cevherlerde fertlilik prensibidir²¹. Dolayısıyla bu madde, Eflâatun'un maddesi, mutlak yoksunluk değildir²². Madde, ne de olsa bir yetkinsizliği ihtiva ettiğinden, zorunlu olarak, sınırlandırıcı bir etkiye sahiptir.

Belirli bir açıdan madde, formdur da²³. Madde, kuvve halinde, formdur; form da fiil halinde, maddedir²⁴. Yukarıda da söylendiği gibi, form ve madde varlığın iki yönüdür. Varlıkta her şey bir bakıma form, bir bakıma maddedir. Çokluk, bu ikisi ile açıklanabilir. Fakat en yüksek varlık, maddesiz, sırf surettir, sırf fikirdir, sırf fiildir.

Form, sadece, maddenin özü değil, aynı zamanda onun gayesidir de. Madde daima forma doğru yönelir; form da maddeyi kendine yukarıya çeker²⁵. Maddede forma yönelme şevki, formda da maddeyi kendine çekme arzusu vardır. Madde, gerçekleşmemiş şey; form gerçekleşmiş şeydir²⁶. Form, maddenin gerçekleşmesi, kemale gelmesi ve tamamlanmasıdır. Formun parçaları yoktur, o, bütünüün bünyesidir²⁷. Formlar, ideler gibi, ezeli ve ölümsüzdürler, fakat, ideler gibi eşyanın dışında değil, içindedirler. Eşya dışında olamazlar, çünkü, dünya da onlar gibi ezeldir. Suret, enerji, ezeli olarak madde ile birlikte bulunduğundan dolayı da suretsiz bir maddeden, bir kaos'tan söz etmeğe imkân yoktur²⁸.

Her bir oluş, zorunlu olarak, form ve maddeye dayandığından, bu iki şey ilktirler, her şeyden önce vardırılar, meydana getirilmemişlerdir. Dolayısıyla de madde de form gibi ezeldir. Fakat bu ezellik, form ezeliğine benzemez ve mutlak bir düalite yaratmaz²⁹.

Görülüyor ki varlık, aktüalite veya aktüeldir; aktüalite veya aktüel de varlıktır. Fakat, çevremizdeki ve bizdeki aktüelite noksanlıdır. Bu noksanlık ta vücudun noksanlığından, başka bir deyişle, madde veya zorunluluktan gelmektedir. Noksan vücut ta kendisinde henüz meydana çıkmamış imkânlar bulunan vücut demektir.

Bunun karşısına da tamamıyla fiil halinde olan kâmil vücut bulunur. Şimdi, bizdeki ve çevremizdeki aktüalitenin noksan olduğunu da hareket göstermektedir³⁰. Her hareket veya değişme imkânın gerçekleşmesi, güçten edime geçiştir; birbirinden ayrılmayıp birbirlerini tamamlayan form ve maddenin birbirlerine karıştıkları ortamdır³¹. Dolayısıyla değişmeğe bağlı her varlıkta iki iç ilke vardır: form ve madde veya aktüalite ve potansiyalite veya kuvve ve fiil³². Kuvve vücuttaki imkândır, fiil de bu imkânın meydana çıkışıdır. Her hareket, en sonda, dayandığı fiil ile açıklandığından, gerçekte sadece aktüelite var demektir.

Şimdi, fiile nisbetle kuvve olan, fiil halinde bir forma, surete malik olmamakla beraber bir form veya suret alabilir ve kuvve-fiil zinciri içinde, en sonda, sırf kuvveye, sırf imkâna, veya ilk maddeye kadar dayanır ki bu ilk madde bir şey olmayan, fakat, her şey olabilen şeydir³³.

Fakat, bu form ve madde, noksan varlığın hareketi için yeter birer sebep değildirler. Bunlardan başaka, ayrıca, bir fail veya hareket ettirici, bir de gaye sebep gerekmektedir. Zira, bir şeyin tam olarak açıklanabilmesi, ancak bu dört sebeple olabilir³⁴.

Bu dört sebep görüşü, Aristo'dan önce Eflâtun'da da görülür. Fakat onda bu dört sebepten daha başka olan ve "ide" denen ve Yaraticının kendisine model aldığı bir beşinci sebep daha vardır ki Aristo bu ideye zihnin dışında bir varlık tanımaz ve onu formel sebeple birleştirir.

Aristo'ya göre gerçek varlığı meydana getiren sebepler şunlardır:

- | | |
|-------------------------------------|------------------------------|
| 1- Maddî sebep | (Cause Matérielle) |
| 2- Surî sebep | (Cause Formelle) |
| 3- Fail veya hareket ettirici sebep | (Cause Efficient) |
| 4- Gaî sebep | (Cause Finale) ³⁵ |

Bu dört sebepten surî, fail veya hareket ettirici ve gaî sebepler birbirleriyle karışıp bir tek sebep olarak meydana çıkarlar. Zira surî sebep bir fiil olduğundan fail veya hareket ettirici sebebe, fail veya hareket ettirici sebep te, fiil ancak bir hayra göre yapılabileceğinden, fiilin gayesi hayr olduğundan dolayı gaî sebebe bağlanır ve sonda da ide veya suret ile madde diye iki ana sebep kalır³⁶. Bu iki ana sebepten de ide veya suret tam anlamıyla sebeptir ve esas-

tır, madde ise ancak şarttır. Şart olan, imkân olan, bu madde, Aristo'da gerek tabiatın meydana gelişinde gerek insanların planlarında çatışan tabii zorunluluk ve tesadüfün de temelidir. Tabiatdaki bütün noksanlıkların sebebi onun mahiyeti gereğidir ve aşağı formlardan daha yüksek formlara, ancak, yavaşça geçilebilmesinin sebebi de onun karşı koymasındır.

Şunu da hemen söyleyelim ki tabiatta hareket ettirici sebebe atfen mekanik sebepler de vardır ve formel veya gaî sebep için doğru ve tam olan mekanik sebep için de doğru ve tamdır. Gaî sebep ve zorunluluğun bu çifte fonksiyonu hem insan yapısı şeylerde hem de tabii cevherlerde aynı derecede rol oynar³⁷. Her bir şey, o şeyi yapan veya bir şeyin varlığının sebebi olan cevherin mahiyet (zâtı) ile aynıleştirilmesi gaî veya mekanik sebeplerle, veya daha açıkça, iki çeşit sebep ile daha iyi açıklanmağa ulaşmaktadır³⁸.

Yukarıda da açıklandığı gibi potansiyelde, maddede, noksan vücutlarda, daha yüksek olan forma ulaşmak için sürekli bir şevk vardır. Madenler nebata, nebatlar hayvana, hayvanlar insana doğru koşarlar³⁹. Bu koşma, harekettir, dolayısıyla, her şey sürekli bir gelişme içindedir⁴⁰. Çünkü her şey, gaî sebebe bağlıdır ve onun tarafından açıklanır⁴¹. Çünkü daima canlı bir varlık olduğundan, etkisi ile her şeyi meydana getiren odur. Bu gaî sebep, aynı zamanda, surettir, en üstte ve mükemmellikte olan tek fiilî varlıktır⁴²; dolayısıyla varlığı açıklayan fikirdir. Kendisi hareketsiz olduğundan maddesiz form, sırf aktüalite, sırf enerji,⁴³ eşyanın doğurucu sebebi veya ilk hareket ettiricidir⁴⁴. Bu bakımdan da o, dünya karşısında en yüksek "İyi"dir de⁴⁵.

Hiç bir zaman bir başlangıcı olmamış ve sonu da olmayacak olan hareket, en sonda, sebep prensibi sonucu, bir ilk sebebe, bir hareket etmeye dayanır⁴⁶. Zira, ikinci dereceden sebepler, sonsuz sebepler zincirinde, bir ilk sebebe, bir gaî, dolayısıyla, fail ve hareket ettirici sebebe dayanmak zorundadırlar⁴⁷.

Ezelî olduğundan dolayı etkisi de kendisinden gelen hareket te ezelî olan bu ilk sebep, bu ilk hareket etmeyen hareket ettiren varlık, cismanî olmadığından ve mutlak olarak mükemmel olduğundan, o sadece form ve aktüalite değil, aynı zamanda hayattır da, akıldır da. O, ancak, akıldır; eylemi de düşüncedir. Bu bakımdan, her hareketin en son dayanağı, bu mükemmel olan akıldadır. Başka bir deyişle, her şey harekette olduğundan, hareket te bir şevk⁴⁸ veya mükemmelliği arzulayan bir fikir olduğundan, eşyanın aslı da fikirdir, akıldır.

Böyle mutlak bir aklın objesi de, hiç bir potansiyeli aktüelleştirmediği için, yine kendi içindedir, kendi kendisidir⁴⁹. Objesi kendi kendisi olan bu akıl da⁵⁰ ancak aktif akıldır⁵¹ ilâhî akıldır; ve daha açık olarak, Allah'tır⁵². O, düşüncenin düşüncesidir⁵³. Başka bir deyişle, canlı olan, sürekli olarak fa'al olan, kâmil olan, sırf aktüel olan, âlim olan, düşünür olan, düşüncesinin konusu yine kendisi olan Allah, sırf ilim, sırf fikirdir⁵⁴. Onun mutluluğu da, değişmezliği içinde, kendi kendini temaşadan ibarettir⁵⁵ ki insanların en bahtlı olanları ve ancak pek seyrek ve kısa olarak bu temaşaya kavuşabilirler.⁵⁶

Allah, en mükemmel, dünya da noksan olduğundan, Allah bu dünyayı bilmez. Eğer bilseydi ilminin saflığı bozulur, kendisi de kâmil olmazdı⁵⁷. Eflâtun'un Allah'ı âlemi idelerle bilir. Aristo'ya göre ise Allah, sırf ve saf fikirdir.

Fizik diliyle, hareket etmeyen bir ilk hareket ettirici; psikolojik dille aktif bir akıl ve metafizik diliyle bir Allah kabullenmeden âlemden de âlemdeki düzen ve harmoniden de söz edilemez. Ama, Allah âlemi iradesiyle veya ilmi ile yaratmış değildir. Âlem, pek yüksek bir eserin insanı kendine çektiği gibi, Allah'ın çekişi altında kendiliğinden yaratılmıştır⁵⁸. Daha açıkçası, kâinat ezeldir⁵⁹, ve Allah kâinatı bir aşk konusu gibi hareket ettirir⁶⁰. Tabiî sebeplerin fiilleri Tanrı inayetine tamamiyle uygundur⁶¹.

Eflâtun'un eşyayı mantikî suretler, soyut ve değişmez kalıplar, yani ide'lerle açıklamasına karşılık, Aristo, hareket ve şevk ile açıklar. Madde, kendiliğinden, değişmeyip duran Allah'ı ister ve dolayısıyla, durmadan Allah'a doğru hareket eder. Fakat, maddedeki bu isteğin ilk sebebi yine Allah'tır⁶².

Aristo'ya göre dünyanın yaratılışında ve süresi içinde ilâhî bir yaratıcı aktivitenin veya aksiyonunun veya her hangi bir işe karışmanın hiç bir rolü olamaz. Allah'ın dünya ile ilgisi, ancak, bir hiç bir rolü olamaz. Allah'ın dünya ile ilgisi, ancak, bir fiilî kuvvet (energisme) ilgisidir.

Aristo'nun Allah'ı hem eşyanın üstünde ve öresinde hem eşyanın içindedir; hem transcendent hem immanent'dır. Allah, hem eşyaya düzen veren hem de eşyanın düzenidir⁶³. Her şey, onun tarafından ve onun için düzenli ve ahenkli olmuştur⁶⁴.

Aristo'da başlangıçta görülen madde-suret veya kuvve-fiil ikiliği, bir bakıma, en sonda, birliğe ulaşır. Çünkü, duyulur olan madde, özü bakımından harekete; hareket şevk ve meyle; şevk ve meyil,

ruha; ruh, fikre; fikir, fikrin ta kendisine; fikrin ta kendisi de sırf fiile dayanır ve kâinatı meydana getiren de bu fikirdir. Bu fikir birdir, tektir, dolayısıyla, bu fikir içinde bulunan bütün eşya da birdir. Eşyadaki bu birlik, Allah'ın birliğini ıspatlar. Yer ve gök, her şey ona bağlıdır⁶⁵.

Fizik

Aristo'nun fiziği, metafiziğine ve özellikle, gayelik fikrine dayanır. Tabiat, ilk hareket ettirici tarafından bir gayeye göre düzenlenen birliktir ve gerçek başlangıcı mekanik değil, en son ve gaye sebeplerdir.

Şimdi, değişmez olan, ayrı bir varlığa sahip bulunan ve cisimden olmayan şey metafiziğin konusu idi¹. Bununla beraber, bu cisimden olmayan şey, dolayısıyla, cisimden olanla ilgili idi.

Değişen, ayrı varlıklara sahip olan ve cisimden olan şey de fiziğin konusudur². Bununla beraber, bu cisimden olan şey de, dolayısıyla, cisimden olmayan ile ilgilidir. Daha toplu ve açık söylersek, ne tek başına form, ne de tek başına madde birer konu olamazlar. Bu sebeple fiziğin konusu da formla maddenin her ikisinin karışımı olan şeydir, yani formlaşmış madde veya maddeleşmiş formdur³. Başka bir deyişle, fiziğin konusu, kendi hareket prensibini kendi içinde taşıyan ve maddeye malik olan "Tabiat"tır. Hareket kuvveti olarak tabiat ile, form olarak tabiat birbirinin aynıdır⁴. Tabiat, kanun demek, düzen demek, iycat demek, hareket veren kuvvet demektir. Tabiat, bir hareket prensibidir⁵. Bununla beraber, tabiat, bir bakımdan hareketsizliğin de sebebidir⁶. Eşyanın tabii hali sükündür. Şu halde tabiat, harekete de sükûna da bağlı olan her şeydir.⁷

Hareket süreklidir; mekân, zaman ve boşluk (halâ) da hareketin içindedirler.

Elea'lılar, hareketi (veya değişmeyi) tamamen yalanlamışlardı. Empedokles Anaxagoras ve atomistler gibi yarı Elea'cı mekanistler de nitelik bakımından bir değişmeyi yalanladılar ve yalnız birleşme ve ayrılmağı kabullendiler⁸. Megaracılar da hareketin sürekliliğini bölünemez hareket birimlerine bölmekle hareketi yok ettiler; hareketi, çokluğu ve değişmeyi duylara ait bir görünüş sayıp gerçek varlığı ve onun değişmez olduğunu ileri sürdüler⁹. Eflâtun'a göre ise, bu görüşe pek yakın olarak, hareket, süreksiz olarak "Lâhza" içinde yer alır¹⁰.

Aristo'ya göre ise, hareket, hem reel hem de süreklidir.

Genel olarak hareket, potansiyelin bir değişmesi, bir realizasyonu, bir gerçekleşmesidir. Başka bir deyişle, hareket, tamamlanmamış aktivite; aktivite de tamamlanmış harekettir. Hareket, daima karşıtlar ve çelişikler arasında olur. Cansızlar âleminde de hareket ettirici bir başlangıç değil, sadece, hareket ettirilmiş bir başlangıç görülebilir¹¹.

Bir oluş, bir güçten edime geçiş demek olan hareketin çeşitleri, onun girdiği kategorilerle belli olur. Varlık kategorileri kadar da hareket çeşitleri varsa da¹² başlıcaları şunlardır:

1- Cevhere ait hareket. (varlığa gelmek ve yok olmak).

2- Niceliğe ait hareket. (azalıp çoğalma). Bu, orgaik olayların esasıdır.

3- Niteliğe ait hareket. (Bir özden diğer bir öze geçme). Bu, kimyanın esasıdır.

4- Mekâna ait hareket. (Yer değiştirme). Bu da mekânın esasıdır¹³.

Bu hareketlerden en önemlisi yer değiştirme hareketidir. Bunun da en önemlisi ve esaslısı çenbersel (dairevî) hareket, yani başı ve sonu olmayan, aynı bir gidişte ve sürekli olan harekettir.¹⁴ Çenber, geometrik bir mükemmellik formudur ve hareketin diğer çeşitlerini belirler¹⁵ ve çenbersel harekettten başka sonsuz bir değişme olamaz¹⁶. Değişme kavramı da bu dört çeşit hareketi içerir.

Mekân, eşyayı doğrudan doğruya çevreleyen sınırdan¹⁷ ve mahalden kesin olarak ayrılamaz da. Kâinat içinde her şey hareket eder, parçalar yer değiştirir, fakar, bütünlüğü ile kâinat hareket etmez. Çünkü o hiç ibir şeyin içinde değildir¹⁸. O, yuvarlak olduğundan ancak bulunduğu yerde dönebilir.

Zaman da bir önceki ve bir sonrakiye nazaran hareket ölçüsüdür, hareket gibi de güç halinde (bilkuvve) sonsuzdur. Ölçü ise bir sayıdır ve sayı da, ancak, bir sayan için vardır. Şu halde bir tek ve çenber şeklinde olan âlem dışında zaman ve mekân yoktur. Boş mekân da olamaz¹⁹. Başka bir deyişle, kâinat bir bakımdan sınırlı, bir bakımdan sınırsızdır. Dıştan bir sfer içinde bulunması dolayısıyla mekânda sınırlıdır. Doğuş ve ölüşleri bütünlüğü ile içerdiğinden dolayı da zamanda sınırsızdır.

Eflâton'a göre kâinat yaratılmış idi, fakat, sürüp gidecek idi. Bu âlemde de sadece tikel olan şeyler doğup ölücü idiler, türler ise ebedî idiler.

Fakat, Aristo'ya göre kâinat ezelîdir. Zira, madde ve form ezelîdir ve hareketin de başı ve sonu yoktur. Bu sebeple de o, kâinatın başlangıcıyla değil, yapısı ile uğraşmıştır²⁰.

Aristo'ya göre kâinat, birbirine benzemeyen ve yer yüzü ve gök yüzü, alt ve üst, ay altı ve ay üstü denen iki ayrı âlemden meydana gelmiştir ve merkezleri ortak sferler serisinden ibarettir²¹. Bunun en dış kabuğu sabit yıldızların bulunduğu ilk semadır, gök kubbesidir. Burası, yetkin varlığın, hayatın ve bozulmaz düzenin de merkezidir²². Aristo'ya göre hareket etmeyen ilk hareket ettirici, yani Allah, bir aşk objesi gibi etkide bulunarak ilk gök sferini doğrudan doğruya harekete getirir ve bu da ilk göğün ruha malik bulunduğu, gök cisimlerinin canlı varlıklar olduğunu gösterir²³. İlk sferin hareketi aynı gidişte çenbersel harekettir²⁴. Bu hareket mutlak basit ve süreklidir. Çünkü gök, yapısı bakımından, ilâhî bir cisimdir, dolayısıyla, onun hareketi de ezelî olmak zorundadır²⁵.

Merkezleri ortak sferlerden ibaret olan gökte, her bir sfer, kendi içinde bir sonra gelen sfere, formun maddeye veya hareket ettiricinin hareket edene ilgisine benzer bir ilgi ile ilgilidir. Dolayısıyla de her sfer, zorunlu olarak, kendi hareketini kendi içindeki sfere geçirir. Bu suretle, ilk hareket ettirici, en dış sferi hareket ettirmekle, bütün diğerlerini de hareket ettirmiş olur²⁶.

Güneş, ay ve gezegenlerin hareketleri ise Allah tarafından değildir. Onlar, her bir sfere mahsus bağımsız hareket ettirici "akıllar" tarafından hareket ettirilirlir²⁷ ve bu suretle, kendilerine mahsus hareketleriyle ilk göğe ait hareketten ayrılırlar. Bunların hareketi de nisbeten düzensizdir. Her sferde bulunan bu akıllar veya ruhlar, Allah'tan aşağı bir durumda olmalarına rağmen, cisimden olmadıklarından dolayı, onlar da, arzulanmış ve sevilmiş olmakla etkide bulunurlar. Bu akıllara veya ruhlara sahip olma bakımından da bu yıldızlar, insandan da üstün, canlı ve akıllı varlıklardır²⁸. Bu akıllar veya ruhlar, ilk gökteki bir akla veya ruha bağlanmak zorundadırlar. Zira, Aristo'ya göre kâinatta bir çok idareci değil, bir tek idareci bulunmalıdır²⁹. Yıldızların çeşitli hareketleriyle de çeşitli olaylar meydana gelir³⁰.

Çürüyüp bozulmayan katıksız bir madde³¹ olan ve kendi başına var olduğundan diğer elemanların kılığına da girmeyen esir (ether)

den veya beşinci bir elemandan yapılmış olan yıldızlara veya doğmayan ve ölmeyene ait ezeli ve ebedi olan ay üstü âlemine karşılık ay altı âlemi ise doğuşların, ölümlerin, imkân ve ihtimallerin yer aldığı tabiat alanıdır³².

Oluşun, var olmağının ve sürekliliğinin gerçek ve fail sebebi, ilk hareket ettiricidir³³. Maddî sebebi de, önce bir ve sonra da diğer bir cevhere ait formu tasarlattıran maddedir. Oluş ve yok oluş, bir cevherin diğer bir cevhere geçişinin iki yönüdür. Bir cevherin yok oluşu, diğer bir cevherin var oluşu demektir.

Madde, özel anlamda, cevhere ait değişmede zorunlu olan substratum, yani temelde olan şeydir³⁴. Fakat, mekânda yer değiştirmede, başkalaşmada ve hacim değişikliğinde zorunlu olan substratum'lar da, belirli bir anlamda, maddedir.

Oluşun, var olmağının maddî sebebi, Aristo'ya göre "dört eleman" dır. Bu elemanlardan önce hiç bir cisim yoktur. Onlar, en sonunda, çözümlenemez antitelerdir. Organik olmayan tabiatı teşkil eden bu dört eleman, sıcaklık, soukluk, kuruluk ve yaşlık gibi bir takım niteliklere maliktirler. Elemanların hareketlerini de belirleyen bu ana vasıflar, bir devr içinde, birbirlerine geçerler³⁵. Tabiatdaki eşya, bu dört elemandan meydana gelmiş olup daima değişmektedirler, dolayısıyla de, mahiyetleri bakımından ölümlüdürler. Bu elemanların hareketleri de yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya doğru olan ve mükemmel olmayan düz (müstakim) harekettir.

Oluşu meydana getiren sebeplerden maddî sebep, "olabilen ve olmayabilen" bir şey, yani yok olucu, değişen bir cevherdir. Formel ve aynı zamanda gaî sebep te, meydana gelen şeylerin asıl özünü teşkil eder. Ancak, sadece, maddî ve formel sebep oluş için yeterli değildir. Bunun bir de fail sebebi olması gerekir.

Aristo'ya göre gök cisimleri ezeli hareket içindedirler. Bu hareket, güneşi, dünyada her hangi bir noktaya mütemadiyen yaklaştırır ve uzaklaştırır; daimî oluş ta bu suretle meydana gelir. Elemanların elemanlarla değişimi güneşin hareketi ile sağlanır, dolayısıyla de, ay altı dünyası, bir tek vücut olarak bir arada tutulmuş olur.

Değişmez yıldızlar ülkesini, yani ilk göğü en yüksek form olarak kabullenirsek, yer yüzü de bu formun maddesi olmuş olur. Şekillenme hiyerarşisi de, aşağıdan yukarıya, şu sırayı gösterir:

1- Cansız madde

2- Nebatlar

3- Hayvanlar

4- İnsanlar

Aristo'ya göre nitelikler eşyanın objektif vasıfları olduğundan, onun fiziği, nitelikçi bir fiziktir. Başka bir deyişle, o, maddenin nitelik bakımından değişik şekilleri olduğunu ileri sürerek nitelikleri ele alır. Dolayısıyla, de, hem Fisagor ve Eflâtun'un hendesi fiziğinden ayrılır, hem de, Demokrit'in mekanik teorisinin tersine, bütün hareketleri ve olayları açıklamağa yeterli olmayan, mekândaki harekete bağlanamayacak bir nitel değişme kabullenir.

Aristo'ya göre maddenin biresimi sadece fiziksel olmayıp kimyasaldırda ve tabiat süreci (vetiresi), fiziksel bir aktivite olmaktan ziyade, belirli bir gayeye doğru yönelmiş bir süreçtir. Başka bir deyişle, oluşun maksat ve gayesi, gücün edime geçmesi veya formun maddeye sokulmasıdır. Dolayısıyla de Aristo'da tabiatın teleolojik açıklanması fiziksel açıklanmasından üstündür. Çünkü Aristo'ya göre âlemde gayesiz bir şey yoktur³⁶.

Belirli maddî niteliklere malik olmakla birlikte belirli bir iş görme bakımından, teleoloji, özellikle, organik âlemde görülür. Çünkü organik ve fiziksel cisimlerin entelechia'sı olan ruh, her yerden fazla, canlı varlıklardadır. Ve ruh, maddenin dayanışını, direnişini derece derece yenerek ve nebat ve hayvan derecelerinden geçerek insan aklına kadar yükselir. En aşağı organizmden en yükseğine kadar dereceli bir gelişme (tekamül) vardır³⁷.

Gaye ilkesi bir tarafa, diğer ilkeler bakımından Aristo, İonia'lılardan, Empedokles, Anaxagoras ve Eflâtun'dan faydalanmıştır. Gaye ilkesinin ilk belirtileri de Anaxagoras'ta, Sokrat'ta ve Eflâtun'da görülmüş olmakla beraber bu görüşü sistemleştirip Demokrit'in mekanik teorisine karşıt bir teori haline getiren Aristo'dur³⁸.

Aristo'ya göre tabiat daima iyiye yönelir ve her şeyi olabildiği kadar da güzel yapar³⁹. Tabiatıta her şey, yerindedir, tamdır ve en küçük varlıkta bile ilâhî bir şey vardır. Tabiatıta ve ondaki şeylerde bir tertip ve düzenin bulunuşu, bir maksat ve gayenin varlığına işarettir. Dolayısıyla, bunun karşıtı olan bir tesadüf'ten söz edilemez. Bir gayeye göre meydana geldiğini gördüğümüz şeyler, tesadüfe bağlanmamalıdır. Çünkü, her varlığın görevi, kendi gayesine, dolayısıyla, kemaline ulaşmağa çabalamaktır. Bundan ötürü de kâinatıta boş, lûzumsuz, rastgele, tesadüfî bir fakülte veya form yoktur. Tabiatıta, düşünüp karar verme yetisinin olmayışı, onda, gayeliğin

bulunmamasını gerektirmez. Çünkü tabiatta gaye, düşünce ve karara lüzum göstermeyen artistik bir gayedir⁴⁰. Gaye, onun hareket ettiren prensibidir⁴¹ ve bir prensip olduğundan, meydana getirdiği varlıklardan önce vardır.⁴² Akla sahib olması bakımından insan, tabiatın son gayesidir. Şu halde, maddî sebepler, objelerin şartı ve köklü yardımcıları olmakla beraber eşyanın temelleri gaî sebeplere, olumlu sebeplere dayanmaktadır.

Fakat Aristo, maddî formel, fail ve gaî sebepler yanında⁴³ Empedokles'ten gelen bir görüşle⁴⁴ tesadüfü de bir sebep olarak ele alır⁴⁵. Tesadüfün varlığını da, birbirleriyle uyuşmamakla beraber, fizik ve metafiziğinde, bazı olaylarla ispata çalışır⁴⁶. Bu çeşit olayları ispatlarken de tesadüf ile tâli arasında da bir ayırım yapar⁴⁷. Ona göre tesadüf, düşünceli bir seçme sonucu olmayan olaylardır. Tâli ise, düşünceli bir seçme sonucu olan olaylardır ve bunlar, cansızlara uygulanamayacağı gibi hayvanlara ve çocuklara da uygulanamaz. Tâli ile tesadüf arasında ayırım, en iyi şekilde, sebebi kendi içinde olan hallerde görülür.

Bununla beraber Aristo'da tesadüf, daha ziyade, kuvvetli iki sebeplik zincirinin anî bir karşılaşması sayılmakta ve tiplerin sürekliliği gibi olaylar delil gösterilerek, tabiatta esas olan tesadüf değil, fakat, gayelik olduğu üzerinde durulmaktadır. Çünkü, Aristo'ya göre tabiat, faydalı hiç bir şeyi dışarı atmaz; hiç bir şey fazladan değildir; tabiat, boş bir şey yapmaz⁴⁸; tabiat, sanki, geleceği önceden görmüş gibi hareket eder⁴⁹. Dünyada her şey, kendisinin mümkün olan en iyi haline kendisi ilerler⁵⁰.

Aristo, tabiattaki zorunluğun basitmi, yani sonuçların mekanik olarak daha önce var olan sebepler tarafından mı belirlendiği, yoksa, hipotetikmi olduğu üzerinde durur ve onun hipotetik olduğunu kabullenir. Çünkü her hangi bir şeyin meydana gelişinde o şeyin materyellerinin varlığı zorunlu ise de bu materyaller o şeyin meydana gelişinin sebebi değildirler. Bununla beraber, bir çok tabii olaylar da vardır ki onlar basit veya mutlak zorunluluktan ötürüdürler, yani olaylar zorunlu olarak maddenin tabiiyatından meydana gelirler ve bu mutlak zorunluluğun gayelere yardımı da olur⁵¹.

Mekanizmle teleolojinin birbirlerini tamamladıkları hallerden başka, sadece, mekanizmin hüküm sürdüğü haller de vardır, yani bazı şeyler, dadece, maddî ve fail sebeplerle açıklanabilirler⁵². Meselâ, hayvanlar görmek için gözlere malik olmak zorundadırlar, fakat, gözlerin rengi doğum şartlarına bağlı olduğu gibi hiç bir gayeye

de yaramaz⁵⁵. Hatta, bazı olaylarda da zorunluluk, teleolojiye karşıt bir hal alır ki bu, en başta, kusurlu maddeden dolaydır⁵⁴.

Yine, Aristo, "De İnterpretation" da üçüncü haddin dışta bırakılması kanununun bazı tikel olaylar için uygulanamayacağını, aksi halde, tesadüfe hiç yer verilemeyeceğini de ileri sürer. Ve yine, metafizikte zorunlu sebep, oluşun, ancak bir noktaya kadar geri götürülebileceğine, fakat, en sonda, hiç bir sebebe malik olmayan sebepte durmak gerektiğine de işaret edilmektedir⁵⁵. Meselâ, her insanın öleceğini kesin kılan belirli şartlar vardır, fakat, insanın neden öleceği, henüz belirlenmiş değildir; ve ancak, bir sebeplenmemiş sebep, başka bir deyişle, bir seçme fiili meydana geldiği vakit belirlenmiş olacaktır. Aristo, bazı belirli olayların açıkça zorunlu olmadıklarına da işaretlerle, onlar için, ancak, "onlar olmak üzredirler" denebileceğini, fakat, "onlar olacaktırlar" denemeyeceğini öne sürer⁵⁶.

Kısaca, Aristo, tesadüfler, vesile sebepler ve bazı mekanik zorunluluklar kabullenmekle beraber, esas olarak, ne tesadüfçü ne de mutlak bir determinist değildir. En nihayet, Aristo'nun Allah'ı da sadece kâinatın mimarı olan, kâinatı sadece kendine has bir şevk ve cezb kanunu ile idare ve onu sadece temaşa eden ve dolayısıyla de akıl olan bir Allah'tır. Kainat ta, sürekli bir oluş ve böyle bir Allah'a doğru sürekli bir gelişim vetresi içindedir. Aristo felsefesinde kesin olarak görülen şey teleolojiye verilen önemdir⁵⁷. Tabiatıta şuarsuz ve maksatsız bir gayeliğe bağlanan bu teleoloji ne entropocentrique'tir ne de dünyanın dışındaki bir yaratıcının aksiyonuna dayanır. Bu teleolojiye göre her bir nev'in gayesi kendi içinde, yaratıcı da tabiatın içindedir. Eflâtun'un dünya ruhu ve Demiurgos'u öğrencisi Aristo'da teleolojik bir aktivite olmuştur. Dolayısıyla, tek bir gerçek, tek bir kanun, tek bir akıl olan tek bir Allah vardır ve bu Allah, bir aşk objesi gibi çekip çevirdiği tek bir kâinat içinde bulunmaktadır.

Psikoloji

Hayat harekettir. Hareket için de iki şey gereklidir: hareket ettiren ve hareket eden, yani form ve madde. Canlılarda form, ruh; madde de bedendir. Ruh, ancak bedenle, beden de ancak, ruhla bulunabilir¹. Organik âlemlerle anorganik âlemi ayırd eden ruh bütün hayat olaylarını idare eder. Ancak, Aristo'da ruh, psikolojik anlamdan ziyade, fizyolojik anlamda olup, o, aynı zamanda bedene şekil veren suret ve bedenın gayesidir². Beden, ruhun sadece, aletidir³. Çünkü

ruh, organik bedenin Entelechie'dir, dolayısıyla de hayat prensibidir. Ruhla beden arasında formel ve maddî sebep ilişkisi vardır.

Eflâtun ruhu üçe bölüyordu: ilcalar, irade ve akıl. Aristo ise ruhu bölmeyip üç kademeye ayırır: nebata ait ruh, hayvana ait ruh ve insana ait ruh. Ruhun bu üç derecesi, aşağıdan yukarıya sürekli yükselme gösteren canlı varlıklar mertebeleridir⁴. Nebat ruhu beslenmeyi, hayvan ruhu duymayı (hissetmeyi), insan ruhu da, yani akıl da insanın hareketlerini bir gayeye doğru düzenlemeği sağlar. Besleyici ve duyucu ruhun temeli, dört elemandan daha üstün ve daha ilâhî olan Pneuma'dır⁵. Bu iki ruh bedene bağlı olup bedenle doğarlar ve bedenle ölürler. Fakat, insan aklının madde ile ilişkisi yoktur⁶. Ruh, canlı bir şeyin aktüalitesidir, fakat akıl, hiç bir bedenin aktüalitesi değildir⁷. Asıl ilâhî olan budur ve insana dışarıdan gelir⁸. Bedenin ölümünden sonra da vardır⁹. Akıl, ruhun diğer fakültelerinden farklıdır¹⁰.

Aristo'ya göre insan akılı iki yönlüdür: aktif (fa'âl), pasif münfeil). Aktif akıl ilâhîdir, fiilîdir, bedene bağlı değildir. Aktif akıl, bedenden olduğu kadar ruhtan da önce vardır. O, ruhla, mekanik bir şekilde birleşen mutlak prensiptir. Bu olmaksızın pasif akıl bir şey düşünemez¹¹. Pasif akıl ise bedene bağlıdır¹². Düşünce her ikisi ile birlikte iş görür¹³. İnsan, sadece, algılarda kalmayıp, düşünce ile kavramlar teşkil eder. Fakat kavramlar, Aristo'ya göre, Eflâtun'daki gibi doğmadan önceki yaşanan hayattan gelmezler, yani doğuştan (fitrî) değildirler. Kavramlar deney ve algıdan gelirler¹⁴. Ancak kavramların meydana gelebilmeleri için duyuların, algıların fa'âl olarak işlenmesi gerekir. İşte bu bakımdan akıl, algıya nazaran aktiftir. Başka bir deyişle, aktiflik bakımından ruhun üç kademesi, birbirine nazaran, daha üstündürler. En aktif olan insan ruhudur ve bu ruh, en yüksek mertebesinde, sırf faaliyettir. Bu mertebe, ruhun ölümsüzlüğe ulaştığı mertebedir¹⁵.

Aktif akıl, aktif olarak bilir. Onun bilgisi aktüel bilgidir; yani kendi objesi ile aynidir. Dolayısıyla, bu akıl bütün fertlerde ortaktır, aynidir.

Aristo'ya göre aktif akıl ve Allah maddî olmayan formlardır ve aktif akıl Allah'tır¹⁶. Dolayısıyla, bilginin sadece potansiyalitesine sahip olan pasif akılı aktüel olarak bilmeğe yeterli kılan Allah'tır. Aktif akıl, her şeyi yapabilen fail ve hareket ettirici sebep; pasif akıl ise her şey olabilen madde gibidir¹⁷. Yalnız Allah, yalnız ezeli

ve ebedî olan zekâ ölümsüzdür. İnsan, duyumları, algıları ve belleği ile hayvanın aynidir, fakat, akli ile Allah'a benzer.

Aktif aklın insanın içinde (immanent) veya her şeyin üstünde ve ötesinde (transcendent) olup olmadığı hakkında, Aristo, kesin bir hükme ulaşamamış ve her iki görüşü de kabullenmiştir. Meselâ, (De Anima) da aktif akıl insanın içinde olarak, fakat, metafizikte insanın üstünde ve ötesinde olarak ele alınmıştır. Ancak, Aristo'da birinci görüş daha yumuşak, ikinci görüş ise daha kesin görünmektedir. Düşüncenin düşüncesi olan ve kendi kendini kontrol ve temaşa eden Allah, Aristo'ya göre, bir taraftan âlemi yaratmamıştır ve onu bilmez, diğer taraftan da insanlarla ilgilidir ve onlar hakkında inayet sahibidir.¹⁸

Eflâtun'un iyi ide'sine bir senbol olarak kullandığı güneş¹⁹, olumlu (positife) anlamda, Aristo'da aktif akıldır.

Aristo, bu konuda aksiyon meselesini de ele alır ve irade'yi de açıklar. Ona göre iradenin varlığı ihtiyara (libre arbitre) bağlıdır.

Arzu, insanda hem duyum hem de akıl aracıyla doğar. Duyum aracıyla doğduğunda o, iştiha olur, fakat, akıl aracıyla doğduğunda irade olur. İштиha ile irade arasında da ihtiyar, yani, kendi kendine karar verme gücü yer alır.

İhtiyar gerçektir. Bunun böyle olduğunu ahlâkî yüklemeler ispatlamaktadır. İhtiyarın özü de seçmekten ibaret olan kendiliğindenliktir. Fakat, seçme işinde gerçekten hür olan, yalnız, olgun insandır. Hayvanlarda ve çocuklarda gerçek bir seçme gücünden söz edilemez²⁰. Fakat, Aristo, bazan bir determinist gibi, kendimizi birdenbire değiştiremeyeceğimizi; bazan da çevremizi, dostlarımızı, işlerimizi v.s. yi istediğimiz gibi seçebileceğimizi söylemekte, dolayısıyla, kendi kendisiyle çelişkiye düşmektedir²¹.

İrademiz, işlemlerimizin maksat ve gayelerini karar altına alır. Bu maksat ve gayelerin doğruluğunun dayandığı şeye de fazilet denir²².

Ahlâk

Aristo'da ahlâkın konusu da insanın hayatındaki son gayeyi bilme, yani mutluluktur¹. Mutluluk ta insanın faaliyet tarzına bağlıdır². Dolayısıyla, Aristo, ahlâklılığı üstün bir prensipten değil, insanın kendi mahiyetinden çıkarır.

İyi (hayır), her canlının kendi faaliyetinin kemalinden başka bir şey değildir³. İnsanın kendi tabiatına uygun en yüksek faaliyeti

de aklının faaliyetidir, düşünmek ve bilmektir. Bu sebeple, Aristo'da teorik hayat pratik hayattan üstündür ve Allah, kâinatı, sadece te- maşa eden bir Allah'tır. Aristo'ya göre pratik hayat, akıl tarafından idare edilmelidir. Bu idareden maksat ta doğru olan ortayı bulmaktır. Bu doğru olan orta da fazilet demektir, harmoni demektir⁴. İki tür- lü fazilet vardır: akıl faziletleri ve karakter faziletleri⁵. Ahlâkî fazilet te ancak, iradeli bir seçmede tecellî edebilir. Seçme de, eşyanın, kud- retimiz içinde, muhakemeli düşünce ile arzulanışıdır⁶.

Aristo'nun ahlâkı da kesinlikle teleolojiktir. Ona göre Ahlâk, çoğu kısmı böyle veya şöyle olabildiği yetkili olan şeylerle uğraşır⁷. İnsanın faaliyetinde, bütün olaylarda aktüel bir imkân, bir ihtimâl vardır⁸. İnsanın gayesi, seçme yoluyla değil, tabiat tarafından başka bir yolla belirlenmiştir⁹.

Faaliyetlerimiz, inançlarımıza bağlıdır. Hiç kimse bilerek kötü olmaz¹⁰ ve kötülük yapmaz. Bütün iyilikler tek bir iyiye işaret- tir ve ondan çıkarılırlar ki bu da Allah'ın veya aklın iyiliğidir¹¹.

Sosyoloji ve Politika

Aristo ahlâkının esası olan doğru olan orta, onun siyasetinin de temelidir¹.

Aristoya göre de insan, Eflatun'un dediği gibi, sosyal bir ya- ratıktır ve kendi özünü ancak sosyete de bulur². Eflâton'da devlet ideale dayanıyordu. Fakat, Aristo'da devlet realiteye dayanır ve büyük çapta bir organizmdir. Devletin görevi de vatandaşların mutluluğunu sağlamaktır.

Aristo'nun devleti de teleolojiktir. Çünkü ona göre her bir ce- miyet, hayr için teşekkül eder. Bütün cemiyetleri içine alan devlet te en yüksek hayrı gaye edinmek zorundadır³.

Sonuç

Topluca deyimlersek, Aristo'ya göre tabiata ait şeyler en iyi pren- sibi ile açıklanırsa da böyle bir bilgi noksan bir bilgidir ve bu şeyler aktif bir bilgi konusu olmaktan uzaktırlar. Dolayısıyla, Aristo'da gayeli açıklama ile mekanik açıklama birbirinin yanında yer almakta ve birbirini tamamlamaktadır. Spontane değişiklikler için Aristo, me- kanik sebepleri kabullenmekle beraber organik alanda, hayat mese- meselelerinde teleolojik bir yoldan gider¹. Fakat gayeliğin rolü daha

büyüktür. Suret, gayeliğin, madde ise tesadüfiliğin, kanunsuzluğun, gayesizliğin ve gayenin gerçekleşmesine engel olmanın deyimidir. Sırf fiil olan Allah, madde üzerine gaf sebep olarak etki yapar². Fakat, Aristo'nun Allah'ı hiç bir şey doğurmaz. Çünkü ulûhuyetin başlıca vasfı kendi kendine yeter olmaktır. Bu kendi kendine yeter olmaklık ta başka şeylerin içten bir zorunluk tarafından meydana getirilmelerini içermeye engeldir.

Allah, kendi kendini sonsuz temaşada sürekli olarak sahip olduğu mutlulukla iyiliktir. Fakat hareket etmeyen hareket ettirici, dünyanın dayanacağı bir temele sahip değildir. Başka bir deyişle, onun mahiyeti ve vücudu, diğer varlıkların varlığını, çokluğunu ve sukutlarının sebebini açıklayamaz. Nitekim, Aristo'ya göre mümkün olan her bir şeyin aktüalitede mevcut olması zorunlu değildir ve bir kuvvete sahip olan bir şeyin o kuvveti realize etmemesi mümkündür³. Diğer taraftan Aristo dünyanın zorunlu tamamlığına ait ve Eflâtun'un doluluk veya kemal prensibinden çıkarılabilecek, tabiata bir süreklilik (continuité) prensibi sokmuştur. Metafizikinde de şöyle demektedir: "...Biz kâinatın mahiyetinin hayr ile ve en çok mükemmel ile hangi tarzda ilişkili olduğunu düşünmek zorundayız: ister eşya kendi başlarına ayrı ayrı var olsun, ister düzenli bir tertip teşkil etsin, ister bir ordu gibi, her iki karakteri de haiz olsun, her şey, kendine göre belirli bir tarzda bir düzen içinde tertip edilmiştir"⁴.

Aristo, bu süreklilik prensibi yanında varlıklar için bir hiyerarşi de kabul etmiş ve birbirine pek güç bağlanabilen bu iki görüş te diğer görüşleriyle birlikte, Yeni Eflâtunculuk ve Rönesans kanalından yeni zamana geçmiştir.

Orphic'çileri, Pythagoras'ı, Empedokles'i ve Sokrat'ı peşleyen Eflâtun, ideler âlemiyle objeler âlemi arasındaki ayırımından dolayı sınırlı bir düalizme ulaşmış ve objeler âlemini gölge âlem saymıştı.

İonia fizikçi filizofları, sofistleri ve Eflâtun'u peşleyen Aristo ise Eflâtun'daki ruhun ölmezliğini sadece aktif akla vermiş, ide'leri maddî dünyadaki objelerin içine sokarak onları üstünlüklerinden objeleri de alçaklıklarından etmiş, felsefî spekülasyonları deneyle birleştirerek, Eflâtun'un düalizminden sıyrılmış, kâinatı da ezelden verilmiş büyük bir organizm saymış ve Anaxagoras'ın teleolojik görüşünü geliştirerek bu kâinatı, kendi içinde bulunan ve kendi kemalinen ibaret olan bir gaye ile gayelendirmiş, kısaca, göğü yere indirmiştir.

Aristo da Eflâton gibi yıldızları görünür ilâhlar sayarak⁵ astronomiyi en yüksek ilim yapmış, fakat, duyular üstü âlemden ziyade duyular âlemiyle ilgilendiğinden, Eflâton'un, ide'ler âlemi dolayısıyla önemle ele almak zorunda kaldığı matematik ilmini pek umursamayıp onun yerine mantığı koymuş, Eflâton'un değişmeyip daima aynı kalan ide'ler âlemine karşılık daima değişmekte ve dolayısıyla gelişmekte olan büyük bir organik âlem öne sürmüş ve bu âlemde de, özellikle, hayvanları sınıflandırmıştır.

Aristo'nun ölümünden sonra kendisini peşleyenler arasında, kendilerinden söz edilmeğe değer, özellikle, iki kişi vardır: Theophrast ve Straton.

Theophrast, hocasının, hayvanlar âlemini sınıflamasına karşılık nebatlar âlemini sınıflandırmış, Aristo'nun realist ve natüralist yönlerini geliştirmiş, onun tabiatta bir gayeye yönelen kuvvetlerin bulunup bulunmadığı konusu üzerinde de önemle durmuş, fakat, iki akıl meselesinde hocasını eleştirmiştir.

Straton, hocası Aristo'daki spiritüalist ve düalist görüşleri yermiş, ulûhiyet yerine şuursuz olarak işleyen ve etkileyen tabiatı geçirmiş, Aristo'nun gayeciliğinden tamamiyle sıyrılıp Demokrit'in materyalizmine dönerek tabiat olaylarını sadece fiziksel bir şekilde açıklamış, bununla beraber Demokrit'in atom nazariyesini de benimsememiştir. Ona göre eşyanın ilk meydana çıkışı tesadüfidir. Ancak, ondan sonra meydana gelen şeyler tabiat kanununa göre meydana gelir.

İsa'dan önce birinci yüz yılda Aristo okulu, hocanın eserlerini toplayıp onları tefsire başladı ki bunlardan Aphrodisias'lı Alexandr, özellikle, söze değer. Daha sonra gelenler de hocanın fikirlerini tekrarlamaktan başka bir şey yapmadılar. Ve en nihayet, ölüm meselesi dolayısıyla, Aristo'yu peşleyenler, zorunluk ve kader meseleleriyle uğraşmağa başladılar ve gitgide felsefi spekülasyonların, tekrar, dinî usturelerin kucağına atılmalarına, dolayısıyla, hocanın unutulmasına sebep oldular.

Kısaca, Yunan felsefesi, özellikle, Eflâton ve Aristo gibi son iki büyük sistemli filozofunda san'atkâr bir ruhla bütün varlıkları ölçülü ve harmonili bir san'at eseri saymış; dolayısıyla, oluşu, olmuştaki görmüş; gerçekliği ve canlılığı olmuştaki vererek onu mekân ve zamanın üstüne çıkarmış ve onu Eflâton diliyle (İde), Aristo diliyle de (Form) diye adlandırmıştır.

İde veya form, eşyanın ezeli, ebedi, değişmez asılları, örnekleri ve gerçekleridir. Her türlü değişiklik, yalnız ve yalnız, maddeye aittir ve ancak madde dünyasında yer alabilir. Fakat, yaratılış işinde maddenin formla sürekli bir ilişkisi vardır ve bu ilişki dolayısıyla madde de formun ezeliği ve ebediliğinden paylanmıştır. Şu kadar ki bu paylanma aslında yok olana mahsus bir yokluk payından ileri değildir.

Yaratılıştaki etki, zaman dışındaki formda, etkilenme de zaman içindeki maddededir. Bundan ötürü, madde daima forma yönelmiştir, formu arar. Formla maddenin birleşmesi ile dünyamız ve dünyamızdaki doğuşlar, oluşlar meydana gelir. Formla maddenin birbirinden ayrılması da yok oluşları ve bozulmaları meydana getirir. Doğuşların ve yok oluşların birbirlerini ard arda kovalamaları da sürekli bir değişmeye sebep olur.

Bütün değişmeler, gelip geçici, etkisiz şeylerdir. Şu hâlde, yapılabilecek şey, bu gelip geçici değişme sınırı içinde hiç değişmeyi, her zaman olduğu gibi kalanı, asl olanı, dolayısıyla ezeli ve ebedi olanı, hareketsizlik içinde olanı, yani ideyi veya formu bulup bilmektir. İde veya formu bulup bilebilmek te, ancak, ondan bir ışık olan aklımızla mümkündür. Mekân ve zaman dışında olan bu biricik gerçeğe akılla ulaşmak demek te kavramlar kurmak, karşılaştırmalar ve istidlaller yapmak, yargılamalarda bulunmak, kısaca, lojiğe dayanmak demektir.

İşte bu düşünce, Batı ile Doğunun sınırındaki İskenderiye’de, bazı dinî düşüncelerle de karışarak, özellikle Yeni-Eflâtuncu görüşün doğmasına sebep olmuş ve bu yeni görüşlerle de birleşmekle, artık, düşünemez hâle gelmiş ve Farabi’nin zuhuruna kadar, Orta Çağın büyük bir devresinde, körükörüne iymana sığınmıştır.

Büyük Türk filozofu Farafi’dir ki özellikle Aristo’nun bir çok eserlerini tercüme ile felsefe alanında bu lojik düşünceyi tekrar ihya etmiş ve akli, yalnız, içinde yaşadığı skolâstik âlemin değil, modern çağın da biricik meş’alesi yapmıştır.

İşte, bu suretle, Frabi, İlk Muallim Aristo’ya lâyık olduğu şan ve şerefi bahsetmiş ve Aristo’ya bahsettiği bu felsefi şan ve şerefi Türk dehasıyla Aristo’dan yine yalnız kendisi tevarüs ederek felsefe tarihinde İkinci Muallim adını almıştır.

Sözümüzü bitirmeden önce konumuzla pek sıkı ilişkisi dolayısıyla insan hürriyeti hakkındaki felsefi görüşleri de tarih sırasınca burada kısaca özetleyelim:

Animist Görüş

Kökü animizme dayanan ilkel insanın görüşüne göre insan, gerek kendi içindeki dünyasında gerek kendisinin içinde yaşadığı kendi dışındaki dünyada bir takım ruhlar ve varlıklarla kaynaşmaktadır ki bu varlıklar ve ruhlar o kimsenin yaptığı bütün şeyleri veya onun başına gelen bütün şeyleri belirtir ve sabit kılar. Böyle bir “kuvvetler ve müekkiller” dünyasında ise insan hür değildir. Zira, böyle bir insan cüz’î iradesine sahip değildir. Kâinattaki ruhlar ve bir takım yaratıklar onun her hareketini ve düşüncesini idare etmekte, sınırlamakta ve belirlemektedirler.

Mitolojik Görüş

Animist görüşteki ruhlar ve kuvvetler, daha sonraları, her insanın kaderini belirleyen ecel perileri sayıldılar. Nitekim, ilk Yunan mitolojilerinde bu kavrama rastlanmaktadır. Mitolojiye göre bu ecel perilerinin görevi bütün insanların içinde buldukları ve kendilerini ondan kurtaramayıp hür olamadıkları kader ağını dokumaktır.

Felsefi Görüş

(Fisagor “İ. Ö. 580 - 500” cular)

Yunan düşüncesinde, genellikle, kâinatın mutlak kuvvetlerine inanç fikrine, ve insanların mukadderatının bu kuvvetler tarafından belirlendiği görüşüne rastlanmaktadır.

Fisagorculara göre insanı da içine alan bu kâinat kapalı bir sistemdir. Bu sistemin anlaşılabilmesi, parçalar arasındaki ilişkinin anlaşılmasına bağlıdır. Bu da, ancak, sayıya ait ilişkilerle devimlenebilirler.

Fisagorculara göre böyle bir tabiatın mahiyeti insanın kaderi ni de belirler. Bu kaderin sırları savılarda gizlidir ve bu sırrı, ancak, sayıların anlamlarını bilbilenler çözebilirler. İnsan, başına ne geleceğini bilmek isterse sayıların dilini öğrenmelidir.

Herakleitos

(İ. Ö. 535 - 475)

Heraklite göre kozmik vetire tek bir kanuna bağlıdır ki bu kanun ilâhlara da insanlara da ait bir kanun değildir ve daima var ola gelmiştir ve var olagidecektir. Bu kanun da daima yanan canlı

bir ateştir. Bu kanun kâinatın aslı prensibidir. Her bir değişiklik, bu değişmez kanuna göre vuku bulur. İnsan da bu kanunun konusudur.

İşte, Heraklit, bu kanundan bazan (kader), bazan da (adalet) diye söz eder. İnsan, bu kanuna karşı bir seçme hakkına malik değildir, tersine, onun boyunduruğu altındadır. Her şeyi her şey kanaliyle yönetip idare eden zekâyı anlamak için böyle düşünmek gerekir. Böyle düşünen bir kimse de akıllıdır.

Sokrat'tan önceki bütün filozoflarda buna benzer bir görüşe rastlamak mümkündür. Bu görüşe göre kâinat, bir nevi aslı kuvvet veya kudret tarafından teşkil edilmiştir ki bu kuvvet veya kudret, kâinatı yapmadaki hedefini parçaların tam bir zorunluluk ile işlemede göstermiştir. İnsan da, bu kâinatın bir parçası olarak, bu zorunluluk tarafından yöneltilmektedir. İnsanın kaderi, insanın kendi fiili ile değil, lâkin insanın yaratılışı tarafından belirlenmiştir. Bu görüş te gösteriyor ki Yunan halk dininin ecel perileriyle tabiatın zorunluluğu inancı esasta aynı şeydirler.

Sofistler

(İ. Ö. V. yüzyıl)

Bu geleneği ilk yıkanlar Sofistler olmuştur. Onlar bütün dikkatlerini insan üzerinde topladılar ve insanda ortaya çıkmamış bir takım kabiliyetler buldular ve insanı her şeyin ölçüsü yaptılar. Eğer, insan her şeyin ölçüsü ise insanın kendi mukadderatı üzerinde kendisinin etkisi olmaması imkânsızdır. Onlara göre insanın ezeli mukadderatı ne olursa olsun, insan, hiç değilse, kendi dünyevi varlığını arzularına uygun bir şekilde sokabilir. İnsan, tamamiyle ecel perilerinin esiri değildir.

Socrates

(İ. Ö. 470 - 399)

Sokrat, sofistlerin düşüncelerini daha da kuvvetlendirdi. Ona göre insanın en şerefli, en başta gelen işi bilgidir. Bilgiye sahip olmakladır ki insan doğru hareket edebilir, iyi ve hayırlı bir kimse olabilir. Ve yine, ancak bilgi sayesinde ki insan, bir dereceye kadar, şimdiki ve bundan sonraki mukaddetana etkide bulunabilir.

Bu görüş, insanın bir dereceye kadar seçme hürriyetine sahip olduğu inancını doğurdu ve bu insanın geleceği de bu hürriyetin kullanılış şekli üzerine kuruldu.

Kısaca, Sofistler ve Sokrat ile insan ecel perilerinin boyunduruğundan kurtuldu ve kâinat kuvvetlerine karşı kendi kuvvet ve kabiliyeti inancını haykırdı.

Platon

(İ. Ö. 427 - 347)

Eflâtun'un yazılarında insanın hürriyeti, artık, açıkça görülmektedir. O, (Kanunlar) adlı eserinde hürriyeti iyi bir hayatın zorunlu temeli olarak açıklar. Ona göre iyilik, bir kimsenin kötülükle karşılaşması ve ona galip gelmesinden, yani gerçek bir seçme yapmasından doğar. Bu da insanın kâinat tarafından sınırlanmadığını, tersine, bir seçme yapmağa muktedir olduğunu, dolayısıyla bizzat kendi kaderini tayinde hür olduğunu gösterir.

Aristotle

(İ. Ö. 385 - 322)

Aristo'ya göre insan hür bir yaratıktır. Ahlâk, değişmez bir kanun işi değil, fakat, hür bir seçme işidir. Zira, fazilet ve rezilet bizim kudretimiz dahilindedir. Biz, kötü olan şeyi de iyi olan şeyi de yapmakta serbestiz. Fazilet te kasdî bir seçmeyi içeren bir meyil veya âdettir.

Aristo'ya göre insanın insan olması bakımından en üstün gayesi, kendisindeki en üstün ve en güzel olanı, yani aklını geliştirmek ve ve ona dayanmak olmalıdır. Çünkü, en son seçme ona dayanmaktadır.

Eflâtun ve Aristo'ya göre ahlâk, her şeyden önce, insanın kendi cüz'î iradesine, yani sadece taklitten ibaret olmayan gerçek bir seçmeye dayanır. Onlara göre iyi insan doğru seçmede bulunabilen ve kendi iradesiyle en iyiyi ortaya koyabilendir. Kötü insan da kötü bir seçme yapandır. Onlara göre, gerçi kâinata belirli kanunlar ve dolayısıyla belirli ve sınırlı bir düzen varsa da bunlar insanların aksiyonlarını her bakımdan belirleyip sınırlayamazlar. İnsan aksiyonları kâinat kanunlarına bağlanamaz.

Epicurus

(İ. Ö. 342 - 270)

Epikür ve Epikürcüler de hürriyete pek önem verirler. Bu sebeple Demokrit'in atom nazariyesini kabul etmekle beraber insanın hür olduğunu da kabul ederler.

Epikür, insana hürriyet bahşedebilmek için, daha önce, atomların da ihtiyara malik olduklarını iddi aetmiştir. Atomlar, tabiat kuvvetleri tarafından itilip çekilmezler; onlar diledikleri gibi hareket etme gücüne sahiptirler. Şu halde, eğer insan atomların bir kompozisyonu ilse dolayısıyla o da istediği gibi hareket etmesin ve işlemde nulunmanın içe ait gücüne sahiptir.

Kısaca, Epikür, atomlara dönmelerinde hürriyet bahşetmekle insanı da hürriyete kavuşturdu. İnsan, seçimler yapmağa, kendi kaderini yaratmağa muktedirdir. İnsan, arzuların doyurulması, veya tersine, yok edilmesiyle ortaya çıkacak hazzı arayabilir.

Zenon

(İ. Ö. 490 - 430)

Zenon ve Stoiklerin insan hüceiyeti hususundaki tutumları bütünü başkadır.

Stoiklere göre kâinat, sabit ve değişmez bir kanunun sonucudur. Bu kâinat içinde her şey, hiç bir istisna göstermeyecek surette, bir mutlakiyet ile belirlenmiş ve sınırlanmıştır. Hatta, insanın iradesi bile önceden hazırlanmış ve sınırlanmıştır. Bütünlüğü ile kâinatta (Tesadüf) ile vukua gelecek hiç bir şey yoktur. İlk başlangıçtan en sona kadar kâinatın mahiyeti tarafından belirlenmiş ve sınırlanmış bozulmaz bir sebepler zinciri vardır. İnsan, bu sebepler zincirinin bir halkasıdır ve onun aksiyonları, üzerinde kendisinin hiç bir kontrolü bulunmayan, bir takım faktörlerin sonucudur.

Zenon'a göre insanın yegâne hürriyeti kendi kaderini kabul etmesidir. Kader, insana ne hüküm giydirmişse insan ona rıza göstermelidir.

Stoiklere göre kâinattaki her şey, kendi başlangıcına ve kaynağına, ancak, Allah'ın iradesinde sahiptir. Allah, irade edici, belirleyici ve sınırlayıcıdır. Meydana gelen her şey Allah'ın maksadının bir sonucudur. Dolayısıyla, kader ile Allah'ın iradesi aynı şeydir.

Stoik ahlâka göre insan, ihtiraslarına hem esir olabilir hem de olmayabilir. Ancak, ihtiraslarına galebe çalabilen insan hür insandır gerçek hürriyet budur.

Kısaca, içinde sebepler ve sonuçların belirlendiği bir dünya kabul eden, dolayısıyla, metafiziklerinde hürriyeti inkâr eden Stoikler bu nazariyelerini mantıkî sonuçlarına ulaştıramamışlardır. Onlar, ahlâk konusunda insanın hür olması gerektiğini ileri sürmüşler ve bu görüşlerinde de Sokrat, Eflâtun ve Aristo geleneğine uymuşlardır.

Philon

(İ. Ö. 25 - İ. S. 50)

Yahudi dini ile Yunan felsefesini uyuşturmağa çalışan Philon, insanın bedenini kötülüğün kaynağı saydı. Ona göre beden bu kötülüğe daha baştan beri malikti; ruh ta bedene girmekle sukut etti ve bu kötülüğe ortak oldu.

Fakat, ruh, Philon'un sırf zekâ olarak düşündüğü ruh, aynı zamanda ilâhî bir şeye de maliktir. Dolayısıyla bu ruh, bu zekâ, insanı Allah'la akraba yapar. Başka bir deyişle, insan ruhu ilâhî ruhla ilişkili, daha doğrusu, uluhiyetin bir parçasıdır. Bununla beraber insan ruhu Allah'ın emrini serbestçe kabul veya red kuvvetine sahiptir.

Ulûhiyet, insan üzerinde tam bir kontrol icra etmez. Ulûhiyetin insan üzerindeki kontrolü, ancak, insanın suyumlar ve bedenî ihtirasların üstüne çıkmasını veya bunlara galebe ederek ulûhiyete yükselmesini sağlayacak derecededir. Bu suretle de insan gerçek bir hürriyete sahiptir ve bu hürriyetini gerçek anlamda kendi mukadderatını belirlemek hususunda kullanmağa muktedirdir.

Plotinus

(204 - 270)

Plotin'e göre insan ruhu kâinat ruhunun bir kısmıdır ve bu sebeple de kâinat ruhunun hürriyetine de ortaktır. Fakat, insan ruhu, şekillenmek isteyip maddeye bulandığından sukut etti ve bu sukut dolayısıyla de her bir ruh kendi aslî hürriyetini kaybetti. Ancak, ruhta, bedendeki duyular hayatını bırakıp geldiği yere yükselme ve aslî hürriyetine tekrar kavuşabilme yetkisi vardır. Ruh, bu dönüşünde Allah'a yakınlığı derecesinde de daha fazla bir hürriyete sahip olur. Ruh, duyulara ait bir habshane olan bedenden uzaklaşıp

hürriyetin ta kendisi olan Allah'a geri döndüğünde de kendi kendisinde sükûna kavuşmuş olur. Ancak, insan, duyulara ait bedende kalmada veya onu bırakıp Allah'a ulaşmada hürdür. Onun bu istek ve hareketlerini belirli ve zorunlu olarak yöneltecek hiç bir kader veya kanun yoktur.

Kısaca, Plotin de Philon gibi Allah'ı hürriyetin ta kendisi saymakta, insanın ruhunu da ondan bir parça görmekte, dolayısıyla, insanı da bu tam hürriyete ortak kılmaktadır. Bunun için de ruhun, bütün kötülüklerin kaynağı olan maddeden ve madde âleminden ruh âlemine sıyrılıp yükselmesi gerekir. Ruh, böyle bir sıyrılıp yükselme yetişindedir de. Çünkü, maddenin ruh üzerinde mutlak bir etkisi olamaz.

Apolojistler

(Orta Çağa Giriş)

Apolojistler, yani ilk Hıristiyan düşünürleri de insanın esasta hür olduğunu, fakat, ruhun bedene girmesi ve dolayısıyla sukut etmesiyle bu hürriyetini kaybettiği fikrindedirler. Onlara göre insan, Allah'ın inayeti ile ve hıristiyanlığa lâyik bir hayat yaşamakla tekrar Allah'a dönebilir. İnsan, her zaman için kendi mukadderatını belirleyecek bir seçme yapmağa muktedirdir ve bu seçme değer bir seçmedir ve ezeldir. Dolayısıyla, insanın hürriyeti, kendisinin ebede kadar durumunu belirlemeğe muktedir olduğu anlamında gerçek bir hürriyettir.

Apolojislere göre İsa, insanları günahtan kurtarmak için gelmiştir. Ancak, günah, insan tarafından bir suç yapmağı içerir ve suç ta insanın kendi günahı üzerinde herhangi bir suretle sorumluluğunu gerektirir. Kısaca, eğer insan günahkârsa hür olası zorunludur.

İlk hıristiyan düşünürler, daha da ileri giderek, şunu da iddia etmişlerdir ki Allah, mutlak kemal ve mutlak hayır olduğundan o, dünyamızdaki kötülük ve günahtan sorumlu olamaz. Böyle olunca da bu sorumluluğu insanın yüklenmesi, dolayısıyla de, hür olması zorunludur. Meselâ, ilk hıristiyan papaslarından Palagius'a göre Allah, insana, iyi ve kötüyü ayırt edebilsin diye hürriyet vermiştir. Her insan kendi seçimini bizzat kendi yapar.

Topluca, ilk hıristiyan düşünürler için İsa'nın eserini (kitabını) ve kurtuluş plânını açıklayabilmek için hürriyeti kabul zorunludur.

St. Augustine

(354 - 430)

Kişisel hürriyyet kavramını St. Augustine red etmiştir. Ona göre insan nev'i, başlangıçta, Hazret-i Âdem'de hürdü. Fakat, Adem günahı seçti dolayısıyla de hem kendi hürriyyetini hem de bütün zamanlar boyunca olmak üzere bütün insanların hürriyyetlerini yok etti. Bu sebeple, şimdi, bütün insanlar kötülüğün esiridirler ve hür değildirler. Fakat, Allah, daha başlangıçtan i'tibaren kimleri kurtaracağını düşündü ve ayırdı. İşte bu kurtarılacaklar, daha başlangıçtan itibaren kurtuluşa kavuşacaklar olarak, diğerleri de günahkârlar olarak takdir edildiler.

Kısaca, ilk hıristiyan kilisesinde hâkim bir görüş olan aslî günah doktrini St. Augustine'de kişiye bağlanan fatalistik bir inanca çevrildi. İnsanın geleceği onun kendine ait her hangi bir fiilinde değil, fakat, ilk hür adamın, yani Âdem'in fiilinde ve bizzat Allah'ın hür iradesinde nüvelenmiştir. Başka bir deyişle, Augustine'de kişinin kendisine dayandırılabilir derecede hem bir fatalizm hem de bir kaza ve kader görülmektedir.

Abeillard

(1079 - 1142)

Abelard'ın bu yoldaki fikirleri St. Augustine'in fikirleriyle uygunluk göstermez. Abelard, insanın iyi ile kötüyü ayırmada aktüel olarak hür olduğunu iddia eder. Ona göre günah, insan tarafından günah olarak tanınan bir fiili kasden yapmasından ibarettir. Başka bir deyişle, Augustine insandan seçme hakkını alırken Abeillard bu hakkı insana tekrar vermektedir. Çünkü, ona göre eğer bir seçme olmazsa günah ta olamaz.

St. Thomas Aquinas

(1225 - 1274)

St. Thomas'ya göre insan hür bir iradeye sahiptir ve insan kendi aksiyonlarını belirlemeğe muktedirdir. Gerçi insanın iradesi, insanın aklını, onun doğru dediğini yapmak suretiyle, peşlerse de irade, bir işi yapmağı veya yapmamağı seçebilme kudretindedir.

Başka bir deyişle, St. Thomas da Augustine gibi aslî günaha ve Hazret-i Âdem'in bu günahının bütün insanlara geçtiğine ve dolay-

siyle günahın tabii sonuularını da beraberlerinde taşıdıklarına, kurtuluşun da ancak ilâhî inayet ile mümkün olabileceğine inanmaktadır, fakat, ona göre Allah'ın bu inayetinde insanların iradesi de iştirak halindedir. Yani Allah bazı kimselerin bu inayeti kabul edeceklerini bazı kimselerin de kabul etmeyeceklerini önceden bilir ve insanlara bu durumlarından dolayı mutluluğu veya azabı mukadder kılar.

John Duns Scotus

(1270 - 1308)

Dun Scotus, St. Thomas'ın iddiasını red eder. Çünkü, ona göre eğer irade direktifini akıldan alıyorsa o, akıldan daha aşağı ve ona bağılı demektir, bu takdirde de o hür değildir demektir. İradenin tamamıyla hür olabilmesi için akıldan üstün olması gerekir.

Duns Scotus'a göre irade tamamıyla hürdür ve duygu ile ahlâkî kanun arasında bir karar verme kudretindedir. İrade, ruhun akıl fakültesinden daha üstündür. Zira, irade, doğru ve yanlış hakkında hüküm verecek en son hâkimdir.

Duns Scotus'un bu doktrininden su sonuç çıkmaktadır. Allah'ın iradesi akıldan üstündür ve doğrunun doğru olabilmesinin sebebi de sadece, Allah'ın onu doğru olmasını istemesidir, yoksa, onun akıl terimlerine göre doğru olması değildir.

Kısaca, Duns Scotus'a göre irade akıldan üstündür ve bundan ötürü de hürdür. Allah'ın iradesi ise en tam bir iradedir ve bu irade belirli şeyleri doğru yapmıştır.

Duns Scotus'un insan iradesi üstünde hiç bir ölçü tanımayışı her insanın kendi iradesinin üstünde hiç bir irade tanımaması gibi mantıkî olmayan bir sonuç doğurabilirse de ona göre yine de irade akıldan üstündür ve dolayısıyla hürdür ve iradesiz akıldan ise akılsız irade evlâdır.

Rönesans

Eski felsefe ile skolâstik felsefe ilâhî takdir ile insan iradesi ve aksiyonu hürriyyetini birbiriyle uyuşturmağa çalışmıştır.

Rönesans felsefesi de Orta Çağın Allah'a iymanı ile insanın kendi nefesine itimadı arasında bir muvazene kurmağa çalışmıştır.

Orta Çağ bilgisi, özellikle, tıp ve tabii ilim, astrolojik elemanlarla doludur. Çünkü, Orta Çağ eski pagan kavramları hoş görüp kabullendi ve onların peşinden gitti. Eski Allah'lar Orta Çağda da yaşamağa devam ettiler. Şu kadar ki aşağı sınıftan ruhlar şeytanlar derekesine düştüler. Bu sebeple Orta Çağ iymanı bu astrolojik elemanları ne inkâr edebilmiş ne de kaldırabilmiş, onları, sadece, ilâhî rabbanî inavetin kuvvetine bağlamıştı. Bu bağlıktan dolayı da astroloji, dünyaya ait bir zekâ prensibi olarak kaldı. Dante bile onu bu anlamda kabullendi. Dante (Convivio) da astroloji sisteminin her ayrıntısına uygun tam bir bilgi sistemi vermektedir: Trivium ve Ouadrivium'un yedi ilmi gezegenlerin yedi sferine işaret etmektedir: gramer, Ay sferine; diyalektik Merkür (Utarit) sferine; retorik Venüs (Zühre) sferine; aritmatik Güneş sferine; müzik, Merih sferine; geometri, Jüpiter (Müşteri) sferine; astronomi Zuhâl sferine karşılık bulunmaktadır.

Başka bir deyişle, Orta Çağ, düalist bir zihniyet taşır: insan ve insan üstü kuvvetler. İnsan, kendi üstündeki kuvvetlerin lutf ve inavetindedir. Bu sebeple Orta Çağın biricik hâkimi Rabbnî inavet tesellisidir. Rönesansta hâkim olan zihniyet ise endeterminizm telakisidir ve bu endeterminizm bir çeşit hürriyet kabul edilmiştir.

Rönesanstaki kozalite kavramının aslı majik-astrolojik görüştür ki bu onbeşinci yüz yıldan başlayarak bütün tabiat felsefesine eklendi ve on yedinci yüz yılın başlarına kadar geldi. Rönesans süresince astroloji ve sihir "Modern" tabiat kavramına karşı düşmemiş, tersine, astroloji ve sihir tabiatın en kuvvetli bir aracı olmuştur. Çünkü, tabiatın, ancak, içindeki kuvvetlerin açıklanmasıyla anlaşılabilceği kabul edilmişti. Bu kuvvetler ise, ancak, göksel cisimlerin hareketlerinde, üniversal düzende görülebilir. Daha topluca söylersek, Rönesansta astroloji ve tabiatın yeni deneysel ilmi objektif bir birlik (vahdet) olarak bir şahsiyet kazandı ve bu birlik te özellikle, Cepernicus ve Galileo tarafından çözülebildi ise de bu çözüme, henüz, "Deney" in "Düşünce" üzerine bir zaferi olamadı. Çünkü, bu deney, henüz, bir sayma ve ölçmeden ibaretti, sayma ve ölçme de spekülasyon üzerine bir zafer demek değildir.

Orta Çağlardan yeni zamana, skolâstik düşünceden modern düşünceye bu geçiş devresindeki bazı düşünörlere de burada kısaca işaret edelim ve bu devreyi biraz daha aydınlatalım.

Nicolaus Cusanus

(1401 - 1464)

Cusanus, skolâstik usulden ilk ayrılanlardan biridir. Onunla başlayan yeni lozmolojide mutlak olarak “Yukarı” veya “Aşağı” (A'lâ ve Esfel) yoktur. Dolayısıyla, artık, sadece bir tek yön veya etki de hükümsüz kalmıştır. Bu zamana kadar yukarı âlemle aşağı âlem arasındaki dayanışmanın tek taraflı ilişkisi, artık, gittikçe, iki taraflı bir ilişki şeklini almış ve astrolojik düşüncenin tipi ve temeli yavaş yavaş değişmeğe başlamıştır. Bu değişme, açık bir surette de İsviçreli Paracelus'un (1493-1541) tabiat felsefesinde yer almıştır.

Paracelus, “Büyük” ile “Küçük” dünyalar arasındaki ilişkiyi ve genel uygunluğu elden bırakmamış ve bu uygunluğun tıbbî bilginin temeli olduğunu iddia etmiştir. Ona göre tıbbın iki temeli vardır: felsefe ve astronomi. İnsan ile dünya arasındaki harmoni de teorik tıbbın konusunu teşkil eder.

Marsilius Ficinus

(1433 - 1499)

Ficinus Eflatuncusur. Onun tarafından ortaya atılan emanatistik dünya görüşü, daha eskileriyle ve özellikle son helenistik sihir ve astrolojisinin klâsik el kitabı olan (Picatrix) ile pek uygunluk göstermiş, fakat, bu görüş uzun sürmemiştir. Bu düşünürün asıl önemi, insan iradesine hürriyet tanımış olmasındadır.

Ficinus'a göre insan ihtiyarının ve aksiyonunun sferi sıkı sıkıya sınırlanmış ise de insan iradesinin yönü sıkı sıkıya sınırlanmamıştır. Bu yön, daha yükseğe veya daha alçağa doğru, yani akıl veya duyu kuvvetlerine doğru olabilir. Şu halde hayatın sonuca ait formları, yani mutluluk veya mutsuzluk, iradenin yöneltmesine ve idaresine dayanmaktadır. Başka bir deyişle, Ficinus'a göre insan belirli bir yıldız altında doğmuştur ve kendi hayatını, ancak, o yıldızın hâkimiyeti altında sürdürür. Fakat, bununla beraber, bu insanın, bu yıldız tarafından ihtiva edilen kuvvetleri ve imkânları geliştirip kemale ulaştırmak hususunda karar vermek insana aittir. Yani, aynı bir yıldız, insanın takındığı içsel duruma göre mutluluk veya felâket getiren kuvvetleri meyda koyabilir.

Ficinus'a göre eşya üç katlı bir düzendedir:

1- (Providentia), bu akıl alanıdır, tamamen hür bir prensiptir.

2- (Fatum), bu ruh alanıdır ve beden zorunluluğu ile bağlıdır.

3- (Natura), bu cisim alanıdır ve tabiat kanunlarına bağlıdır.

İşte, insan, böyle üç katlı bir düzenin süjesidir ama hiç birinin kesin hükmü altında değildir; insan isdetiği takdirde kendini birinden ötekine geçirebilir.

J. Pico della Mirandelo

(1463 - 1494)

Pico da Eflâtuncudur. Onun metafiziği, teolojisi ve tabiat felsefesi majik, Kabalistik ve mistik düşüncelerin etkisi altındadır ve geçmişe sıkı sıkıya bağlıdır. Ancak, Pico, ahlâkî görüşleri bakımından, Rönesansın gerçek ruhunu ilk ortaya koyanlardandır. Onun astrolojiye hücum eden yazıları bir ahlâkî hümanitenin deyimidirler.

Pico'nun, açık bir surette olmasa da, daima işaret etmek istediği şey şu idi: her hangi bir fenomeni açıklamak için sırf kavramsal bir tazda düşündüğümüz sebepler her zaman "Doğru" değildirler. Onların doğruluğu gözlem ve ölçü ile belirlenebilme ve sınırlanabilmelerine bağlıdır. Pico, bu prensibe dayanarak astrolojinin bir sırf mekân ve bu mekân içinde lokalize olmuş bir takım kuvvetler görüşünü red etmiştir.

Pico'ya göre gerçek olarak sebebe ait bir bağlantıdan söz edebilmek için kâinatın belirli bir noktasında mevdana gelen değişmelerin sürekli serilerini adım adım ve tek tek peşlemek ve büttn bu değişmelerin bağlanacağı birleştirici bir kanunu ortaya koymak zorundayız. Eğer biz göksel etkilerin böyle bir formunu amprik olarak açıklayamazsak gökleri müstakil vakıaların bir işareti gibi düdüştürmek ve bu işaretleri çözmeğe çalışmak budalalık olur. Çünkü, gökler, sadece, kendilerinin sebep oldukları şeylere doğru olarak işaret edebilirler. Pico, bu düşünceleriyle astolojinin sihrî işaretleriyle matematik ve matematiksel fiziğin aklî işaretlerini kesin olarak birbirinden ayırmıştır.

Pico'ya göre insan, diğer tabiî varlıklardan, hatta, diğer ruhlardan ve zekâlardan üstündür. Çünkü, onun iradesi hürdür, onda hür bir yaratıcı kuvvet vardır. İnsanın kültür dünyası kozmik kuvvetlerin bir mahsulü değil, fakat, bir deha eseridir. Biz, dehada irrasyonel bir kuvvetle karşılaşmış oluruz ki biz o kuvvette birleşebiliriz. Zira, biz o kuvvete girdiğimizde insanî varlığın ve insanî determinas-

yonun bütün sınırını aşmış oluruz. Biz, bizim varlığımızla ifade edildikleri cihetle ancak tarafımızdan algılanabilen son sebepler üzerinde dururuz. Bu sebepleri kozmik kuvvetler ve etkiler aracı ile açıklama kendi kendimizi aldatma olur. Büyük düşünürler, devlet adamları, artistler arasında biz, yıldızların kuvvetlerini değil, fakat, insanlığın kuvvetini tanımak ve yalnız ona saygı göstermek zorundayız. Bir Aristo'yu bir Eflâtûnu kendi meslekdaşları üstüne yükselten ve onlara kendilerine mahsus anlam ve kudreti veren onların yıldızları değil, ancak, bilgi ve marifetleridir. Bilgi ve marifet de ne yıldızlara ne de bedenî sebeplere, fakat, ancak ruha ve ruhun kaynağı olarak ta Allah'a dayandırılabilir. Zira, aklın hüner ve marifetleri göklerinkinden çok daha büyüktür.

Pico'nun yeğeni J. François Pico della Mirandola da onun fikirlerini kabul ve astrolojiyi red etmiştir.

Bütün bu düşünceler, gerçekte, eşyanın astrolojik görüşü yerine ilimsel ve amprik görüşü koyamamışsa da kadere boyun eğmenin yerine nefse hakimiyet ve emniyeti geirmiştir.

Kepler'in fikirleri Pico'nun fikirlerinin daha mükemmelleşmiş bir şeklidir. Kepler, (Harmonis Mundi) adlı eşerinde onun yıldızlarının Mars ve Mercure değil, fakat, Cepernicus ve Tyche Brache olduğunu söyler.

Petrus Pomponattus (Pomponazzi)

(1462 - 1525)

Pomponazzi Aristo'cudur. Ona göre de astrolojik kozalite fenomenal âlemi açıklamada kendisine dayanılacak aslî bir postülatan başka bir şey değildir. Fakat, diğer taraftan da hiç bir vak'a yoktur ki, hiç değilse prensip ve imkân bakımından, yıldızların etkisi ile açıklanabilir olmasın. Meselâ, el falı, sihir fenomenası, rüyaların tefsiri, sihirbazlık, cin daveti gibi seyler hep yıldızların etkilerine dayandırılabilir ve onlarla açıklanabilir. Hatta, Allah'ın dünya üzerindeki etkisi konusunda göksel cisimlerin, ilâhî iradenin gerçek ve zorunlu araçları olduğu da iddia edilebilir.

Bütün bu zızzaklı düşüncelerine rağmen, Pomponazzi, bilgiyi imanın yerine geçirmeğe çalışır ve insanın hürlüğünü savunur. Ona göre Hıristiyanlığın en uygunsuz görüşü insanı tamamiyle kâderin emri altına sokması ve buna karşılık ta insanı bundan kurtarmağı iddia etmek suretiyle çelişkiye düşmesidir. Onca, Stoalıkların

doktrini akla daha uygundur. İnsan, sorumlu olabilmek için hür olmalıdır. Fakat, eğer insan hür ise bu hürriyet ilâhî inayete ulaştırılamaz. Çünkü, ilâhî hürriyet, insan hürriyetini, insan hürriyeti de ilâhî hürriyeti yok eder. O, bu iki görüş arasında gidip gelmekle beraber insan hürriyetine yönelir.

Giordano Bruno

(1548 – 1600)

Bruno, durmadan din değiştirmiş ve (Muzaffer Hayvanın Koğulması) adlı eseriyle bütün dinlere saldırmış ve tabii bir dine taraftar olduğu için de (1600) de yakılarak öldürülmüştür.

Bruno'nun felsefî düşünceleri Plotin'in bir tekrarı gibidir. Onda, insan ile kozmos arasındaki ilişki kavramını düşünce yoluyla değil de artistik duyular ve heyecan yoluyla açıklamasından dolayı, mitolojik dünyanın etkisi görülmekle beraber, asıl görülen şey, aktif kozmik şeytanî kuvvetlerin, yerlerini, artık, bir şuur prensibine bırakmış olmalarıdır.

Bruno, Rönesanstaki entellektüel hareketin bütünü için karakteristik bir sembol, Rönesansın natüralist temayüllerinin tipik bir mümessilidir.

(Bu Rönesans konusu için bk. Ernst Cassier, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, p. 73-123. New York, 1964 Ayrıca bk. Cemil Sena, *Büyük Filozoflar Ansiklopedisi*. cilt: 2. s. 144-145, cilt; 3, s.614-618, İstanbul.....).

Kısaca, Rönesans, insan aklının Kilisenin ve onun doktrinlerinin hakimiyetinden kendini kurtarması ve kâinatı, sadece, kendi gördüğü gibi anlaması ve anlatmasının deyimidir. Fakat, ne gariptir ki Aristo'dan ve Kiliseden yüz çevirip tabiata yönelen Galileo, Kepler, İnaac Newton gibi ilim adamları tabiat olaylarının matematik yollarla ve belirli kanunlara göre meydana geldiğini gördü ve ilâhî bir zorunluluktan kaçmak isterken tabii bir zorunlulukla karşılaştı. Bu tabiat kanunları öyle kanunlardır ki onlarda hiç bir değişiklik ve kopma olamaz ve bu kanunlar sistemi içinde de insan, varlığı ile, aksiyonları ile ve hatta düşünceleri ile kâinat kuvvetlerine zorunlu olarak bağlıdır. Başka bir deyişle, kâinattaki bir takım kuvvetler tarafından kontrol edilen ve kopmaz bütünde kendi başına bir varlık olamayan insan, mekanik kâinatın mekanik bir parsası oldu.

Fransis Bacon

(1561 - 1626)

Francis Bacon, insanın, geçmişin geleneklerinden kurtulup dinî ve aklî peşin hükümler dışında kâinata bağlanma arzusunun tipik bir düşündürüdür. Onun gayesi, akli geçmişin "idols" lerinden sıyrıp hür kılmak ve kâinatı incelemede yeni bir metod elde etmektir. Ona göre insan akli geçmişin idolalarından kurtulup serbest kalınca kâinatı idare eden kanunları bulmağa ve kâinattaki her bir aksiyonu belirlemeğe muktedir olacaktır.

Bununla beraber, Bacon, geçmişin bütün nosyonlarından tamamıyla kurtulamadı. Çünkü, o, tabiata yönelmek ve akli önder tanımakla beraber, akla uygun olsun veya olmasın, insanın uymağa mecbur olduğu bir takım dinî kanunların varlığını kabulden de kendini kurtaramadı.

Kısaca, Bacon, teoloji ile felsefeyi ayırmakla, felsefeyi, peşin hükümlerden kurtulmuş bir kâinat incelemesi için hür kıldı, fakat, insanı Allah'ın iradesine bağlamakla da insanın hürriyetini kesip kısalttı.

Thomas Hobbes

(1588 - 1679)

Hobbes, Bacon'dan bir adım daha attı ve kâinattaki bütün şeylerin bir takım sebeplerin ve etkilerin sırf matematiksel serilerine bağlı olduğunu iddia etti. Ona göre kâinat bütünlüğü ile harekettir. Bütün fikirler veya düşünceler de dimağdaki bir takım basit hareketlerdir. Binaenaleyh, her şeyi, hatta, insanın aksiyonlarını ve mukadderatını bile mekanik olarak açıklamak mümkündür. Dolayısıyla de insanın hür bir iradeye sahip olması imkânsızdır.

İnsan, alternatif arzular ve nefretler sahnesidir, yani insan, bazı şeyleri yapmak, bazı şeyleri de yapmamak arzusunda. Bu zıt şeyler insanın kafasında çarpışır ve insan da kenidini düşünüyor, teemmülde bulunuyor sanır, son arzu veya nefret te irade adını alır. Halbuki bu irade adını alan son arzu veya nefretin de bir sebebi vardır ve irade hür değildir. Hobbes'a göre insan, ancak , iradelenikten sonra bir işi yapmakta hürdür, fakat, irade etmekte veya etmemekte hür değildir.

Descartes

(1596 - 1650)

Descartes, insanı da içine alan kâinatın mekanist görüşünü doğrudan doğruya kabul etmek istememiş ve zamanındaki matematik teorilerle Allah, ruh ve hürriyyet fikirlerini uyuşturmağa çalışmıştır.

Descartes, bu meseleleri çözümleyebilmek için ruhla bedeni bir birinden ayırdı. Ona göre beden, organik kâinatın bir parçasıdır ve sırf mekanik vetirelerle idare edilir. Sebepler zincirinde hiç bir kesinti yoktur ve her şey, daha önce geçen bir şey tarafından bilinmiştir. Şu halde, bütünlüğü ile kâinat, insanı da ihtiva etmek üzere, mekanik olarak açıklanabilir.

Bununla beraber, akıl veya ruh hürdür. Ruh, aktif bir prensip olarak hürdür. Çünkü, her hangi bir şeyi sevip sevmemekte, düşünüp düşünmemekte, şöyle veya böyle hareket edip etmemekte hürüz. Demek ki insanın mahiyetinin iradî ve ihtiyarî kısmı ruhtadır ve bu kısım beden tarafından, ancak, araçlı olarak etkilenebilir.

Kısaca, Descartes'a göre irade bedenden tamamen hürdür ve arzu ettiğinde bedenin hallerini de hasıl eder. Daha da ileri, insan için çarpışılacak ideal da iradeyi bedende ki ve beden dışındaki etkilere korumaktır. Descartes, zamanındaki mekanist ilim örgüsü ile dinî inançlarını bağdaştırmak için ruh ile bedeni birbirinden ayırmışsa da bu ikisi arasındaki ilişki meselesini cevapsız bırakmış, insanın hür iradesinin bedeni nasıl etkilediğini açıklayamamıştır.

Occasionalists

Mümessilleri Guelinx olan okkazyonalistlere göre Allah, insanların irade edecekleri şeylerden her an için haberdardır ve o kâinatı o suretle düzenler ki her insanın irade ettiği şey vukua gelir.

Başka bir deyişle, gerçi insan iradesi hürdür, fakat, Allah bu iradeyi önceden bilicidir.

Descartes'ın diğer bazı peşleyicileri ve meselâ Blaise Pascal ve Pierre Bayle hürriyeti din alanına aktararak insan hürriyyetinin düşünce ile ıspatlanamayacağını, bunun, ancak, araçsız dinî bir deney yoluyla bilinebileceğini iddia ettiler.

Spinoza

(1632 - 1677)

Spinoza'nın felsefi sistemi mutlak bir determinizmdir. Kâinatta her bir şey, her bir halkası zorunlu olarak bir öncekine ve bir sonrakine bağlı olan belirli bir sebep zinciri içinde, diğer bir şeyden meydana gelmektedir.

Spinoza'ya göre Allah veya cevher, mutlak olarak bağımsız, kendi kendinin sebebi, kendi kendinin karar vericisidir. Allah, bütünlüğü ile ve tamamıyla hürdür. Fakat, bütün sınırlı objeler ve düşüncelerin her biri, sıkı sebep zinciri içinde içten bağlanmış iki hat teşkil ederler. Bu suretle bütün şeylerin ve düşüncelerin aslı cevheri hür olmakla beraber ferdi şey veya düşünce hür olamaz; o, ancak, kendi geçmişi tarafından belirlenmiş olabilir.

Bundan ötürü hür irade diye her hangi bir şey yoktur. Spinoza için irade, sadece, ruhun, doğru veya yanlış olan şeyi doğrulaması veya doğrulamamasıdır. Akıl ve irade esas bakımından aynıdırler. İrade, kendisini doğrulayan veya doğrulamayan bir fikirden daha fazla bir şey değildir ve doğrulama fikir tarafından kararlaştırılmıştır. Dolayısıyla irade, aklın hakimiyeti altındadır ve her hangi bir anlamda hür değildir.

İradenin beden üzerinde hiç bir etkisi de yoktur. Beden ve ruhun her ikisi de Allah'ın veya cevherin sıfatlarıdır ve her biri diğerinden bağımsızdır.

Spinoza'ya göre insan kendi aksiyonunu belirleyen ve sınırlayan sebepler zincirini göremediğinden dolayı kendisini hür sanmaktadır. Bu sanı, gerçekten haberi olmayan cahiller için doğrudur. Fakat, sebep zincirinden haberi olanlar, kendilerinin hiç bir suretle hür olmadıklarını da kesin olarak bilirler.

Spinoza'ya göre iradenin de değişik dereceleri vardır. Alt derecede ihtiraslar bulunur. Bunlar karışık ve yetersiz fikirlerdir. Yeterli fikirler özel irade içinde hasıl olurlar, yeterli aksiyon fikirler üzerinde hasıl olur. İnsan, yeterli fikirleri elde etmekle ihtiraslarından kurtulup hür olur ve açık bir anlayış ışığı altında hareket eder. Gerçi bilgili bir adam korkudan, hiddetten, kinden ve buna benzer şeylerden kurtulur ve dolayısıyla hür sayılır ama insanın iradesi her zaman için onun algısı tarafından belirlenmiş ve sınırlanmıştır ve dolayısıyla hür değildir.

John Locke

(1632 - 1704)

Locke'a göre insan iradesinin hür olup olmadığını düşünmek budalalıktır. Çünkü, ona göre irade, bir kimsenin kendi aksiyonlarını düşünme ve onları yapma veya yapmama hakkında tercihte bulunma kuvvetidir. Eğer bir insanda bu ikisi de varsa o insan iradeye malik demektir. Diğer taraftan hürriyyet, aynı zamanda, bir kudrettir, bir kimsenin iradesinin sınırları içinde her hangi özel bir şeyi yapmak veya yapmamak kudretidir. İnsan bu her iki kudrete de sahiptir.

Locke'a göre Allah, insanı belirli arzulara malik kılmıştır ki bu arzular, iradeyi belirler. İnsan, en ziyade önemli ve zorunlu olan şeyi yapmağa karar verir ve en üstün olan arzuyu meydana çıkarmağa meyleder. Bu da onun yapmak istediği şeydir.

David Hume

(1711 - 1776)

Hume'a göre zorunluluk fikri ile sebep fikri insanın tabiatta gördüğü yeknesaklık (tecanüs) sonucudur. İnsanlar etraflarındaki kâinatta belirli şeylerin diğer bazı şeylerden sonra geldiklerini, arzuları, onları tahakkuka yönelen aksiyonların peşlediklerini görüyorlar ve bu iki şey arasında zorunlu bir sebep ilişkisi olduğuna inanıyorlar. Halbuki Hume'a göre her bir sonuç, sebebi sayılan şeyden ayrı bir olaydır ve asıl illet denilen şey gerçekte bizim görüşlerimizin dışındadır. Başka bir deyişle, illet denilen şey yoktur.

Hume'un insan hürriyeti konusundaki fikri de insanın bir iradeye malik olduğu, fakat, bu iradenin hür olmadığı noktasında toplanmaktadır. Çünkü ona göre insanın aksiyonları, onun karakterinin zorunlu sonuçlarıdır. Eğer bir insana başka bir karakter verilse, onun aksiyonları da başka türlü olur. Hume için hürriyyet, sadece, bu zorunlu ilişkiden ibarettir. İnsanın aksiyonları eğer bizzat onun karakterinden, tabiatından veya arzularından doğarsa o insan hürdür. Fakat, eğer insan kendi karakterine zıt dışa ait bir etki veya arzular altında işlemde bulunuyorsa o insan hür değildir. Gerçi her iki durumda, yani insanın kendi karakterine uyarak işlemde bulunması ile kendi karakterine zıt dış etkiler altında işlemde bulunmasında da zorunluluk vardır, fakat, birinci durumda zorunluluk insanın gerçek mahiyetine ait bir zorunluluktur, ikinci durumdaki

zorunluluk işe insana dıştan gelen ve insanın mahiyetine uygun düşmeyen bir zorunluluktur.

Gottfried Wilhelm Leibnitz

(1646 - 1716)

Leibnitz de Descartes gibi ilmin verileriyle dinî elemanları uyuşturmağa çalıştı. Fakat, Descartes tek bir üniversal cevher ve iki sıfat kabul ederken Leibnitz sonsuz sayıda küçük cevherler veya monadlar kabul etti.

Leibnitz'e göre monad, kendi dışında her hangi bir etkiden ayırd edilmiştir. Monad, kendinden başkası tarafından belirlenemez ve sınırlanamaz; "monad, hiç bir pencereye şayib değildir". Şu halde monad ne yaparsa, sadece, bizzat kendi mahiyetinin sonucudur, kendisinin dışındaki kuvvetlerin sebebi ile değildir.

İnsan da, tabiattaki diğer objeler gibi, pek karışık bir şekilde organize edilmiş bir çok monadlardan meydana gelmiştir. Her bir monad, kendi dışından ayırd edildiğinden dolayı dış etkilerden azade ve hür olmakla, insan da kendi dışındaki etkilerden azade ve hür olmak gerekir. Bununla beraber, monad, nasıl ki bizzat kendi içe ait mahiyetinin kanunu tarafından içten belirlenmiş ve sınırlanmışsa, tıpkı bunun gibi, insan da içten belirlenmiş ve sınırlanmıştır, yani kendi mahiyeti tarafından, kendi içgüdüleri ve arzuları tarafından belirlenmiş ve sınırlanmıştır.

Leibnitz'e göre irade, sadece, insanın şuurlu bir savaşıdır. Açık bir fikir tarafından yöneltip idare edilmiş olan şeyin savaşıdır. İnsan neyi arzuladığını bilir ve o arzusunu elde etmek için cabada bulunur. Bu savaş, onun iradesidir. Bu suretle irade, daima, insanın arzu ettiği şeyin fikri tarafından belirlenmiş ve sınırlanmış olur. Seçme, sadece, en kuvvetli arzunun üstün tutulmasından ibarettir. İnsan, kendi arzularını dikkate almaksızın şu veya bu aksiyona karar vermede asla hür değildir. Zira, insan, en kuvvetli arzuya göre karar vermek ve aksiyonları yoluyla o arzusunu meydana çıkarmak için çabada bulunmak zorundadır. İnsan, kendi mahiyetinin (tabiattının) ona en iyi olduğunu söylediği şeyi irade eder.

Kısaca, Leibnitz, bu monad teorisiyle insanı ilmin mekanizminden kurtarmak ve onda dinî düşünceyi hâkim kılmak istemiştir. Bu amaç ile o, monadı dıştan gelecek bir etkiye kapalı tutmuş, dola-

yısıyla de mekanik olarak belirlenemez ve sınırlanamaz bir hale sokmuştur. Monadın aksiyonları, ancak, bizzat kendi içe ait mahiyeti tarafından belirlenebilir ve sınırlanabilir. Bu suretle de monadların aksiyonları hür aksiyonlar olmuş olur.

(François Marie Arouet)
Voltaire

(1694 - 1778)

Aydınlanma devri filozoflarından olan Voltaire'in özellikle son eserlerinde tam bir determinizm göze çarpar. Çünkü ona göre insan, ancak, irade ettiği şeyi yapmağa muktedir olduğu zaman hürdür, fakat, insan, ancak, zorunlu olarak irade ettiği şeyi irade eder.

Aydınlanma devrinin ilim adamlarının çoğu da insanı bir makina olarak görmüşler ve her hangi bir anlamda bir irade hütriyetinden söz edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Meselâ, John Toland, David Hartley, Joseph Priestley, La Mettrie, Baron d'Holbach gibi bilginlere göre insan, her parçasıyla, pek karışık bir makinadan başka değildir. Düşünce denen şey sadece dimağın bir fonksiyonudur. İnsan, tamamiyle ve bütünlüğü ile kâinattaki mevcut kuvvetlerin etkisi tarafından belirlenmiş ve sınırlanmıştır ve insan bu kuvvetleri kendi gayesine göre her hangi bir suretle şekillendirecek irade denen kuvvetten yoksundur.

Kısaca, bütün Aydınlanma devri filozoflarının karakteristiği şudur: İnsan, bütün görünüşleriyle, tabii dünyanın idare edildiği aynı kanunlarla idare edilmektedir. İnsan bir makinadan başka bir şey değildir, ancak, daha karışık ve tuhaf bir makinadır.

Jean Jacques Rousseau

(1712 - 1778)

Rousseau'nun görüşü bilginlerin görüşüne tamamiyle zıttır ve ortaya attığı fikir, zamanında bir bomba etkisi yapmıştır.

Rousseau'ya göre insanın, gerçek karakteristiği ilimsel bir dimağ değil, tersine, duyucu bir kalptir. İnsan, tabiat kanunlarının elinde bir oyuncak değil, fakat, hür bir ruhtur ve bu ruh, bu hürriyetin diktesine uygun olarak yaşamak için çabalamaktadır.

Immanuel Kant

(1724 - 1804)

Rousseau'nun insan hürriyeti hakkındaki fikirlerinden pek etkilenen Kant'a göre hürriyetin ıspatlanabilmesi için insanın deneyden sıyrılması gerekir. Zira, deney, sadece, sebep-sonuç zorunlu ilişkisini gösterir. Kâinat, birbirine kenetlenmiş mekanik kanun serilerinin ve onların bir uygulanma sahnesi sayıldığında, teorik olarak hür iradenin varlığı söz konusu olamaz. Sırf akıl bakımından hür irade inancı boş bir inançtır.

Fakat, Kant'a göre dimağ, akıl denen bir fakülteye sahiptir ki bu fakülte bir çok çeşit vetireleri, vak'aları veya olayları bütünlere veya fikirlere doğru bir araya getirme ile görevlidir. İşte, bu fikirler, deneyin malı olmamakla beraber insanın inançları ve aksiyonları için meşru temellerdir. Dolayısıyla, hürriyet fikri de deneyin üstünde, aklın deneyden tamamiyle bağımsız olarak yarattığı "Transcendental" bir fikirdir ve biz bu deney üstü fikirlere yükselmek zorundayız.

Daha da ileri, ahlâkî hayatı koruyabilmek için hürriyete inanmak zorundayız, bu, zorunlu bir inançtır. Şu halde, irade hürriyeti insanın moral tabiatının kendi isteği sonucu inşa ettiği bir fikirdir.

Bu suretle, Kant'a göre insan hür bir faildir ve tabiî sebepler zincirine bağlanmaksızın ihtiyarî olarak işlemde bulunmağa muktedirdir. Ona göre biz ancak, işlemde bulunduğumuz ve yaşadığımız zaman belirli ahlâkî iç görüşlerin mümkün olduğunu keşfediyoruz, meselâ, insanları işlemlerinden dolayı sorumlu tutuyor ve daha güzel bir hayat için savaşıma durumuna geçiyoruz. Hayat, biz insanlar için, ancak, yaptıklarımızın hür bir seçme sonucu olduğuna inandığımız zaman bir anlam kazanabilir ve dolayısıyla ahlâkî bir anlam taşıyabilir. İnsanın ahlâkî şuuru, iradenin hür olmasını gerektirir.

Kısaca, Kant'a göre deney dünyasında bir takım ahlâkî kıymetlerin ve dolayısıyla bir irade hürriyetinin yeri yoktur. Fakat, biz işlemlerimizde bu kıymetleri gerçek imiş gibi haklı çıkarmak zorundayız.

Kant'ın bu görüşünün temeli, ilmin üstünde daha yüksek bir gerçeğin bulunduğu, insanın ahlâkî mahiyetinin teorisisidir. İnsanın içindeki ahlâkî kanun, duyular dünyasının üstündeki dünyanın, yani, içinde hürriyetin uygulandığı dünyanın garantisidir. Bu dünyada ise inanç, deneyin kör ve ölü dünyasının bir kurtuluş yoludur.

J. Gottlieb Fichte

(1762 - 1814)

Fichte hürriyet taraftarıdır. Ona göre irade, kendi deyimi ile (Eğö=Ben), sebep-sonuç zincirine bağlı değildir. hürdür; kendi kendini belirleyen ve kendi kendine karar veren aktivitedir.

Fichte için kâinatta bir tek gerçek şey varsa o da iradedir. Bu hür (Eğö), sırf aktivite olduğundan, bildiği dünyayı o yaratır. Her bir ferdî (Eğö) veya irade, mutlak (Eğö)nun veya Allah'ın bir parçasıdır ve tıpkı onun gibi hür ve yaratıcıdır. Fichte'ye göre biz ferdler olarak bir seçme yapmakta hürüz, fakat, bir seçmenin yapılmış olmasında hür değiliz. Biz ferdler ne yapıyorsak, sadece, mutlak Eğönun hükmü iledir ve o hür olduğu içindir ki bizler de hürüz. Kısaca, (Eğö), bir seçme hürriyetidir.

Wilhelm Joseph Schelling

(1775 - 1854)

Schelling de Fichte ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Ona göre de kâinatın temeli hür, canlı bir (Eğö) veya prensiptir ve her şey, bu prensibin bir deyimidir.

İnsan, fikirlerini hür olarak teşkil eder, kâinatın her tarafında da hürriyeti görür, bundan ötürü de mutlak (Eğö) yu hürriyet prensibi olarak bilir.

İnsanlar, yaratıcı bir hayat yaşamakla kâinatın gerçekte hür olduğunu meydana koymuş olurlar. Hürriyet te, ancak, hürriyetle kavranabilir.

Wilhelm Friedrich Hegel

(1770 - 1831)

Hegel'e göre kâinat, başta fitrî olarak bulunan bir şeyin en sonda ortaya çıkmasından ibaret olan bir tekâmül vetiresidir. Bu bir çekirdekten bir ağacın meydana gelmesine benzetilebilir. Nasıl, ağaç, çiçek açmakla çekirdek kendi tekâmülünü tamamiyle sonuçlandırmış oluyorsa, kâinatın ortaya çıkışıyla da, bütün, kendi kendisini tamamlamış olur.

Hegel'e göre Allah, dünyanın hareketli ve canlı düşüncesidir. Bu sebeple de o, tamamiyle şüurludur. Kâinat ta, ancak, insan denen

varlıkların akıllarında tamamiyle ortaya çıkabilir. Kendi şuuruna sahip insan, kâinatın tam bir meydana çıkışından ibarettir.

Fakat, böyle bir insanın da hür olması zorunludur. Hürriyet, kâinatın daha başlangıcından beri fitrî olarak mevcuttur ve tam olarak ta hürriyet için teşkil edilmiş bir cemiyetteki bir insanda ortaya çıkar. Hegel'e göre ilerleme (terakki), hürriyet şuurunun bir gelişmesinden başka değildir.

Hegel, hürriyeti, kendi diyalektik yetiresinin, yani en basit ve en ilkel olandan mutlak akla uzanan vetirenin bir gayesi ve sonucu saydı. İnsan hürdür, fakat, onun hürlüğü tabiatın mahiyetinin ortaya çıkması içindir. Bu mahiyeti ortaya çıkarırken, insan, kendini ortaya çıkarmış (tahakkuk) olur. Şu halde, insan, kendisini en tam bir şekilde ortaya çıkarmak için hürdür.

J. F. Herbart

(1776 - 1841)

Herbart, hürriyeti kesin olarak red eder. Ona göre insan için hürriyetten söz edilemez. Çünkü, insanın bütün davranışları belirli kanunlara bağlıdır. Her şey belirli ve değişmez ilmî kanunların hükmü altındadır.

Arthur Schopenhauer

(1788 - 1860)

Schopeahauer'e göre kâinatın kalbi iradedir. İrade veya çabalama her şeyde vardır ve kendi mevcudiyetinin prensibidir. İrade her şeyde süreklidir, daimîdir, sabittir.

Yaşama iradesi, var olma iradesi dünyadaki bütün savaşların, acıların ve kötülüğün sebebidir. Böyle bir dünyada ahlâklı olmak, başkalarına acımak ve şefkat beslemek demektir. Sempati, insanı iyi işlere götürür. Fakat, eğer insan sempati ve nedemeti ayrabilirse onun iradesinin hür olması zorunludur. Gerçekten insan, kendi iradesini inkâr etmekte hürdür.

İnsan iradesi bütün kötülüklerin temelidir. Zira, insanı hodbin yapar. Fakat, insan diğer insanlara sempati de duyabilir. Bu da iradenin inkârı demek olur.

İnsan, ancak, kendi nefsanî arzularını yok ettiği, kendi iradesini inkâr ve red ettiği, irade etmeği irade etmediği vakit mutludur ve sükûnettedir.

John Stuart Mill

(1806 - 1873)

Mill, Hume ile aynı görüştedir. Ona göre de insanın aksiyonları bir çok faktörlerin veya sebeplerin sonucudur. Bu faktörler veya sebeplerden biri de insanın kendi arzudur. Bu durum da ahlâkî bir hürriyet anlamını mümkün kılar. Başka bir deyişle, gerçi kâinata tamamiyle determinizm hâkimdir, fakat, bir fiilin çeşitli sebeplerinden birinin insanın kendi arzusu olması iyilik ve kötülük kavranlarını doğurmaktadır.

Kısaca, Mill'e göre hürriyet insan varlığına ait bir vakıdır.

William James

(1842 - 1910)

James'in sahib olduğu pragmatik görüşe göre her insan inanmak ihtiyacındadır ve inanmağı irade eder. Zira, inanç insanı son derece memnun eder. İnanma iradesi insanda aslî bir şey olduğundan insanın değişmez kanunlara ve şartlara bağlanması imkânsızdır. Dolayısıyla insanın hür olması zorunludur.

Kısaca, James'e göre insan bu dünyada kendi ideallerini kurmada ve onları ortaya çıkarmada hürdür.

Henri Bergson

(1859 - 1941)

Bergson'a göre insanda iki türlü (Ben) vardır: dış ben ve iç ben.

Dış ben, şuurun sayıya, niceliğe ait çokluk gösteren hallerine ait ben, birbirlerinden ayrı ve bir cinsten bir mekânda sıralanmış hallerin bir toplamı, başka bir deyişle, zamanı mekâna seren, tevali hareketlerini zamandaş hareketlerin içine sokan ben, (Gölge Ben)dir.

İç ben, şuurun niceliğe ait çokluk gösteren halleri altında nitelik çokluğu hallerine ait ben; seçik anlardan vücut bulan, halleri birbirlerinden ayrı ve kelimelerle kolayca deyimlenebilen, açıkça belirilmiş şuur hallerini içeren ben, (Gerçek Ben) dir.

Bergson'a göre nedenlik, hürriyyet ve kişilik meselelerindeki çelişmelerin kaynağı da hep bu iki ben'in birbirine karıştırılmasında, daha açık bir deyişle, sembolik olan gölge ben'in, gerçek somut ben'in yerine geçirilmesinde toplanmakta, dolayısıyla, bu çelişmelerden kurtulmak için gerçek ben olan somut ben'in, gölge ben olan sembolik ben'in yerine geçirilmesi gerekmektedir.

Bergson'a göre şuur, seçme ve hürriyettir. Daha açık olarak hür karar bütün bir ruhun eseridir ve bu edimin bağlandığı dinamik seri asıl ben ile kaynaştığı nisbette edim de hür olur. Ancak, bu mahiyetteki edimler seyrek ve biz sadece edimlerimizin bütün kişiliğimizin malı olduğu ve eserle artist arasında benzerliğin ifadesi olduğu zaman hür sayılırız.

Hür bir edim, önceden hiç bir zaman kestirilemez; kestirileceğini iddia etmek zamanın mekâna döndürülebileceğini iddia etmek, dolayısıyla, ilmi görüşe saplanmak demektir. Psikoloğu ilgilendiren ve yaşanmış süreyi teşkil eden şey ise zaman birimleridir. Saf şuur ise zaman denilen şeyi süre birimlerinin bir toplamı halinde asla algılamaz. Kendi haline bırakılan şuurun zamanı ölçmek için ne bir aracı ne bir zoru vardır.

Gerçi iç olgular âlemi için bir nedenden söz edilebilir ve gerçekte de bu âlemde bir nedensellik prensibi vardır. Fakat, bu, tabiattaki nedenden tamamen ayrıdır. Çünkü, fizik alanında aynı nedenlerin aynı sonuçları verdiği kabul edilirse de ruh alanında neden, yalnız, bir olguya maksus olmak üzere bir sonuç verir ve bir daha da asla aynı sonucu vermez. Tabiattaki nedensellik prensibinde, sadece, hâl hale bağlandığından, özdeşlik prensibi şuurumuzun mutlak kanunudur ve zorunludur. Fakat, şimdiyi şimdiye değil de geleceği şimdiye bağlayan bir nedensellik prensibi hiç bir suretle zorunlu olamaz. Çünkü, bunda gerçek zamanın tevali anları birbirleriyle bağlı değildir, dolayısıyla de bunda aynı öncüllerin daima aynı sonuçları vereceği iddiası boştur.

Kısaca, Bergson, hürriyeti, somut "Ben" in meydana getirdiği edim ile olan ilgisine bağlamakta ve bu ilginin tanımlanamamasından da bizim hür olduğumuz sonucunu çıkarmakta ve şöyle demektedir: "eşya çözümlenebilir, fakat, süre çözümlenemez; çözümlenmekte ısrar edilirse, hiç farkında olmadan ilerleme eşyaya, süre mekâna çevrilmiş olur. Somut zamanı çözümlenmek iddiası ihtiva ettiği anları homojen mekâna sermekten, olmak üzere bulunan bir olgunun yerine olmuş bitmiş bir olgu koymaktan başka bir şey olmaz. Zaten, "Ben" in

etkinliğini dondurarak yapılan çözümlemede hareketin harketsizliğe, hürriyyetin zorunluluğa kendiliğinden çevrildikleri görülür. Bütün hürriyyet tanımlarının determinizme hak kazandırması da bu yüzdendir". (Bergson, *Time and Eree Will*, p. 219; Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri, s. 220).

Hürriyyeti açıklamak için hangi yola baş vurulursa vurulsun şöyle bir sorguya varılmaktadır: "mekâ, zamanın aynı olarak tasarlanabilir mi? Eğer geçmiş bir zamandan söz ediliyorsa hayır diyeceğiz. Çünkü, hür edim akıp gitmiş bir zaman içinde değil, akmakta olan bir zaman içinde vücut buluyor. O halde, hürriyyet bir olgudur, hem de olguların en açığıdır. Meselenin bütün güçlüğü, hatta kendisi, mekândaki vasıfları sürede bulmaktan, tevaliyi zamandaşlıkla yorumlamaktan, hürriyyet fikrini ona tercüman olmayacağı apaçık olan bir dille tasvir etmekten geliyor". (*Time and Free Will*, p. 221; Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri, s. 223).

Bergson'un hürriyyet hakkındaki fikirleri için ayrıca bk. Bergson *Greative Evelution*, p. 287; *Yaratıcı Tekamül*, s. 8-9, 339. Bergson, *The Creative Mind*. p. 13-18, 93, 99-105. Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, s. 25-26, 30-46, Ankara, 1961.

John Dewey

(1859 - 1952)

Dewey'e göre insan, kainatta, yaratıcı bir role sahiptir. Çünkü, insan, kararlar vermek ve bu kararlarını eşyanın nihaî mahiyetlerinde hesaba katmak için hür olmak zorundadır. İnsanlara ait arzular, istekler, iradeler hep kainatın birer belirleyicisi ve sınırlayıcısıdır⁶.

A r i s t o

BİBLİYOGRAFYA

(Bu konuda bakılan eserlerden bazıları)

A. B. Fuller' *A History of Philosophy*, New York, 1945.

A. E. Taylor' *Aristotle*, Nelson, 1943.

A. Edel' *Aristotle's Theory of the Infinite*, New York, 1934.

Alfred Fouillée' (Türkçe çev.) *Baha Tevfik ve Ahmed Nebil, Tarihi Felsefe*, İstanbul, 1338 (H.).

- Alfred Weber** (Türkçe çev.) Halil Vehbi Eralp, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1947.
- André Cresson** *Aristote*, Paris, 1958.
- Aristote** (Fransız çev.) Henri Carteron, *Physique*, vol. 1, Paris, 1926; vol. 11, Paris, 1932.
- Aristote** (Fransız çev.) J. Tricot, *Métaphysique*, vol. 1-11, Paris, 1933.
- Aristote** (Arapça çev.) Yahya b. al-Batrik, (Yayın) Abdurrahman Bedewî, *Fi's-Semâ va'l-Asâr al-Ulviyye*, (De Caelo ve Meteorologica), Kahire, 1961.
- Aristotle** (İng. çev), H. Rackham, *The Eudemian Ethies*, London, 1961.
- Aristote** (Fransızcadan çev.) Ahmed Lutfi, *Al-Kevn va'l-Fesâd*, Kahire 1932.
- Aristote** (Arapça çev.) İshak b. Huneyn, (Der. Düz.) Abdurrahman Bedewi, *Fi'n-Nefs*, Kahire, 1954.
- Arthur O. Livejoy** *The Great Chain of Being*, New York, 1960.
- Augustine Périer** *Matière et Forme*, Paris, 1922.
- B. Jowett** *Aristotle's Politics*, New York. 1943.
- Benjamin Farrington** *Greek science*, Penguin Books, 1961.
- Bertrand Russell** *History of Western Philosophy*, London, 1945.
- Carl Vorlander** (Türkçe çev.) Mehmet İszzet, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1927.
- C. Warner** *La Philosophie Grecque*, Paris, 1962.
- Charles Singer** *A Short History of Scientific Ideas*, Oxford, 1962.
- David Knowles** *The Evolution of Medieval Thought*, Longmans, 1962.
- Edward Zeller** *Outlines of the History of Greek Philosophy*, New York, 1955.
- Emile Bréhier** *Histoire de la Philosophie*, Paris, 1943.
- Emile Bréhier** (Türkçe çev.) Mi'rac Katircioğlu, *Felsefe Tarihi* (cilt. 1), İstanbul, 1969.
- Ernst Von Aster** (Türkçe çev.) Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi Dersleri*, İstanbul, 1943.
- E. F. Tomlin** *Les Grands Philosophes de L'Occident*, Paris, 1951.

- Etienne Gilson'** *God And Philosophy*, Yale Uni. 1957.
- F. M. Cornford'** *Before And After Socrates*, Cambridge Uni. 1960.
- F. J. Collingwood'** *Philosophy of Nature*, Prentice-Hall, 1961.
- Frederick Copleston'** *A History of Philosophy*, New York, 1962.
- Gerald F. Else'** *Aristotle's Poetics*, Har. Uni. 1957.
- Georges Gurovitch'** (Türkçe çev.) Nurettin Şâzî Kösemihâl, *İnsan Hürlüğü Üzerinde Altı Konferans*, İstanbul, 1958.
- G. Mure'** *Aristotle* London, 1932.
- İzmirli İsmail Hakkı'** *Yeni İlm-i Kelâm*, cilt. 2, İstanbul, 1340-1343 (H.).
- J. Donald Butler'** *Four Philosophies*, New York, 1951.
- J. E. C. Welldon'** *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, London, 1934.
- Jaques Chevalier'** *La Notion du Nécessaire Chez Aristote et Chez Ses Prédécesseurs*, Paris, 1915.
- Jean Brun'** *Aristote et Le Lycée*, Paris, 1961.
- J. Wynn Reaves'** *Body and Mind in Western Thought*, P. Books, 1958.
- John Herman Randall'** *Aristotle*, New York, 1960.
- J. M. Le Blond'** *Logique et Méthode Chez Aristote*, Paris, 1939.
- Joseph Moreau'** *Aristote et Son École*, Paris, 1962.
- L. Robin'** *Aristote*, Paris, 1944.
- Macit Gökberk'** *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1961.
- O. Hamelin'** *Le Système d'Aristote*, paris, 1920.
- O. Hamelin'** *La Théorie de L'Intellect D'Après Aristote et ses Commentateurs*, Paris, 1953.
- Paul Edwards'** (Edit.), *The Encyclopedia of Philosophy*, London, 1967.
- Paul Janet et Gabriel Séailles'** (Türkçe çev.) Ahmed Hamdi Elmalılı, *Metâlib ve Mezâhib*, İstanbul, 1341 (H.).
- Paul J. Alexander'** *The Ancient World*, New York, 1963.
- Philippe Devaux'** *De Thales à Bergson*, Paris, 1949.
- Pierre-Maxime Schuhl'** *Essai sur la Formation de la Pensée Grecque*, Paris, 1949.
- Richard Mc Keon'** *Introduction to Aristotle*, New York, 1947.

- Richard Hope'** *Aristotle's Physics*, Neb. Uni. 1961.
- Richard Hope'** *Aristotle's Metaphysics*, New York, 1952.
- Richard McKeon'** (Edit.), *The Basic Works of Aristotle*, New York, 1941.
- Riza Tevfik'** *Felsefe Dersleri*, Istanbul, 1330 (H.).
- Robert Maynard Hutchins'** (Edit), *Great Books of the Western World* (kitap. 8,9). Chicago, 1952.
- Rouddjager'** *Essays in Logic From Aristotle to Russell*, Prentice - Hall, 1963.
- S. E. Frost'** *Great Philosophers*, New York, 1956.
- S. Sambursky'** (Çev.) *Morton Dagut, The Physical World of The Greeks*, London, 1963.
- Thomas Kiernan'** (Der. Düz.), *Aristotle Dictionary*, London, 1962.
- T. V. Smith'** *From Aristotle to Plotinus*, New York, 1934.
- Vergilius Ferm'** (Edit.), *History of Philosophical Systems*, İona, 1958.
- Walter Agard'** *The Greek Mind*, New York, 1957.
- W. D. Ross'** *The Works of Aristotle*, Oxford Uni, 1951.
- W. D. Ross'** *Aristotle*, New York, 1959.
- W. D. Ross'** *Aristotle Selections*, New York, 1938.
- W. H. Auden'** *Greek Reader*, New York, 1950.
- W. Windelband'** (çev.) *Herbert Ernest Cushman, History of Ancient Philosophy*, Dover, 1956.
- Will Durant'** *Outlines of Philosophy*, London, 1962.
- Yusuf Kerem'** *Al-Tabia ve Mâba'da't-Tabia*, Kahire, 1959.

EK NOTLAR

Giriş Ek Notları

I Sebeb, lugatta, ip ve urgan anlamındadır. Genel olarak ta bir şeyi elde etmede vesile ve âlet olan şeye denir. Ayrıca, akrabalık, ilgi ve hayat anlamındadır.

Terim olarak, bir şeyin gerek mahiyetçe ve gerek vücutça muhtaç olduğu şeydir. Bu anlamda ilke (mebde) adını da alır ve bu tanıma göre (illet) anlamına da gelir. Fakat, filozoflarla usulcular sebep ve illet kelimeleri arasını ayırd edip etmeme bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Usulculara göre illet, bir hükmü etkileyen; sebep ise bir hükmü eda eden, onu gerektiren şeydir. Bu sebeple onlar, sebep kelimesini genel anlamda kullanırlar ve her etki yapana sebep demezler. Bununla beraber illet kelimesini de bazı bakımlardan daha genel sayanlar da vardır. Filozoflara gelince, onlar, sebep ile illet arasını, genellikle, ayırd etmezler. İlet, lugatta, maraz anlamındadır ve bu anlamdan bahane, özür, hâl ve sebep anlamlarına da gelir.

Sebebi, sonucuna bağliyan orana da sebeplik denir.

Sebeplik (illiyet, causalité) ilkesi veya kanunu şöyle deyimlenir: her şeyin ve her olayın bir sebebi olmak gerekir. Başka bir deyişle, kâinatta bütün olaylar belirli kanunlara göre ve birbirine bağli olarak olup giderler, ve bu anlamda, irade denen şey yoktur.

Sebeplik ilkesi, olaylar arasında zorunlu (zaruri) bir ilke olduğu için, her şeyden önce, zaman kavramını içerir ve bu bakımdan da mantukî zorunluluk (necessité logique) tan ayrılır. Bu ilke, ayrıca, (Tesadüf) kavramı ile de ilgilidir ki bu bakımdan olaylar arasındaki sebeplilik zincirinin mutlak olmadığı, bağımsız sebeplerin bulunduğu, başka bir deyişle, her şeyin kendi kendine veya tesadüfle meydana geldiği ileri sürülür. Hatta, tesadüf fikrinin, Yunan mitolojisinde, ilâhlaştırıldığı da görülür.

Sebeplik ilkesi çeşitli şekillerde açıklanmıştır. Meselâ, bir olay veya halin sebebi, ondan önceki olaylar veya hallerin topudur denmiştir ki bu determinizm (İcabiye, gereklilik) dir. Veya-cevher olsun araz (accident, ilinek) olsun-ilk olarak meydana gelen bir şeyin sebebi ondan önce gelmiş olan şeydedir denmiştir ki bu vücuda ait sebeplikle (causalité ontologique) deneye ait sebeplik (causalité empirique) in ikisini de kaplar. Bu açıklama zaman kavramını içerir ve zamanda başlayan şeylerle ilgilidir. Dolayısıyla de mutlak bir başlangıç olmadığı sonucuna varır. Bu görüş, yaratılış ve ilâhlık meselelerini kolaylıkla çözebilmekten uzaktır. Çünkü teoloğlar yaratılış Allah'ın yaratıcılık kudretine dayanırlar. Fakat, sebepler zincirini sonsuza kadar uzatanlara dolayısıyla Allah'ın vücuduna da bir sebep arıyanlara göre de ya o sonsuzun Allah olması ya da Allah'ın vücudunun sebebinin yine kendi zatının kemalinde bulunması gerekir. Nasıl ki Descartes ta ontolojik ıspatını buna dayandırmıştır.

Başka bir açıklamaya göre de bir şeyin varlığının sebebi ya kendindedir ya değildir; eğer kendinde değilse kendinden üstün başka bir şeydedir demektir. Bu, sebeplik ilkesinin her türlü ilgi ve kayıttan bağımsız, zaman dışı olarak düşünülmesidir. Kâinat varlığının mümkün (contingent) varlık, Allah varlığının ise, mutlak kemalinden dolayı, zorunlu (vacip, nécessaire) varlık olduğu da ancak bu tanımla ortaya çıkmakta, teoloğlarca da pek üstün tutulmaktadır.

Kısaca, bir takım tanımlamalarla sınıflamalar bir tarafa bırakılırsa, özellikle, iki-şekil sebeplikten söz edilebilir. Biri, deneyden doğmuş ve tümevarımla (induction, istikra) hasil olmuş tümel (universel, küllî) bir kavram olan sebeplik (causalité empirique) ki buna göre olayların sebebi, olaylar âleminin dışında değil, yine olaylar âleminin içindedir ve bir olayın sebebi, ondan önceki bir olay veya bir takım olaylardır. Bu görüş, determinizmi kabule, dolayısıyla, mutlak iradeyi inkâra varır. Diğeri de bir olay veya bir takım olaylar olarak değil de, meselâ kuvvet gibi, akıl gibi, olaylar âlemi dışında fail bir cevher olarak düşünülen sebeplik (causalité métaphysique) tir. Bu görüş ise mutlak ve tikel (cüz'î, particulier) irade ile, bir ölçüye kadar, uyusabilir.

Deneye ait sebeplik, olaylar arasında meydana çıkan bir ilgi ve oran (rapport, relation, nisbet, izafet) veya bir olayın meydana gelişinde rolü olan bir şart (condition); metafizik sebeplik ise âlemdeki bütün olayları meydana getiren yegâne görünmez bir kuvvet olarak ele alınır. Bu bilimsel ve metafizik sebeplikleri ilk defa birbirinden ayıran Fr. Bacon dır.

Şüpheciler (septique) tarafından zorunlu görülmeyen sebeplik ilkesi, bilimin temelidir. Çünkü, özellikle, zorunluluk ilkesi (principe de nécessité), bilimsel kesinlik (certitude, yakîn) meselesi hep ona bağlıdır.

Bu konu için ayrıca bak:

Rıza Tefvîk, Kamus-u Felsefe, c. 11, s: 135-149, İstanbul, 1335.

Paul Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, vol. 11, p. 56-66, New York, 1967.

Vergilius Ferm, Encyclopedia of Religion, p. 133-135, New York, 1945.

Dagobert D. Runes, Dictionary of Philosophy, p. 47-48, New York, 1956.

İsmail Fennî, (Fransızcadan çevirme), Lügatçe-i Felsefe, s: 84-88, İstanbul, 1341.

M. Namık Çankı, Büyük Felsefe Lûgatı, c. 1, s: 335-345, İstanbul, 1954.

Mecdeddin Muhammed b. Ya'kub al-Fîruz Âbâdî, (Türkçe çev). Ahmed Asım, Al-Kamus al-Muhit, cilt. 1, s. 295; cilt. 3, s. 1456-1457, İstanbul, 1304-1305.

Seyyid Şerif Curcanî, Şerh-i Mevâkif, cilt. 1, s. 179-186, Mısır, 1266.

Al-Şeyh Muhammed Ali al-Tahanevî, Keşşaf İslahat al-Funun, cilt. 1, s. 691-694, İstanbul, 1317.

2 Eşya, "Şey" in çoğuluna denir. "Şey" de genel olarak, bizim dışımızda olup bakıp gördüğümüz, "Ben"e karşılık "Ben olmayan" dır. Buna Latince (Objectus) ten alınarak Garp dilinde (Objet) denmiştir ki "karşıya konan, karşıya alınan şey" anlamındadır. Bunun karşılığı olarak (Sujet) kelimesi vardır. O da Lâtince (Subjectus) ten alınarak "altta olan, alta konan şey" anlamındadır. Subjectus'un Rumcası da (to hypokeimenon) olup Aristo'nun dilinde "cevher" ve "kendiliğinden şey" anlamındadır ve Aristo'ya göre cevher, çeşitli hal-ler ve olaylarla meydana çıkan tek bir varlıktır.

Objet, önceleri, zihindeki suret veya tasavvur, yani zihinde mevcut olan şey; fakat, sonraları dışa ait gerçeğin bir sureti olarak kabul edildi ve özellikle Kant'tan sonra bu ke-

lime dışa ait vücut , dışa ait gerçek anlamında kullanıldı. En sonda da objektif kelimesiyle, var olmak için şuurda bulunmasına ihtiyaç olmıyan şey; sübjektif kelimesiyle de (Ben) e ait her hangi bir nefis hali veya buyruğu kastedildi. İslâmda da sübjektif ve objektif kelime-lerine karşılık (Enfusî) ve (Âfâkî) kelimeleri kullanılmıştır.

Süje kelimesi, ayrıca, dilde (fail veya müpteda), mantıkta (konu), psikolojide (ben) anlamlarında kullanılmıştır.

Şimdi, kendi dışımızda, bizden bağımsız ve bizden ayrı, tek tek varlıklar, şey'ler var-dır ki bunların topuna birden eşya diyoruz. Biz bu eşyanın ancak niteliklerini görebiliyoruz. Bu nitelikler de bizim belirli duyularımızdan başka bir şey olmadıklarından eşya varlığını bize duyularımız yoluyla kabul ettiriyor demektir.

Dışımızdaki bu varlıkların, bu şeylerin sürekli olarak değişmekte, dolayısıyla, hareket etmekte olduklarını görüyoruz. Daima değişen, doğup kaybolan şeylerin gerçekten var olamayacakları düşüncesiyle bu olayların temelinde gerçek bir şey olması ve bu her şeyin mahiyeti, aslı olan şeyin, cevhesin, zâtında değişmemesi, fakat, her hareketin de kaynağı, dolayısıyla, kâinata olagelen bütün olayların ilk illeti bulunması lâzımlı olduğunu de mantıkî bir zorunlulukla kabulleniyoruz. Fakat, bu şeylerin aslımı teşkil eden şeyin, mahiyetini, gerçeğini bilemiyoruz. Çünkü, eşyanın aslı, gerçeği olan şey, sırf varlık veya sırf cevherdir. Böyle bir varlıkta her türlü ilinek (araz, accident) lerden, vasıflardan, niteliklerden uzak olacağı cihetle de o, mutlak vücuttur. Bir sebep ilgisi veya mantıkî bir zorunlulukla başlıbaşına var olduğu farz ve kabul edilen varlığa da-ne olursa olsun-metafizik anlamda (şey) denir.

(Şey) kelimesi, gerçek varlıklarla beraber kavramlara, tümellere (külli, universaux), tasarımlara da verildiğinden Eflâtun'un ide'ler teorisi ile Aristo'nun buna karşılık olarak koyduğu ilk kemâl teorisi ile de ilgilidir. Metafiziğin ontoloji ve epistemoloji meseleleriyle ilgili tartışmalar bu (Şey) meselesine dayanır.

Bu değişmez varlık ve değişme meselesinin çözümünde, Yunanda, filozofların ikiye ayrıldıkları görülür: çokçular (kesretçiler), tekçiler (vahdetçiler); İonia'lılar ve Elea'lılar; özellikle, Heraklit (Herakleitos) taraftarları ve Parmenid (Parmenides) taraftarları. Birinci gruptan olan Millet mektebi filozoflarına göre âlemden her şey değişmektedir, dolayısıyla, değişen bir şey vardır ve o şeyin ezeldenberi var olması da zorunludur. Bu değişen madde, aynı zamanda, canlıdır. Hayat, hareket ve değişmeden ibaret bir niteliktir. Fakat, bu değişiklik, bu ezeli aslı maddenin, gerçek varlığın tabiatında, zâtında, olmayıp sadece dışa ait vasıflarında ve niteliklerindedir. Zât, her zaman kendi kendinin aynı üzredir. İşte, bu değişmez ve gerçek varlığın değişmelerine de, sonradan meydana çıkma anlamında, görünüşler veya olaylar adı verilmiştir. Böyle bir görüş, aynı zamanda, materyalizm, (matérialisme) monizm, (monisme), mekanizm (mécanisme) ve hилоzoizm (hylososisme) damgalarını da taşır. Bu görüşün zıddı olan yani, değişikliğin maddenin esasında ve tabiatında olduğu görüşü de kâinat üstü (müteâl, transcendant) bir Yaratıcı tasarımını zorunlu kılar.

Sürekli değişikliği esas kabul eden Heraklit ve taraftarlarına göre asl olan cevher ateştir. Alemde görülen sürekli değişiklik ateşin sürekli oluşlarından ibarettir, dolayısıyla eşya, ateşin çeşitli görünüşlerinden başka bir şey değildir.

Değişikliği değil de değişmezliği esas kabul eden Parmenid ve taraftarlarına göre gerçek, soyut olan, ezeli olan, daimî olan ve değişmez olan Bir'dir. Çokluk, hareket ve değişikliğin sebep olduğu, duyuların bizi aldatmasından, bir hayâlden ibarettir.

Parmenid'in öğrencisi Elea'lı Zenon da duyu ile aklın uyuşmayacağını ileri sürerek hareketi inkâr eder ve İonia görüşünü baltalar.

Eflâtun'a göre de meydana çıkış (tekevvün, le devenir) bir şeyin sıfatları ve niteliklerince olan değişikliğinden ibarettir.

Aristo, mümkün değişme ile hareketi bir tutar ve değişiklikleri bir kaç çeşide ayırır:

a- Cevherlilik bakımından değişiklik.

b- Nitelik bakımından değişiklik

c- Nicelik bakımından değişiklik.

d- Yer bakımından değişiklik.

Aristo bir başka sınıflamasında da mümkün olan değişmeleri üçe ayırır:

a- Yoktan var olma bakımından değişiklik.

b- Vardan yok olma bakımından değişiklik.

c- Vardan var olma bakımından değişiklik.

Aristo, kendisi değişmediği hâlde her şeyin vasıflarını ve niteliklerini değiştiren varlık meselesini çözümlemek için de mutlak varlığı, hareket etmeyen ilk hareket ettirici olarak vasıflandırmıştır.

Olayların asıl maddesinin mutlak vücut sayılmasından cisimlerin ilk nitelikleriyle ikinci niteliklerini tanımlama hususunda güçlükler doğmuş ve hatta Hume, cisimlerin vasıf ve niteliklerinin değişmesine rağmen asıl maddenin değişmezliğini kabul etmemiştir.

Olayların asıl maddesinin mutlak vücut sayılması konusunda bilim adamlarıyla din adamları arasında da bir anlaşmazlık vardır. Mutlak vücut, maddî kabul edilirse ona Allah adı verilemez. Çünkü onun bir çok manevî sıfatları vardır. Ve yine, bilimin hareket ve değişikliğe sebep olarak gösterdiği şey, ne de olsa, yine mekanik, tabii bir etken (âmil, agent) dir ve yine kâinattadır. Fakat, dinin Allah'ı kâinatın üstünde bir ilk sebep, mutlak bir etkendir. (Şey) hakkında ayrıca bk:

Şerh-i Murakf, cilt: 1, s. 107-108, Mısır, 1262.-İsmail Fennî Lügatçe-i Felsefe, s: 467-468, İstanbul, 1341.

3 Akl, lugatta, bağlamak ve önlemek deyiminden devenin ayağını büküp bilekçesini koluna bağlamak; kal'a; bir yere sığınmık; güreşçinin düşmanını sarma deneyim ile yıkması; kan bahası; âhûların sarp ve yüksek dağlara kaçıp çıkması; kırmızı renkte mahfe örtüsü; günün tam ortasında gölgenin hareket etmeyip drup kalması; insanın gönlü ve kalb anlamıdır.

Akal veya ıkal, devenin ayağını ve dizini bağladıkları ip.

Ukle, bağlamak ve hile etmek.

Ukkal, devenin dizlerini bağladıkları ip.

Akile, kız ve iffetli kadın; insanların efendisi, reisi; her şeyin en enfesi ve en değerlisi; inci; soyu pak deve.

Akl, terim olarak, ilim ve algılama anlamına zihinde hasıl olan suret; eşyanın, güzel çirkin, kemâl ve noksanı ile ilgili sıfatlarının algılanması; iki hayır olan şeyden hayrı çok olanın, iki şer olan şeyden şerri çok olanın algılanması; aracılıklarıyla bütün işlerin gereği gibi yapıp tamamlandığı insan zihninde bazı öncüller sebebiyle tertip üzere hasıl olan suretlerin ve anlamların topu; insanın hareketleri ve sözleri bakımından kendisine mahsus hali ve şivesi anlamıdır.

Özellikle akıl, ruhânî bir nurdur ki insan nefsi onun aracılığı ile zorunlu ve nazarı ilimleri algılar ve düşünür ve bu akıl, çocuğun anasının karınında teşekküle başlar ve çocuk bülûğ çağına varıncaya kadar gittikçe artar ve tamamlanır. Böylece tanımlanan akla Farsçada (hûş, hîred), Türkçede de (Us) derler; çoğulu, ukûl'dur.

"Besair" de bildirildiğine göre asıl akıl, nefsi zaptetmek ve önlemek anlamlarına olup insanı kötü şeylerden önlediği için akıl denmiştir.

Aklı kullanarak her şeyi bilene de âkil ve bâliğ derler ki insanın, kendisinin, yaptığı hatanın hata olduğunu anlamasıdır. Akıl, "Mukaddimet'ül-Edeb" ve "Mısbah"ta da aşığı yukarı aynı anlamlarda tefsir edilmiştir.

"Müfredat"ta da aklın iki ayrı anlamına işaret edilmiştir: biri ilmi kabullenmeğe varan kuvvet, diğeri de bu kuvvet ile insanın faydalandığı ilim.

Hazret-i Ali de aklı, yukarıdaki gibi, ikiye ayırmış ve ilmi kabule varan kuvvete (Matbu' akıl), bu kuvvetle faydalanılan ilme de (Mesmu' akıl) demiştir.

İslâmda aklın bir çok terimleri varsa da en ünlüleri şunlardır:

1- Akıl, kendisiyle eşyanın bilindiği şeydir.

2- Akıl, öyle bir soyut cevherdir ki duyular dışında olanları araçlarla, duyulur olanları da gözlemlerle algılar.

3- Akıl, zatı bakımından maddeden tamamen soyut, fakat, işi bakımından maddeye yakın bir soyut cevherdir ki bu nâtik olan nefstir, yeni "Ene" dir.

4- Akıl, Allah'ın insan bedenine ilgisi olmak üzere yarattığı ruhanî bir cevher (nâtik nefis) dir.

5- Akıl, doğruyu eğriyi yani, hakkı ve bâtılı tanıyıp ayırd eden kalbteki (nâtik nefsteki) bir nurdur.

6- Akıl, maddeden soyut, fakat, idare etme ve kullanma bakımından bedenle ilgili bir cevherdir.

7- Akıl, nâtik nefsin bir kuvvetidir.

8- Akıl, nefis ve zihin bir ve aynı şeydir. Bu tek şeye algıladığı için akıl, algılamağa yetkili olduğu için zihin ve kullandığı için de nefis denir. Gazalî de (İhya..) da akıl, nefis, ruh ve kalbin aynı bir şey olduğuna işaret eder.

Fakat hemen söyleyelim ki bu tanımlardaki akıl, psikolojik akıl olup metafizik akıl değildir. Aklın bir de yaratılış bakımından metafizik bir anlamı vardır ki o nefsten ayrı olan ve cisimden âlet kullanmağa da ihtiyacı olmayan soyut bir cevherdir ve nefse de girmiş değildir.

(Akıl) kelimesinin anlamı hakkında özellikle bk:

Mecdeddin Muhammed b. Ya'kub al-Firuz Âbâdî, Al-Kamus al-Muhit, cilt. 4, s. 19-20, Mısır, 1319.

Mecdeddin Muhammed b. Ya'kub al-Firuz Âbâdî, (Türkçe çev). Ahmed Aşım, Al-Kamus al-Muhit, cilt. 3, s. 1446-1453, İstanbul, 1305.

Abu'l-Baka al-Huseynî al-Hanefî, Külliyyat, s. 249-250, Mısır, 1253.

Seyyid Şerif Curcanî, Ta'rifat, (akıl derecceri) s. 101-102, İstanbul, 1283.

Al-Şeyh Muhammed Ali al-Tahanevî, Keşşaf Istilahat al-Funun, (özellikle sezgi meselesi), s. 329-331, İstanbul, 1317.

Seyyid Şerif Curcanî, Şerh-i Mevâkîf, (aklın dört mertebesi) s. 78-79, İstanbul, 1292.
Gazalî, İhya al-Ulûm al-Din, cilt. 3, s. 3-5; ayrıca bk. cilt. 1, s. 78-82, Mısır, 1302.
Ayrıca bkz.

Mecdeddin Muhammed b. Ya'kub al-Fîruz Âbâdî, Basâir Zavi't-Tamyiz fi Lâtaif
al-Kitab al-Aziz, Selim Ağa Kitaplığı, No: 72.

Ragıb Isfahânî, Mufredat, Mısır, 1324.

Cârrullah Zimahşeri, Mukaddeme al-Adab, Leibzig, 1843.

Ahmed b. Ahmed al-Fayyumî, Mısbah, Tahran, 1850.

4 Principe kelimesi lâtince (Principium) ve dolayısıyla (ilk) anlamında olan (Primus) kelimesinden gelir. Yunanca'da bu kelimeye karşılık (Arché) kelimesi vardır ki başlangıç, öncelik, üstünlük gibi anlamlara gelir. Bu kelimeye arapçada (mebde' veya asl-çoğulu mebadî, usûl-), Türecede de (ilke) denmiştir. Ancak, Principe kelimesi mantıkta da kullanılır ki o takdirde kendisinden diğer önermelerin (kaziyelerin) çıktığı öncül anlamındadır.

Varlık (vücut) konusunda Principe kelimesi üç ayrı anlamda kullanılır:

1- Unsur (élément).

2- Şart (condition).

3- Sebep veya illet (cause).

Fakat Principe kelimesi, çoğunlukla, (sebeb) anlamındadır.

İslâm'da, yukarıdaki her üç anlam için de (mebde') kelimesi kullanılmıştır. Mebde', sebebe dendiği gibi madde ile diğer surete ve gayeye ait sebepleri de şartları da kaplar. Yine İslâm'da, mebadî kelimesi de hem vücut mebde'leri hem de ilim mebde'leri yani, ilmin dayanağı olan ilk bilgi anlamına kullanılmıştır.

Unsur (élément) anlamında mebde' yerine (madde-mevad, rûkn-erkân, asl-usûl, ustukus-ustuksat, um-ummehat) kelimeleri de kullanılmıştır.

Madde, kendisinden diğer şeyler yapılan şey olup buna Yunanca (Hylé) den alınıp (Heyulâ) da denmiştir.

Rûkn, fiilî olarak birleşik olan bir şeyin parçası olma bakımından maddedir.

Asl, her birinin diğerinin yerine geçebilmeleri bakımından madde parçalarına verilen addır, çünkü bunların her biri diğerinin temeli gibidir.

Ustukus, madde parçasının analize gelip dayanması bakımından aldığı addır; nasıl ki bireşime başlangıç olması bakımından (unsur) adını alır. Ustukuslar su, toprak, hava ve ateştir.

Ummehat ta gökler (Felekler) ve yıldızlar anlamına kullanılmıştır; göklere (Âba') da denmiştir.

5- İlim, meseleleri bilmek ve meselelerin kendisini bilmek yani, bilmek ve bilgi; bilinen meseleler, özel surette düzenlenmiş meseleler, delili ile bilinmiş meseleler anlamındadır. Ayrıca bk. (Şerh-i Merakîf, s. 273-283).

6- Felsefe, en kısa bir deyimle, sebep ve gaye sorularına cevaptır.

7- Fikir, zihnin istenen şeylerden asıllara ve asıllardan istenen şeylere doğru geçip hareket etmesidir ki bu suretle nefis kavranılır (ma'kulât) ları kullanırdan bir uçtan bir uca çıkıp inmekle öncülleri düzenler. Ayrıca bk: (Gazalî, İhya, cilt: 4, s. 331-341).

8 Gaye, genel anlamda, bir işin sonu tasarımlansın veya tasarımılanmasın, işin sonu, bitimidir. Eğer iş ile ilişik anlamı ele alınır da işin sonu düşünülmezse ona (fayda ve son) denir. Eğer işe başlamadan önceki tasarım, kasd ele alınırsa gayenin anlamı (garaz veya gaye sebep) olur. İşten kasd edilen gaye anlamına İslâmda pek namı olan (hikmet ve maslahat) terimleri kullanılmıştır. Ancak, garaz ve gaye sebep, faile nazaran gayedir; hikmet ve maslahat ta failden başkasına nazaran gayedir. Bu anlamlarda da gaye ile fayda istekle yapılan işlerle zorunlu olarak yapılan işleri kaplar.

9 Ne kadar bölünürse bölünsün yine aynı kalan cevherlere maddî cevherler denir; cansızlar âleminde görüldüğü gibi.

Bölünmekle namı kalmayıp, ancak, belirli bir sınırı kalan ve her biri özel bir fert olan cevherlere ferdî cevherler denir; canlılardan nebatlar ve hayvanlar âleminde görüldüğü gibi.

Kendine şuru olan ve bu suretle de diğer fertlerden ayırd edilen ferdî cevherlere de şahsî cevherler denir; insanda görüldüğü gibi.

10 Zorunluluk meselesi için özellikle bak. Jaques Chevalier, *La Notion du Nécessaire Chez Aristote et Chez Ses Prédécesseurs*, Paris, 1915.

11 Sebep ve sebeblik ilkesi hakkında, özellikle modern çağa ait görüşler için bak. Philip Frank, *Philosophy of Science*, p. 260-297, Printice-Hall, 1957.

12 Allah kelimesi, Allahlık sıfatı bakımından kategori (makule) lerin üstünde bir varlık deyimler. Fakat Hâlık kelimesi, yaratıcılık sıfatı bakımından sebeblik kategorisinin içindedir.

13 Tesadüf (hasard), lugatta, rast gelmek, aramaksızın bulmak anlamındadır. Terim olarak ta önceden keşfedilemeyen sonuçtur ki bu da sebepsizlik değil de iki sebebin bir-biriyle karşılaşması olarak kabul edilmektedir. Çünkü, kâinatta olayların ve varlıkların sebatsız olarak meydana gelmesi hem tabiat hem de akıl kanunlarına aykırıdır.

Tesadüf, insanların iyilik veya kötülüklerini gerektirmesi bakımından da baht, kismet, tali' (Fortune) diye adlanır.

14 Sebep (Neden) (cause, illet) kelimesinin terim olarak kullanılışı birdenbire olmamış, epey bir müddet, onun yerini başka kelimeler almıştır. Meselâ, Empedokles'teki kuvvet kelimesi sebep anlamındadır. Anaxagoras, gâi bir sebebe inanmış ve gerçek tek bir sebep kabûllenerek adına akıl (Nous) demişti. Herakleitos'a göre de her şey bir zorunluluk (zaruret) tan doğar ve akıl ilk sebeptir. Demokritos ta her şeyin bir hikmete bağlı olarak zorunluluk altında meydana geldiği fikrindedir. Ancak, sebep fikrinin ortaya çıktığı bu sıralarda bir çok olayların da kendi kendilerine veya tesadüfle meydana geldiklerine inanılmaktaydı.

Sebep üzerine daha önemle eğilen ve sebepleri ilk defa ikiye ayıran Eflâatun'dur. O, sebeplerin birkismini ilk sebepler (causes premiéres), bir kısmını da ikinci sebepler (causes secondaires) veya yardımcı sebepler (causes auxiliaires) ya da aracı sebepler (causes intermédiaires) diye adlandırdı. Gayeye ait sebep fikrinin çekirdeği de ondadır.

Fakat, sebep fikri üzerinde ciddi olarak duran ve onları belirli bir şekilde ayıran Aristo'dur. Ona göre de sebep, hocası Eflâatun'da glduğu gibi, her türlü değişikliğin esasıdır ve hiç bir şey, hiç bir olay sebatsız meydana gelemez. Akla bağlı olan teorik bilimler de bir takım ilkelere ve sebeplere dayanmak zorundadır. Ve en sonda, bir şeyin niçin var olduğunu bilmek o şeyi gerçekten bilmek demektir.

Eflâtun Öncesi Ek Notları

(A)

Thales'ten Socrates'e

1 Bilimle felsefe daima birbirinin dayanağı ve kuvvet kaynağıdır, daima da öyle olagelmıştır. Bu ikisi arasında zorunlu ve sıkı bir bağıllık vardır. Aristo'ya göre bilim, kuvve halinde felsefe; felsefe, fiil halinde bilimdir.

Dinle felsefeye gelince: din, insan varlığının ve bu varlığı yaşatma duygusunun ilk deyimidir, bir yaşantıdır. Felsefe ise insan varlığını ve genellikle varlığı ve yaşamayı aklın şu veya bu şekilde düşünmesi ve bir hayat görüşü vermesidir. Dolayısıyla din, insan tarihi ile, felsefe de insanlık yani, düşünce tarihi ile eşittir. Her ikisinde ortak esaslı nokta, birliğe ve beraberliğe yönelik, bundan ötürü de güzellik ve iyiliğe dayanıştır. Her ikisinin ayrıldıkları esaslı nokta da dinde her şeyin çözümlenmiş olması, felsefe de ise her şeyin çözümlenmeğe muhtaç bir mesele halinde bulunması ve meselelerin çözümünde de, her şeyden önce, dinî görüşlerin eleştirilmesini (tenkid) gerektirmesidir.

2 Rig Veda onuncu kitap.

3 Hind'in Mahabaharata, Ramayana destanları ile Yunan'da Hesoid bize bu gibi görüşler için güzel örneklerdir.

4 Bu Tanrı fikri, Eflâtun ve Aristo'daki Tanrı fikrinin temelidir.

5 John Burnet, Early Greek Philosophy, p. 173, fr. 4, 5, New York, 1952.

6 J. B., aynı eser, p. 176, fr 8

7 Plenum, lâtincede bir şeyle dolu anlamındadır

8 Nitelik bakımından birbirine benzeyen ilk maddesel elemanlar.

9 J. B., aynı eser, p. 132, fr. 1.

10 J. B., aynı eser, p. 136, fr. 45 .

11 Heraklit'ten önce Hippiasos sisteminde de ateş, önemli bir rol oynar.

12 J. B., aynı eser, p. 134, fr. 20.

13 J. B., Aynı eser, p. 136, fr. 41.

14 J. B., Aynı eser, p. 139, fr. 81.

15 J. B., Aynı eser, p. 135, fr. 25.

16 J. B., Aynı eser, p. 139, fr. 78.

17 J. B., Aynı eser, p. 137, fr. 62

18 J. B., aynı eser, p. 133, fr. 22.

- 19 J. B. aynı eser, p. 135, fr. 29.
 20 J. B. aynı eser, p. 135, fr. 21.
 21 J. B., aynı eser, p. 138, fr. 69.
 22 J. B., aynı eser, p. 138, fr. 70.
 23 J. B., aynı eser, p. 139, fr. 82.
 24 J. B., aynı eser, p. 139, fr. 85.
 25 J. B., aynı eser, p. 136, fr. 47.
 26 J. B., aynı eser, p. 140, fr. 96.
 27 J. B., aynı eser, p. 140, fr. 97.
 28 J. B., aynı eser, p. 137, fr. 61.
 29 J. B., aynı eser, p. 137, fr. 57.
 30 J. B., aynı eser, p. 137, fr. 52.
 31 J. B., aynı eser, p. 134, fr. 19.
 32 J. B., aynı eser, p. 136, fr. 36.
 33 J. B., aynı eser, p. 205, fr. 4.
 34 J. B., aynı eser, p. 205, fr. 6.
 35 J. B., aynı eser, p. 205-206, fr. 8. (Bu fragmanda “doğuş” kelimesi cevher kelimesi yerine kullanılmıştır.)
 36 J. B., aynı eser, p. 207, fr. 11, 12.
 37 J. B., aynı eser, p. 207-208, fr. 17.
 38 J. B., aynı eser, p. 223, fr. 17.
 39 J. B., aynı eser, p. 223, fr. 122-123.
 40 J. B., aynı eser, p. 223, fr. 125.
 41 J. B., aynı eser, p. 217, fr. 88.
 42 J. B., aynı eser, p. 225, fr. 133-134.
 43 J. B., aynı eser, p. 225, fr. 135.
 44 Antisthenes (İ. Ö. 444 - 365).
 45 Sofist kelimesinin üç ayrı anlamı vardır:
 1- Dar anlamda: İsa'dan önce beşinci yüzyılda bazı filozoflar topluluğu.
 2- Geniş anlamda: şairler ve hakimler topluluğu.
 3- Eflâton'a göre: faydacılar gurubu (kötü anlamda).
 Ayrıca bk. B. Jowett, The Works of Plato, vol.: 4, p. 123 ve gerisi.
 46 T. V. Smith, From Thales to Plato, 2 nd edit., p. 72-78, Chicago, 1956.

(B)

Socrates

- 1 Sokrat'a Prodikos hocalık etmiş. Bk. (Eflâton, Menon, 96^d).
 2 Bu görüş, sonradan, Eflâton'cular ve Stoa'lılar tarafından benimsenmiştir.
 3 “...bende sık sık kendini belli eden o Tanrıca belirti, yine kendini gösterdi...”
 (Eflâton, Phaidros, 242^{b-d}; ayrıca bk. Apologia, 27^{c-e}; Theaitetos, 151^a; Lakhes, 200^{a-b}).

4 “Ben şu âna değin, Delphoi tapınağının kapısındaki öğüt gereğince, henüz kendimi bilmiş değilim. Daha kendimi bilmezken, yabancı şeyleri bilmeğe çalışmak bana gülünç geliyor. İşte bunun için bu gibi masallara kulak asmiyorum ve geleneğe bağlı kalıyorum. Demin de söyledim; ben efsaneleri değil, kendimi inceliyorum. Belki Typhon’dan daha kibirli ve ondan bile acayip bir hayvanım. Belki de daha sâkin, daha sâde, tabiatı bilinmez hangi Tanrısal kaderden pay almış olan, hiç böbürlenmeyen bir hayvanım. . . .” (Eflâtun, Phaidros, 229^a-230^a).

Sokrat, şöyle dua ederdi:

“Ey sevgili Pan! Ey bu yerin Tanrıları! Bana iç güzelliği verin ve dış hayatımı içimle ahenkli kılın! Bilgenin zenginliğini en büyük zenginlik bileyim! Servetim, bana gerektiği kadar, ölçülü adamın beraberinde götürüleceği kadar olsun yeter! (Eflâtun, Phaidros, 279^c).

Akılcılık bakımından Sokrat’çılar, bir yönden de Sofist’lere benzerler.

5 Xenophon’un (Hâtralar) adlı eserinden naklen; Abbé Barbe, (Türkçe çev). Bohor İsrail, Tarih-i Felsefe, s. 68-70, İstanbul, 1331 (H).

Eflâ t un

Metafizik Ek Notları

1 Eflâtun'un asıl adı (Aristokles) tir.

2 "İyi" problemi veya "İyi" ide'si Sokrat'tan çıkan bütün ahlâki felsefe okullarının, Eflâtun ve ondan sonraki Yunan düşüncesinin karakteristiğidir.

3 Eflâtun'un ide'ler âleminin zirvesine koyduğu bu en tümel varlık aynı zamanda iyi ide'sinden başka bir şey deildir. Çünkü var olmak demek, aynı zamanda mükemmel olmak demektir; mükemmel olmak demek te aynı zamanda iyi olmak demektir.

4 Bu ide Aristo'da kavram olacaktır.

5 Bk. (Eflâtun, Phaid., 249^{b-d}).

Not:

Bu ek Notlarımızda Eflâtun'un ele alacağımız Dialoglarının adlarına, genellikle, aşağıdaki kısaltılmış şekilde işaret edilecektir:

Dev. - (Devlet).	Me. - (Menon).
Epi. - (Epinomis).	Mek. - (Mektuplar).
Eut. - (Euthyphron).	Menek. - (Meneksenos).
Gor. - (Gorgias).	Phai. - (Phaidon).
Hip. - (Küçük Hippias).	Phaid. - (Phaidros).
Ion. - (İon).	Phil. - (Philebos).
Ka. - (Kanunlar).	Par. - (Parmenides).
Kha. - (Kharmides).	Pro. - (Protagoras).
Klei. - (Kleitophon).	So. - (Sophist).
Kra. - (Kratylos).	Tim. - (Timaios).
Lak. - (Lakhes).	Theai. - (Theaitetos).

Elea'lılarca varlık cismanî idi. Eflâtun ise gerçek varlığı, Sokrat'ın kavramından çıkardığı ide'sine verdi. Ona göre gerçek varlıklar kavramlardır, kendi terimiyle, ide'lerdir.

Diyaloglardan gaye, tek tek objelerin ve tek tek kavramların değil, tümel kavramların yani, ide'lerin varlığını ortaya koymaktır.

İde'ler Teorisinin ilk izleri Gorgias diyalogunda görülür. Phaidon'da, Phaidros'ta, Repuclie'te, devam eder. Bu teori Symposiom'da güzellik alanına, Parmenides'te de Fisa-gor'un sayılar teorisine uygulanır.

İde'ler teorisi (Dev)'in yedinci kitabında mağara istiaresiyle açıklanmıştır.

İde: Eflâtun'un gerçekten var saydığı şeyin mahiyeti hem zorunlu hem de kavranılır (ma'kûl) olmaktadır. İşte bu da İde'dir.

“Kavramla gerçek kanaat birbirinden farklı iki nesne ise, bu idelerin mutlak bir varlığı vardır; onlar duygularımızla değil, ancak zekâmızla kavradığımız şekillerdir.

İnsanların kanaatta payları vardır, ama kavram, Tanrılar ile pek az kişiye nasib olan bir şeydir.

Böyle olunca her şeyden önce, doğmamış ve yok olmayacak, içine hiç bir yabancı nesne kabul etmeyen, kendi de hiç bir şeyin içine girmeyen, gözle görülmeyen, bütün duygularla duyulamayan, yalnız kavram tarafından görülebilen değişmez şekli kabul etmek lâzımdır”. (Tim., 51^d-52^b; ayrıca bk. 28^a, 48^e-49^a).

İde için genellikle bk:

(Met., 322^d). (Theai., 184^d; 186^a). (So., 246^a-252^a). (Phaid., 247^c-248^a, 249^b-c; 265^d). (Phil., 16^c-17^a). (Dev., 507^b-c).

a Idée kelimesi Yunanca (Idéa) veya (Idos) kelimelerinden gelir ve nitelik, form veya öz ve maksat veya gaye gibi üç anlam taşır, Idée kelimesi, arapçaya, Eflatun’dan alınan özel anlamı olan “misal” den ayrı, “tasavvur” kelimesiyle geçmiştir ki hem bilmek hem bilinmiş olmak, hem algılamak hem algılanmış olmak; başka bir deyişle hem akılda bir şeyin suretinin hasıl olması hem de kasd olunan şey anlamlarına gelir.

b Fakat, idée kelimesi arapçada tasavvur, tasavvur-u sâzeç (sırf, sade tasavvur) dan başka anlamlarda da kullanılmıştır. Mesela, surct, meftum, şebh (vücut), suret-i akliye veya ma’küle gibi. Bu kelimelere yakın bazı kelimeler varsa da onlar daha başka anlamlardadır. Meselâ, fikir, nazar, müfekkire (pensée); mefhum, ma’lûm, hükmün iki tarafı (notion); suret-i akliye, tasavvur-u küllî, mefhum-u küllî (concept) karşılığıdır.

c Idée kelimesi terim olarak, genellikle, iki anlama gelir: biri, ve daha geniş olarak hükümlerle kıyasları kaplar, diğeri ve daha özel olarak konu ile yüklemi kaplar ki bu anlamda (notion) karşılığıdır.

6 Eflâtun, (Menon) diyalogunda, ide’yi, kendisine dayanılarak eşya alanının tam bir açıklanması sağlanabilecek yakını bir hypothèse (varsayım, faraziye) olarak ortaya koyar ve bu usulun kendine mahsus olduğunu ileri sürer. Onca, ancak, akıl ilkesine uygun olan vücut sahibidir. Dolayısıyla ide, bilimsel düşüncenin temeli ve şartlıdır. O, ayrıca, şöyle demektedir: “Nesneleri ilkeleri içinde inceleyerek, onları gerçekleri içinde görmekten ziyade bir imge içinde göz önünde tutmayı kayıtsızca kabul etmiyorum. Ne olursa olsun, tuttuğum yol işte bu. Herhalde en sağlam olduğuna hükmettiğim fikri de temel olarak koyuyorum ve onunla uzlaşmış bulduğum her şeyi, nedenin veya bambaşka bir şeyin sözü olsun, doğru; onunla uzlaşmamış olan her şeyi de yanlış olarak kabul ediyorum. bunla beraber, dediklerimde hiç te yeni bir şey yok. Her fırsatta ve geçen konuşmalarımızda söylemekten hiçbir zaman yorulmadığım da bu. O kadar üzerinde durduğum bu fikirlere tekrar dönerek incelediğim nedenin ne olduğunu şimdi sana göstermeğe çalışacağım. Kendinden ve kendiliğinden güzel, iyi ve büyük ve bu gibi şeylerin var olduğunu kabul ederek bu noktadan hareket edeceğim..” (Phai., 99^e-100^c). Ayrıca bk. (Dev., 437^a, 510^a-511^a). (Par., 129^d, 137^b). (Me., 86^b).

7. (Phaid., 266^b-c; 276^e).

Eflâtun, kendi özel metoduna ayıklama (division) der ki bu metod yavaş yavaş diyalektik düzene geçer. Bk. (So., 226^c-227^e, 246^a-253^a).

Diyalektik, bize gerçeği bulduran yol, Promete’nin, gökten, insanlara irdirdiği ateş, Tanrıların insanlara lütfettikleri bir armağan olan araştırma, öğrenme ve öğretme sanatıdır. (Phil., 16^c).

Soru sormasını ve cevap vermesini bilen kimse diyalektikçidir. (Kra., 390^{e-e});

Diyalektik, "cinsleri ayırmak, aynı şekli başka biri için yahut ta başka birini aynı şekil için almamak işidir"; "Bu vergiyi, diyalektik vergisini, bütün saflığı ile kendisini felsefeye verene vermeli". (So., 253^{c-d}; 254^a).

"diyalektikten ne kastediyorsun?

Bu ilmi mutlaka herkes bilir. Gerçekten, bana kalırsa, biraz zekâsı olan herkes, en gerçek bilginin varlık bilgisi olduğunda mutabıktır. Varlık bilgisinden de gerçekten var olan ve özü değişmeyen şeyi konu kılan bilgiyi kastediyorum.

...zekâ ve düşünce saflığını en yüksek derecesinde onda bulabilecekmiz, yoksa buna sahip olduğunu daha haklı olarak iddia edebilecek bir meleke mi aramak lâzım gelecek.

Düşünüyorum ama, başka her hangi ilmin veya fen ve san'atın hakikata diyalektikten daha çok bağlı olduğunu söylemeğe dilim varmıyor". (Phil., 57^{c-59}).

İyi'ye diyaletik ile varılabilir. "Her şeyin özünü metotla kavramağı deneyen bir başka bilim yoktur. Yalnız diyalektik metodu, varsayımları birer birer atarak, ilkeninta kendisine yükselir. Orada da kendini sağlama bağlar". (Dev., 533^a).

"İnsan diyalektika ile duyuların hiç birine baş vurmadan, yalnız aklı kullanarak her şeyin özüne varmağı ve iyi'nin özüne varmadıkça durmamağı denediğı zaman, görünen dünyanın sonuna da varır, kavranan dünyanın da." "Diyalektika bilimlerin tacidir. Onun üstüne koyabileceğimiz başka hiç bir şey yoktur". "Geniş bir görüşe yükselebilenler diyalektikacı olur, ötekiler olamaz". (Dev., 532^a, 534^a, 537^e).

Diyalektik hakkında ayrıca bk. (Phil., 16^{c-e}; 18^e; 19^b). (Phaid., 269^{a-c}; 276^c).)Tim., 83^c). (Kra., 398^c; 401^c). (Dev., 511^b).

8 (Phil., 23^a; 55^{a-56}).

9 Bu hususta mağara istiaresinde kısaca şöyle denmektedir:

Farzedelim ki bir mağarada elleri ve ayakları zincire vurulmuş bir takım insanlar, arkaları mağara kapısına dönük olarak oturmaktadırlar. Dışarıdan ve arkalarından gelen ışık sayesinde de önlerindeki mağara duvarına aksedip kaybolan bir takım gölgeler görmektedirler. Bunlardan biri zincirini kırıp mağaradan dışarı çıkmış olsa bu adam, ilkin, şimdiye kadar hiç görmediğı güneşin parlak ışığı karşısında gözleri kamaşacak ve bir müddet için güneşi görmeyecektir. Fakat, bir müddet sonra gözleri yavaş yavaş ışığa alışacağından gerçek durumu kavrayacak ve önce mağara içinde, sadece gölgelerini görebildiğı şeyleri, bu kere, hakikatleri üzre ayırıp görebilecektir. Şimdi, bu adam tekrar mağaraya girse de orada hâlâ eski vaziyetlerinde duranlara mağara duvarında görünüp kaybolan şeylerin dışardaki güneş ışığının aksettirdiğı gölgelerden, hayallerden başka bir şey olmadıklarını, bunların gerçeklerinin, ancak, dışardaki güneş ışığı altında görüldüğünü söylese, mağaradaki arkadaşları onu delilikle suçlayacaklardır. (Dev., 514, 515).

Ayrıca bk. (Tim., 29^b; 48^{e-49}). (Kra., 432^{b-433}). (Dev., 509^b; 510^{a-511}).

10 "Demek oluyor ki, benzeyiş dediğimiz şey, gerçekten gerçek olmayan bir yok'tur.

– Sakın varlık, böyle bir içi içe girişme yüzünden, pek tuhaf bir şekilde yoklukla sarmaşmasın? (So-, 240^c); ayrıca bk: (So. 234^{b-241}, 265^{a-267}). (Tim., 52^a).

11 "Gerçek varlığa gelince, o tam ve doğru düşüncenin yardımına dayanabilir. Tam ve doğru düşünüş şunu meydana koyar: İki nesne birbirinden ayrı oldukça, birbirlerinin

içinde doğmayacaklarından, ne aynı zamanda bir tek nesne, ne de iki nesne olamayacaklardır. İşte bunu kendi düşünceme göre meydana koyduğum öğretimin bir hulâsası olarak kabul ediniz; mutlak varlık, doğan varlıkların tuttıkları yer ve bu varlıkların kendileri evrenin kuruluşundan önceye ait, ayrı ayrı üç ilkedir". (Tim., 52^{c-e}).

Dolayısıyla bk. (Phai., 75^a). (Phil., 62^{a-b}). (Tim., 53^a).

(Dev., 526^a - 527^b). (Kra. 435^d-436^a, 439-440^e).

12 "Bizden daha değerli olan, Tanrılara bizden daha yakın yaşayan eskiler, bize, şu geleneği nakletmişlerdir: var oldukları söylenen her şey, (Bir) ve (Bir Çok) tan çıkmıştır ve tabiat, kendinde sonlu ile sonsuzu toplamıştır. Nesnelerin hali böyle olduğuna göre, her şeyde bir ideanın bulunduğunu kabul etmeli ve onu araştırmalıyız. Bunu bulduktan sonra da o şeyde iki hatta üç veyahut daha çok idea olup olmadığına bakmalıyız. Daha sonra, bu ideaların her birini de bu bakımdan incelemeli, böylece yalnız ilk ideanın bir, bir çok ve sonsuz olup olmadığını değil, aynı zamanda kendinde ne kadar idea bulunduğunu kavrayacak dereceye gelmeliyiz. Çokluğa, sonsuz ile birlik arasındaki bütün sayıları düşünce ile kavramadan önce, sonsuzluk ideasını tatbik kalkışmamalıdır. Ancak bundan sonra, her birliği, sonsuzluğun içine salabiliriz. İşte Tanrılar, dediğim gibi, bize bu araştırma, öğrenme ve birbirimize öğretme san'atını lütf etmişlerdir. Fakat bu günün bilgileri Bir'i rast gele, Birçok'u ise vaktinden önce veya sonra bulunveriyorlar ve birlikten sonra hemen sonsuza geçiyorlar. Böylece, ortadaki sayıları atlıyorlar. Zaten, diyaletik kanunlarına uygun münakaşa ile su götürür münakaşa arasındaki fark ta budur". (Phil., 16^{b-17^a}).

Yaratılanla yaratılan, birle çok, arasında araç ta kâinat ruhudur ki bu ruh, bütün hayatın kaynağı ve her türlü hareketin cevheri kuvvetidir.

Ayrıca bk. (Phil., 18^e; 19^b, 27^a; 53^e-54^c). (So., 243^a-246^a, 250^a-253^a). (Me., 77^a). (Dev., 524^d-532^a).

13 "Mutlak bir varlıkları olduğunu durmadan tekrarladığımız şeylerin gerçekten mutlak bir varlıkları var mıdır? Yahut ta gördüğümüz ve tenimize ait bir duygu ile duyduğumuz bütün şeyler gerçekten böyle bir varlığı olan biricik nesnelermidir? Her nesnenin kavranabilir bir ideası olduğunu söylediğimiz zaman havadan mı konuşuyoruz? Bütün bunlar laftan mı ibarettir?" (Tim., 51^{b-d}).

İdelerle duyular dünyasındaki objeler arasında ilişki kurulunca, Eflâtun'un mühür misalinde de görüleceği gibi, ideler, eşyanın, içinde bulunduğu şekil (Kategoriler), organizmadaki tip ve tür kavramlarını ve hatta düşünce ve ahlâk kanunlarını da içerir.

14 "Ölümsüz denilen ruhlar, göğün en yüksek noktasına varınca dışarıya çıkarlar ve kubbenin tepesinde dururlar, devir hareketiyle onlar da devrederler, böylece gök kubbesinin dışındaki gerçekleri temaşa ederler. Şimdiye kadar yer yüzünün hiç bir şairi bu gök ötesi bölgeyi şakımadı, bundan böyle de hiç biri onu gereği gibi şakıyamayacaktır. Bununla beraber ben, bu bölgeyi tanıtmaya çalışacağım; çünkü, hele doğrunun kendisinden bahsedildiği zaman, doğruyu söylemekten korkmamalı. Gerçekten renksiz, şekilsiz, dokunmak istesen varlığı ile yokluğu belirsiz gerçek, ancak ruhu idare edenin, aklın görebileceği gerçek; asıl bilginin yurdu olan gerçek, işte o ülkede bu vardır. Bunun içindir ki, bir Tanrının zekâ ile, katıksız bilgi ile beslenen düşüncesi, kendisine yaraşan besinlerle beslenmeğe dikkat eden her ruhun düşüncesi gibi, neden sonra gerçekliği yeniden görünce bir rahatlık duyar ve gök kubbesi devrini tamamlayıp onu aynı noktaya getirinceye kadar gerçeğin temaşası ile beslenir, mutlu olur. Ruh böyle devrederken, öz doğruluğu görür, bilgiliği görür, bilgiyi görür, gördüğü ne olu halindeki bilgildir, ne de şimdiki yaşayışımızda varlıklar adını ver-

diğimiz şeylerdeki başkalıklara göre başka başka olan bilgidir; bu gerçekten bir gerçek olan şeyin bilgisidir. Gerçekten gerçek olan başka şeyleri de böylece doya doya temaşa ettikten sonra, ruh, göğün içine girer ve yerine döner.” (Phaid., 247^c-248^a).

15-21 “En yüksek bilimin konusu, iyi'nin kendisi, ideasıdır İyi dediğimiz şey halk için zevkte, aydın kişiler için ise, düşüncededir. Bu ikinciler de düşüncenin ne olduğunu açıklayamaz ve sonunda buna iyi'nin düşüncesi demekle kalırlar. O kadar yükseklerde bir şey ki bu (ide) şimdiki halimizde tasarladığım yere kadar çıkabileceğimi sanmıyorum. . . . Kendiliğinden güzel, kendiliğinden iyi olan da vardır diyoruz. Daha başka dediğimiz bir çok şeylerden her birinin de bir tek varlığı, idesi olduğunu kabul ediyoruz. . . . Sonra, bir çok şeyler görülür, kavranmaz. İdelerse, kavranır görünmez. İyinin doğurduğunu söylediğim varlık güneştir. İyi, onu kendine eş olarak yaratmıştır. Görünen dünyada, göz ve görünen nesnelere için güneş ne ise, kavranan dünyada da iyi, düşünce ve düşünülen şeyler için odur. Nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren iyi idesidir. Bunu bil! Bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı odur. Ama, bilim ve gerçek, ne kadar güzel olurlarsa olsunlar, şuna inan ki, iyi idesi onlardan ayrı, onların çok üstündedir. Kavranan dünyada da bilim ve gerçeği iyiye yakın saymak doğru, ama onları iyinin ta kendisi saymak yanlıştır. İyinin yeri elbette ikisinin de üstünde, çok yükseklerdedir. (Burada mağara istiaresine geçiliyor).

“...İyinin nasıl bir şeye benzediğini bak sana şöyle anlatayım.

-Nasıl?

- Güneş, görünen nesnelere, yalnız görülme özelliğini sağlamakla kalmaz? Kendisi gelmeden onları dünyaya getirir, Büyütür, besler. . . .

-

- Bilinen şeyler için de böyledir. Bilinme özelliğini iyiden alırlar. Bundan başka, iç ve dış varlıklarını da ona borçludurlar. Böyle iken, iyi, hiç te bir varlık değildir. Varlıktan çok daha parlak, çok daha güçlü bir şeydir.

.iki şey düşün şimdi: bunlardan biri kavranan dünyanın başında olsun, öteki, görülen dünyanın başında.

.Benim düşünceme göre kavranan dünyanın sınırlarında “iyi” idesi vardır. İnsan onu kolay kolay göremez. Görebilmek için de dünyada iyi ve güzel ne varsa, hepsinin ondan geldiğini anlamış olması gerekir. Görülen dünyada ışığı yaratan ve dağıtan odur. Kavranan dünyada da doğruluk ve kavrayış ondan gelir. İnsan ancak onu gördükten sonra iç ve dış hayatında bilgice davranabilir.

. . .her ruhta bir öğrenme gücü ve bu işe yarıyan bir örge vardır. Gözün karanlıktan aydınlığa çevrilmesi için nasıl bütün beden bir denden dönmesi lâzımsa, bu örgeğin de bütün ruhla birlikte geçici şeylere sırtını dönüp varlığa bakabilmesi, varlığın en ışıklı yönüne, “iyi” dediği miz yönüne çevrilebilmesi gerekir.

.Ama o yüce kata yükselip te iyiyi doyasıya seyretmiş kimseleri bugünkü kendi hallerine bırakmayalım.

— Ne demek istiyorsun?

- Yukarıda duraklamasınlar, mağaradaki mahbuslar arasına dönsünler, onların işlerini üzerlerine alıp, verecekleri mevkileri, şerefleri küçümsemesinler.(Dev. 504^a-520^c).

.bir insan iyi ideasını başka her şeyden ayırd edip anlatamazsa, savaştaki bir kahraman gibi bütün engellerden sıyrılarak kanıtlarını görünene değil, olana dayayarak,

düşüncesini aydınlığa çıkaramazsa, yanılmaz bir akıl yolu ile bütün bu zorlukların hakkından gelemese, böyle bir adam İyinin özüne varabilirmi? İyinin hiç bir türlüsüne varamaz boylesi! İyinin bir gölgesini bile yakalasa bunu bilimle değil, sanı ile yapabilir ancak. Yaşadığı hayat bir düş, bir uyuklamadır bu dünyada! Öldüğü zaman da daha derin bir uykuya dalar gider". (Dev., 534^{b-d}).

(iyi)nin metafizik görünüşü için bk. (Phai., 96^e-102^a).

"İyi o kadar çeşit çeşit kalıplara giren bir şeydir ki.....". (Pro., 334^b).

"O halde, iyiliği bir tek fikrin yardımıyla kavrayamazsak, onu üç fikirle, güzellik, nisbet ve hakikat fikirleriyle yakalayalım ve diyelim ki, bu üç şeye, bir tek şeymiş gibi ve pek haklı olarak karışmanın yaratıcıları gözüyle bakılabilir. Çünkü bunlar iyi oldukları için karışma da iyidir". (Phil., 65^a).

"İyiliğin özü şu bakımdan başka şeylerden farklıdır..... kendisine sürekli ve arasız olarak tam ve bütün bütüne sahip olacak kimsenin başka hiç bir şeye ihtiyacı kalmaz ve iyilik ona mükemmelen yeter". (Phil., 60^c).

".iyiliği asla karışksız hayatta değil, aksine, karışık hayatta aramak lüzum geldiğini düşünce ile anlamış bulunuyoruz". (Phil., 61^b).

"Gelelim şimdi (iyi)" agathon" ye. Bu kelime, tabiatın bütünündeki (takdire değer) "agaston" şeyi bildirmek istiyor". (Kra., 412^c).

"Tanrılık şey ise, güzel, bilge, iyi olan ve bu değerlere benzer daha ne varsa kendinde bulunan şeydir". (Phaid., 246^e).

"Kendinden ve kendiliğinden güzel, iyi ve büyük ve bu gibi şeylerin var olduğunu kabul ederek...." (Phai., 100^b).

"İyi olan her şey güzeldir, güzel de hiç bir zaman orantısız olmaz". (Tim., 87^c).

Güzel, iyi, doğru, bilgi aynı şeydirler. (Pro., 360^b-361^b).

İyi idesi, kıymet ve kuvvet bakımından hakikat bilgisini de aşar. (Dev., 509^a).

İyi ve gereklilik, tabiatta birleştirici en yüksek mantıkî prensiptir. (Phai., 99^c).

Eflâtun'un, Timaios'taki kâinat görüşünde gaye fikri hâkimdir. Orada, iyi idesinin gaye olarak alınmış olması âlemin sebep ve hikmetini teşkil eder. Bk. (Tim., 48^a).

Şimdi:

"Birinci iyilik ölçüdür, ölçülü, vaktunda olan ve buna benzer başka vasıfları bulunn şeydir ki, ona, ölmez tabiatın nasibini almış gözüyle bakmalıyız....

İkinci iyilik, nisbetlilik, güzellik, mükemmellik, yeterli ve bu türlü şeylerdir.....

Şimdi de üçüncü sıraya, tasavvur ettiğim gibi zekâ ile bilgeliği koyarsan, hakikatten pek ayrılmış olmazsın....

Dördüncü sıraya yalnız ruha ait olduğunu söylediğimiz şeyleri, ya ilimleri, fen ve sanatları ve doğru düşünceyi koymalıyız...

Beşinci sıraya bir kısmı bilgilere, bir kısmı da duyumlara yoldaş olan ve ruhun kendisinin katıksız hazları adını verdiğimiz şeyleri koymalıyız.

....Orpheus der ki: "altıncı batında şarkınıza son verin". Sanırım ki bizim münakaşa da altıncı hükümde sona erdi..." (Phil., 66^{a-e}).

"İyi"ye diyalektikle varılabilir. (Dev., 533^a).

İyilik idesinin Eflâtun'da Allah'ın aynı sayılıp sayılmadığı pek açık değildir. Bununla beraber, Eflâtun'un iyi idesinin Allah'la aynı olmaması gerekir. Çünkü, ide, kavranılır

bir sebeptir, bir şahs değildir. Eflâton'ca ilâhlar, idelerin aşağısındadır. Meselâ, onca güneş bir ilâhtır, fakat, ilah olmayan iyi'nin çocuğudur. Eflâton'a göre Allah, denebilir ki, idenin bütün zâtî sıfatlarına malik canlı bir ferttir. Onda ilâhî demek, sırasdan olanın üstünde, en baş, pek seçilmiş demektir (ayrıca bk. Kanunlar, 888-889). Fakat, Aristo'da iyilik idesi, mutlak surette Allah olmuş ve onun bu görüşü Orta Çağın bir çok felsefe teorilerinde de benimsenmiştir.

Ayrıca bk. (Phil., 67^a). (Pro., 246^e). (Phai., 65^c; 77^a).

22 “Biz dünyaya gelmeden önce bu bilgiyi kazandıksa, bu bilgi ile dünyaya geldikse, o halde dünyaya gelmeden önce de dünyaya gelirken de yalnız eşitliği, büyüğü, küçüğü değil, aynı tabiatta olan bütün şeyleri de biliyorduk; çünkü burada söylediklerimiz, eşitliği ilgilendirdiği gibi kendinden güzeli, kendinden iyiyi, doğruyu, kutsalı bir kelime ile suallerimizle cevaplarımızda mutlakın mührü ile damgaladığımız bütün şeyleri de ilgilendirir; öyle ki dünyaya gelmeden önce, bütün bu şeyler hakkında bilgi sahibi bulunmuş olmamız gerekiyor.

.....

.....dünyaya gelmezden önce kazanmış olduğumuz bilgileri dünyaya gelirken unutursak, daha sonraları da, duyuların yardımı ile önce bildiğimizi yeniden elde edersek, öğrenmek adını verdiğimiz şey, bizim olmuş olan bilgiyi yeniden elde etmek değildir? Buna hatırlamak demekte haklı değilmiyiz?

.....

.....çünkü bir şeyi öğrenmek veya işitmek, veya duyulardan biri ile algılayarak unutulmuş başka bir şeyi-görülen şey ona benzesin benzemesin-aralarında bir yakınlık olduğu için düşünmek bize mümkün görünmüştür. Sonunda bir daha söylüyorum, iki şeyden biri zorunludur. Ya kendisinden gerçeklerin bilgisi ile doğmuş bulunuyor ve onları yaşadığımız müddetçe muhafaza ediyoruz, yahut ta öğreniyor dediklerimiz, hatırlatmaktan başka bir şey yapamıyorlar; bilgi de anımsamadır”. (Phai., 75^c-76^b)..

“..her insan ruhu, tabiatı bakımından, gerçek varlıkları temaşa etmiştir; böyle olmasaydı bir insan vücuduna yerleşmezdi”. (Phaid., 249^e)

Gerçeği temaşa etmek ruhun işidir. Fakat, her ruh bunu yapamaz ve kanaatla beslenir. (Phaid., 248^b).

“Tabiatın her yanı birbirine bağlı olduğu için, ruh ta her şeyi öğrenmiş olduğundan, bir tek şeyi hatırlamakla (insanların öğrenme dedikleri budur) insan, bütün öteki şeyleri bulur....” (Me., 81^d).

“Bir de Adrasteia kanunu var. Buna göre, bir Tanrının ardı sıra gitmiş ve asıl gerçeklerden bazılarını görmüş olan her ruh, bir dahaki devrine kadar esen kalır ve daima Tanrısının ardı sıra gidebilirse, her zaman esenlik içinde olur.....gerçeklerin en çoğunu görmüş olan bir ruhun ileride filozof veya güzelin, Musa'ların ve aşkın dostu olabilecek bir adamın tohumunda yerleşmesi gerekir”. (Phaid., 248^{c-e}).

Adrasteia kanunu, ruhun bir Tanrının ardından gidip gerçeği temaşa etmesi ve ebedî alana eş kalmasıdır. (Phaid., 248^{c-e}).

Gerçek bilgi için ruh (iyi) ye yönelmelidir. (Dev., 518^c; ayrıca bk. 521^c).

Bilgi ve dolayısıyla balmumu ve damga meselesi için bk. (Teai., 191^a-196^a).

İki çeşit bilgi vardır: kesin olan ve kesin olmayan. Bk. (Phil., 56^c-57^e).

Ayrıca bk. (Kra., 411^d-412^c). (Phil., 34^b; 55^{d-e}). (Tim., 73^a-76^d; 92^{a-d}). (Phaid., 250^a). (Epi., 973^c). Özellikle: (Theai., 145^d-153^a; 163^c-164^c; 197^e-199^e).

23 “Ağzımızdan düşürmediğimiz bütün bu şeyler, güzel, iyi ve aynı cinsten bütün başka özler gerçekten varsalar, duyularımız, önce kendimizde bulduğumuz bu ilkel bilgilerden geliyorsa, ve onları bu bilgilerle kıyaslıyorsak, biz dünyaya gelmeden önce, bu özler var olduğu gibi, ruhumuzun da var olması gerekiyor. Bu özlerin hiç varlığı yoksa, bütün bu sözlerin hiç bir değeri yoktur. Evet durum böyle mi görünüyor? Biz dünyaya gelmeden önce, hem bu özler için hem ruhlarımız için aynı bir varolma zorunluğu yok mudur? Birincilerin var olmaması, ikincilerin var olmamasını gerektirmezmi?” (Phai., 76^{d-e}).

Bilgi ruhtadır ve insanın, onu, ruhunda taşımış olması gerekir. “Çünkü o, bütün zaman boyunca ya insandı, ya değildi”. (Me., 86^a; ayrıca bk. 81^{d-82^a}).

“Ruh, bilginin yaratılıştaki kendinde olduğuna iyiden iyiye inanır; ama bunun ne olduğunu, nasıl ve ne zaman elde edildiğini bilmekten âcizdir”. (Epi., 974^b).

Fakat, Eflâton, bazan da idelerin, bizim tarafımızdan doğurtulmuş olduğunu yani, onların, nefste kendi kendilerini meydana getirdiklerini veya nefis tarafından meydana getirdiklerini söyler.

24- (Phaid., 249^e).

“Bir şeyi gerçek olarak bilmek istiyorsak tenden ayrılmamız yalnız ruhla, nesnelere kendiliklerinde temaşa etmemiz gerekir, bunu artık biz iyice anladık: işte ancak o zamandır ki, kendisine o kadar âşik olduğumuzu söylediğimiz bilgeliğe belki kavuşmuş oluruz. . . .” (Phai., 66^{d-67^a}).

Bilgide beden, ruha engeldir ve onu aldattır. (Phai., 65^b). Ayrıca bk. (Me., 81^{d-82^b}; 86^{a-c}).

Tanrı bir filozoftur ve insanlara bedenlerinin tutkuları ve azınlıklarından kurtulmadıkça onlara yardım edemeyeceğini anlamış gerçek bir filozoftur. (Kra., 403^{a-404^a}).

25 “Değişmezlik, halislik, hakikat ve karışksız öz dediğimiz şey, karışmadan hep aynı kalan şeylerde, sonra da bunlara en çok yaklaşan nesnelere bulunur. Arta kalana önemsiz ve aşağı gözüyle bakmalıyız”. (Phil., 59^c). Ayrıca bk. (Tim., 48^e). Metafizik, not. 6.

26- (Dev., 509^b, 517^{a-d}). (Tim., 48^a).

27 Bu yön, zamanla, diğer iki yöne üstün geldi ve ideler teorisi de idenin bir çok şey içinde bulunabilmesi; bir’in çok, çok’un bir olması; çift bir dünya yapma gibi bir çok şekiller doğurdu. Ayrıca bk. (Par., 129, 130, 132).

28- Osia, Ousia, Essia, Hestia ve dolayısıyla Rhea, Kronos, Tethys, Okeanos için bk. (Kra., 401^{b-402^e}). Osia, tabiiatta olan bütün şeylerin sebebi ve etkeni olan itiş. (Kra., 401^d).

29 (Theai., 186^a).

30 (Dev., 507^b).

31 (Phil., 23, 25-25).

32 (So., 252^a).

33 (Phaid., 249^{b-d}).

34 (Dev., 596^a).

35 (So., 248^a).

36 (Phaid., 265^d). (Tim., 51^{d-52^c}). (Dev., 507^c).

37- (Phai., 249^{c-d}). (Phil., 16^{c-17^a}). Ayrıca bk. Symposium diyalogu.

38 (Phaid., 247^c-248^a).

39 (So., 246^b).

40 (Phaid., 249^d).

41 "Güzelin, iyinin ve bu cinsten bütün başka şeylerin var olması kadar açık hiç bir şey bilmiyorum". (Phai., 77^a).

Güzel, iyi şeyler ezelden vardılar. (Phai., 65^c, 66^e).

42 Eflâtun'un Allah'ı iyi, güzel ve bu gibi her türlü şeylerdir ve her şeyin ölçüsüdür. Çünkü, âlemi iyilik açısından idare eder. İyilik ise düzen, ölçü ve orantı demektir. Ancak, Allah'ın her şeyi yapmağa kudreti yoktur. Zira her şeyde belirli olmayan bir şey vardır ve bu da kötülüğün köküdür.

"Gerçekten, Tanrı her şeyin elden geldiği kadar iyi olmasını, kötü olmamasını, istediğinden hareketsiz olmayan, kuralsız düzensiz bir hareket içinde olan, gözle görünen şeylerin bütünü ald; düzenin her bakımdan iyi olduğunu düşünerek onu düzensizlikten düzene soktu". (Tim., 30^a).

".böylece kendilerinden meydana gelen bütün daha düzenlenmeden, ayrı ayrı yerler tutuyorlardı. O ana kadar bütün bu öğeler ne düşünüş, ne de ölçü biliyorlardı. Tanrı bütünü düzenlemeğe kalkınca, başlangıçta ateş, su, toprak ve hava kendilerine ait bazı şekillerin izlerini taşıyorlardı, ama, Tanrı olmadığı zaman bütün, tabii olarak ne halde bulunuyorsa, onlar da tamamıyla o halde idiler. İşte Tanrı onları bu halleriyle aldı, onlara ideler ve sayılarla ayrı ayrı şekiller verdi; onları elden geldiği kadar iyi ve güzel bir şekilde bir araya toplamak için düzensizlikten kurtardı. Bize bütün konuşmamızda rehberlik etmesi gereken ilke işte budur". (Tims. 53^{a-d}).

Ayrıca bk. (Tim., 50^{a-c}). Fizik, not: 9

43 Zihinle eşyanın bütünlüğünü kavrama.

44 Kavramları bölme ile bütünden en ufak parçalara varılması yani, varlıkların, türlerden nevilere, onlardan da aşağı doğru ayrılması yoludur; metottur.

45 Philebos diyalogu bu uyuşturmanın deyimidir.

46 İlk önce Bir sayısını bütün idelerin kaynağı kabul etti ki bölme ve çoğalma (çifte olma ve eşit parçalara bölünme, yarım olma) çifte fonksiyonu ile Dyade bunun zıddıdır. Sayı, sınırı, çoğalma da sınırsızlığı gösterdiğinden buna aynı zamanda büyük ve küçük meselesi de dendi. Kozmosu deyimleyen bu Bir'in bölünmesi en sonra bölünmez olan form'da son bulduğundan, Eflâtun, kabullenmediği Demokrit'in atomcu fikirleriyle karşı karşıya geldi.

Eflâtun, Demokrit'in fikirlerini Timaios diyalogunda inceler.

47 Dünya hayatında her şeyin idelere yükselme ve onlardan pay alma (Eros) arzudur. Gerçek Eros ta ruha ve maddeye ait her türlü güzellikten geçip güzellik idesinin kendisine olan yükseliştir. Ayrıca bk. (Kra., 398^{d-e}) ve Symposium diyalogu.

48 (Dev., 509^{a-c}).

49 "Nesnelerin şimdi, mümkün olduğu kadar daha iyi bir durumda olmasının sebebi olan kudrete gelince, onlar bunu aramazlar. Kendisinde Tanrılık bir kuvvet olduğunu düşünmezler; fakat bundan daha çok kuvvetli, daha ölmez, ve nesnelerin hepsini daha iyi tutan bir Atlas bulup çıkardıklarını sınırlar. Gerçekte bunun, nesnelere bağlayan ve tutanın iyilik ve gereklilik olduğunu asla akıllarına getirmezler". (Phai., 99^c).

“Bu evrenin doğmasında zorunlukla zekâ birleşmiştir. Bununla beraber zekâ zorunluluğu, doğan şeylerin çoğunu iyiliğe doğru götürmeğe sürükleyerek, ona üstün geldi” (Tim., 48^a).

50 (Dev., 505^a).

51 Karakteristiği objektiflik ve süreklilik olan gerçek bilginin örneği riyaziyedir. Çünkü bu bilgi zaman ve mekânda var ve yok olan objelere değil, zaman ve mekân dışı olan ezelî ve ebedî objelere, sayılar ve şekillerin gerçek olanlarına aittir ve bunlar idelerine ortak oldukları derecede vardılar. Konusu sayı yani, bir ve çok olan hesap, konusu gerçek şekiller olan hendese ve ondan sonra da konusu gök cisimleri olan astronomi ve dolayısıyla tabiki hendese bizi gerçek düşünce ile gerçek varlığa ve onun bilgisine çekip götürürler dolayısıyla de objeler âlemiyle ideler âlemi arasında aracıdırlar. (Devlet, 525, 526, 527). Riyazî ilimler, ideyi, subjektif elemanlardan sıyrırıp objektif ve reel olarak toptan kavratmakla kaynak bakımından da diyalektik ile bir ve aynıdır. O da tekrar anımsamadır. “Şimdi artık göreceğim iynin benzeri değil, düpedüz kendisi olacak. Hiç değilse benim gördüğüm gibisi. İyi, gerçekten böyledir, değildir; bunu ortaya koyacak durumda değiliz, ama buna yakın bir şeydir diye biliriz. . . . Demin saydığımız bilimlerle uğraşmış bir kafa ancak diyalektika yolu ile varabilir buna. Başka hiç bir yol bizi götüremez aradığımızı”. (Dev., 533^a).

Sayı varlıktır. (So., 238^{a-e}).

“Öyle sanırım ki bize varlığımız için gerekli olan sayıyı veren bir tesadüf olmayıp Tanrıdır. İstersek cun, yahut Olympos yahut ta Gök diyelim, bu Tanrıyı gerçekten görebilecek bir hâle yükselmek istiyorsak, onun peşinden gitmeli, görüntüsünü hep değiştirerek kendi içinde bulunan gök cisimlerini döndürüp bütün evrimleri, mevsimleri, herkesin besinini yetiştirirken görmeliyiz. Hem onun bize sayı ile birlikte zekâ ve öteki nimetleri de verdiğini söyleyebiliriz. Fakat ondan aldığımız en büyük nimet, bu sayı armağanından başka, onun bütün evrimini takibedebilmemizdir. İnsandan sayıyı kaldırsak, bilgelikle hiçbir ilişkisi kalmaz. Çünkü hesap gücünü kaybeden hayvan ruhu, hiçbir zaman tam erdeme eremez. İki ile üçü, tekle çifti anlamayan, sayının ne olduğunu bilmeyen hayvan da, yalnız duyularının ve belleğinin yardımı ile tanıdığı şeylerin manasını anlamayacaktır. İnsan oğlunun Tanrılar ve gerçek sayı karşısındaki saygısının ilkesini taşıyan yaratılmasında ölümlü olanla Tanrılık olanın ne olduğu düşünülürse, genel olarak saymağa borçlu olduğumuz gücün özünü kavramanın, herkesin kârı olmadığı anlaşılır. en önemli nokta şudur: bütün iyiliklerin kaynağının sayıda olduğunu kabul etmeliyiz. Nerede akıldan, düzenden, şekilden, ritimden, ahenkten mahrum bir hareket, nerede kötülükle ilgili bir şey görürsek, bunun sebebini hep sayının yokluğunda aramalıyız. Doğruyu, iyiyi, güzeli ve bu cinsten şeyleri tanımayan, bunları doğru kanaatla kavramayan kimse, bunlara, kendini de başkalarını da inandırmak için, yeter açıklıkla birbirlerinden ayırd edemeyecektir.

. Tabiat hayvanlara saymağı öğretmediği halde, Tanrının bize ilk vergisi bu oldu. O bize gösterilen şeyleri kavramak yeteneğini verdikten başka her şeyi göstermiş, hâlâ da göstermektedir.” (Epi., 976^e-978^d).

Sayı saymasını bilen bir kimse doğru lafları da anlar. (İon., 531^e).

Eflâtun’un kaybolduğu bildirilen (Hayr Üzerine) adlı diyalogu da bu konu ile ilgilidir.

Bu konu için ayrıca bk. (Epi., 990^a-992^a). (Pro., 356^d-357^c). (Me., 78. 82-87). (Phil., 55^d-57^e). (Theai., 198^a).

Fizik Ek Notları

1 “Bilginler, Kallikles, gök ile yer, Tanrılarla insanlar, dostluk, kurulmuş düzene uygunluk, usluluk ve doğrulukla birbirlerine bağlıdır, derler. Bunun için de dostum, bu dünyaya düzensizlik ve karışıklık değil, düzen adımı verirler”. (Gor., 507^e, 508^a).

“Tabii olarak evreni ikiye bölen karşılıklı iki bölge olması, bunlardan birinin cisim cinsinden bir kitlesi olan, her şeyi kendine doğru çeken aşağı, öbürünün de her şeyin kendine doğru ancak zorla yükseldiği yukarı olduğunu sanmak tamamıyla yanlıştır. Gerçekten gök tamamıyla küre halinde olduğu için merkezden aynı uzaklıkta olup onun uçlarını teşkil eden noktaların hepsi son noktalar olarak birbirinin eşidir ve merkez de son noktalardan aynı uzaklıkta olduğundan onların hepsinin karşısına düşüyormuş gibi kabul edilmesi gerekir”. (Tim., 62^e-^e).

“Gerçekten bir çok şeyi bir tek şey halinde birleştirmek, sonra o bir tek şeyi bir çok şey halinde dağıtmak ancak Tanrı zekâsına, Tanrı kudretine vergidir”. (Tim., 68^d).

“Her şeyi her şeyden ayırmağa çalışmak, yalnız ahengi bozmak değil, Musa’lardan, felsefeden büsbütün habersiz olmaktır”. (So., 259^e).

2 Eflâtun, tabiata ait görüşlerini Timaios diyalogunda bildirmiştir. Bu diyalog da şiddetle Fisagor’culuğun etkisi altındadır.

3 “Hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir? Hep geliştiği halde hiç var olmayan nedir? Birincisi düşünüşün yardımcıyla akıl tarafından sezilir. Çünkü her zaman ay-nidir; ikincisine gelince onu kanaatla akla dayanmayan duyum tasarlar, çünkü o doğar ve ölür; ama hiç bir zaman gerçekten var değildir. Bundan başka, doğan her şey bir neden zoruyla doğar; çünkü ne olursa olsun her hangi bir şey nedensiz doğamaz..... (Evren) acaba ezeldenberi var mıydı, bir başlangıcı olmadımı, yoksa doğmuş, bir başlangıcı olmuş mudur? Doğmuştur, çünkü gözle görülür, elle tutulur haldedir, bir de teni vardır? Bu gibi şeyler duygundur; duyumla beraber kanaatin tasarladığı uygun şeyler de, gördük ki, oluya, doğuma mahkûmdur. Öte yandan doğan her şeyin mutlak bir neden yüzünden doğduğunu da söylemiştik. Bu evreni yaratana, babasına gelince, onu bilmek zordur. Bildikten sonra herkese tanıtmak ise imkânsızdır.

.....Evren doğmuş olan şeylerin en güzelidir, yapıcısı da nedenlerin en kemallisidir. Demek ki evren bu şekilde yapılmışsa akılla mana tarafından sezilen, her zaman aynı kalan örneğe göre yapılmış demektir.

Böyle olunca evrenin mutlaka bir şeyin kopyası olması gerekir.....böyle bir konuda akla en yakın olan mytos’u kabul ederek..... oluşla evreni yaratana onları neden yarattığını söyleyelim. Yaratan iyi idi, iyi olanda da hiç bir şeye karşı hırs uyanmaz. Hırs duymadığından her şeyin de elden geldiği kadar kendine benzemesini istedi. Bilge insanların kanaatına göre oluşun, evren düzeninin en esaslı ilkesi budur, biz de bu kanaati emniyetle paylaşabiliriz. Gerçekten, Tanrı her şeyin elden geldiği kadar iyi olmasını, kötü olmamasını, istediğinden hareketsiz olmayan, kuralsız düzensiz bir hareket içinde olan, gözle görünen şeylerin bütünü ald; düzenin her bakımdan daha iyi olduğunu düşünerek onu düzensizlikten düzene soktu. biraz düşününce farkına vardı ki gözle görünecek şekilde yaratılmış şeylerden, hiç bir zaman zekâsı olan bir bütünden daha güzel, zekâsız bir bütün çıkamaz. Bundan başka hiç bir varlıkta ruh olmayınca zekâ bulunamayacağını da anladı. Bu düşüncenin sonunda zekâyı ruha, ruhu da bedene koydu ve evrene özü bakımından mümkün olduğu kadar iyi bir eser yaratmasına şekil verdi. İşte, bu temelini, yakın düşünüşe göre gerçekten bir ruhu, bir zekâsı olan bu evrenin, bu canlı varlığın, Tanrı kayrasiyle

yaratıldığını söylemek gerekir. ” (Tim., 28^a-30^c; ayrıca bk. 53^{b-d}). Ayrıca bk. Metafizik, not: 2, 3, 15-21.

4 Matematik soyutlamalarda, Eflâtun, mantıkî düşünceye ulaşabilmek için araç olma özelliğini gördü. Bu sebepten de Akademi'nin üzerine “Geometri bilmeyen buraya giremez” diye yazıldı. Euclid ile ortaya konulan elemanter geometri aslında Eflâtuna kadar dayanır.

5 Özellikle bk. (Dev., 521^a-533^a). (Me., 82^a-87^a).

6 “Görülen Tanrılar ise, daha büyük, daha şerefli ve her şeyi keskin gözlerle gören Tanrılardır. Bunların ilk safına gök cisimlerini ve onlarla beraber yaratılmış olan varlıkları koymak gerekir”. (Epi., 984^d).

“Güneş, ay, yıldızlar, toprak, aither, hava, ateş, su, mevsimler ve yıl gibi Tanrılardan söz etmekten seni alıkoyacak bir sebep olabilir mi?” (Kra., 408^{d-e}).

“Halbuki bazılarımız yıldızların hep aynı hareketleri aynı biçimde yaptıklarına bakarak onların ruhsuz olduğunu sandı.” (Epi., 982^d).

“Göklerde birbirinin kardeşi olan sekiz kudret vardır. Ben onları gördüm”. (Epi., 986^a).

“Bundan maada zamanın doğruluğunu göz önünde bulundurmak, onun gökte olan biten şeyleri ne büyük bir incelikle düzenlediğini düşünmek gerektir”. (Epi., 991^c).

İki çeşit zaman vardır: biri, bizim, hayat adını verdiğimiz zaman, diğeri de öncesiz ve sonsuz olan zaman (Phai., 107^c).

“Zaman doğmadan önce evren örneğe benzetilerek kurulmuş bulunuyordu; ama kendinden çıkan bütün canlı varlıkları daha içine almadığından örneğe olan benzeyişi henüz tam değildi. Onun için Tanrı alt tarafını da örneğin özüne uygun olarak tamamladı. Tanrı gerçekten var olan canlı varlıkta zekanın gördüğü bütün şekilleri, nasıl ve ne kadar olurlarsa olsun, bu evrenin de olduğu gibi, o sayıda içine alması gerektiğine hükmetti. Bu şekiller dört tanedir: birincisi Tanrıların göksel soyu, ikincisi havalarda dolaşan kanatlı soy, üçüncüsü suda yaşayan, dördüncüsü de toprak üstünde yürüyen türdür. Tanrılık soyu, görünüşü mümkün olduğu kadar parlak, güzel olsun diye hemen hemen baştan başa ateşten yarattı; evrene benzeterek ona tamamiyle yuvarlak bir şekil verdi, hareketinde Bütünü takip etmesi için de onun zekasına yerlentirdi. Bu soyu, gerçek bir kosmos olması gereken evrenin süsü olsun diye, göğün her yanına serpiştirdi, bunların her birine iki hareket verdi. Biri, Tanrı aynı şeyler üzerinde her zaman aynı şeyi düşündüğünden, değişmeksizin aynı yerde; öbürü de aynı kalan ve Benzer tözün devrine bağlı olduğu için ileri ye doğru olur. Öteki beş harekete gelince, her biri elde edebileceği bütün kemâli elde etsin diye, onların hiç biri bu tanrılara verilmedi. Gezmeyen gök cisimleri, her zaman oldukları yerde bir teviye dönüp duran tanrılık, ölmez canlı varlıklar işte bundan ötürü yaratıldılar. dünyayı, Tanrı gece ile gündüzün bekçisi, göğün içinde doğan tanrılarının ilki, en eskisi olarak düzenledi.

Öteki tanrılara gelince, bu tanrılarının doğuş sırası şöyle idi: Okeanos ile Tethys, Gaia ile Uranos'un çocuklarıydı, onlardan da Pherkys, Knonos, Rhea ve beraber olanlar doğdu; Kronos ile Rhea'dan da Zeus, Hera ve adlarını bildiğimiz bütün kardeşleri. Gözlerimizin önünde hareket edenler bize ancak canları istediği zaman görünen bütün bu tanrılarını yarattıktan sonra, bu evrenin yapıcısı onlara şu sözleri söyledi” (Tim., 39^e-41^d).

Eflâtun'un astronomi alanında da etkisi büyüktür. İlk defa semavî cisimlerin hareketlerini bir daireler ve sferler sistemine bağlayacak kanunlar aramağa yönelen odur. Bu husus Kepler'e kadar iki bin yıl sürdü.

Eflâton'un öğrencilerinden Enidus'lu Eudoxus (İ. Ö. 356-408) gözleme dayanan bir kozmoloji kurmuş ve özellikle astronomik incelemelerde bulunmuştur. Gök cisimlerinin, merkezde dünya bulunmak üzere, bir sferler serisi üzerinde hareket ettiklerini ileri sürdü. Gezegenlerin düzensiz hareketlerini de her gezegenin kendi sferini kaplamasıyla açıkladı. Çeşitli yıldızlara çeşitli sferler belirterek toplamı yirmi yedi maddî olmayan matematik tarzda sferler buldu.

Eudoxus'un öğrencisi ve Aristo'nun arkadaşı Cyzius'lu Callipus ta gök düzensiz hareketlerini açıklamak için sfer sayısını otuz dörde çıkardı ve bu teori de Aristo tarafından kabul edildi. İşte bu suretle astronomik gelişmeler matematik gelişmeleri de sağladı.

7 İlahî ilimleri öğrenip Tanrıya saygı göstermek için önce astronomi ve dolayısıyla sayı ve geometri ilmini öğrenmeli. Astronomi, yıldızların bütün hareket ve ahenginde bir birlik meydana çıkarma ilmidir. "Çünkü, düşünülürse, bütün bu şeyleri birleştiren bir tabiat bağı olduğu görülür. Ama başka bir yol tutulursa işi tesadüfe bırakmaktan başka çare yoktur". (Epi., 992^a; ayrıca bk. 990^a-991^a).

8- "Demek insanı gerçek varlığa götürecek bilimler (yani hesaba, geometriye, astronomiye işaret ediliyor) bunlardır. filozof ta üreyip çoğalmalar dünyasından sıyrılıp öz varlığa ulaşabilmek için onlara baş vurur. Yoksa hiç bir zaman düşüncelerine bir düzen veremez." (Dev., 525^{a-c}).

"Ama bence ruhu yukarıya baktıracak tek bilim, konusu gerçek varlık ve kavranan dünya olan bilimdir. İncelemek istediğimiz, görülen bir şey oldumu, ister ağzımız açık yukarı bakalım, ister ağzımız kapalı aşağıya, gerçek bilgiye varamayız derim. Çünkü, bilimin işi görülen ile değildir. Görülen dünyada ruh, yukarı değil, aşağıya bakar. İster sırt üstü yatsın baksın, ister karada olsun, ister denizde!

.....

Öyleyse, geometride olduğu gibi astronomide de kendi koyacağımız problemlerle çalışacağız". (Dev., 529^b-530^c).

Aritmetik, geometri, astronomide de retorik gibi hep söz iş görür. (Gor., 450^d-451^d).

Ayrıca bk. (Dev., 511^d, 522^c, 526^a-529^d, 535^{ad}, 602^a-603^a).

Metafizik, not: 51.

9 "İki çeşit şey var değilmi? Biri kendisi için vardır, öteki de daima bir başkasını ister. bunlardan biri oluşa bağlıdır, öbürü ise varlıktır. bütün malzeme herhangi bir oluş için kullanılır, her oluş ta ya şu, ya bu varlık için olur, umumiyetle oluş, umumiyetle varlık içindir. başka bir şey için vücut bulan şeyin daima kendisi için var olduğu şeyi, iyilik sınıfına koymamız gerek. Ama başka bir şey için vücut bulan şeyi de, başka bir sınıfa sokmamız lâzım". (Phil., 53^d-54^d).

"İşte tanrı işi meydana getirmenin iki eseri: biri şey; öteki, her şeyin yanında giden hayâl". (So., 266^c).

"...bir yanda, şeyle, şeyi meydana getirme, öte yanda da hayalle hayali meydana getirme vardır". (So., 266^d).

"Görünen dünya sahte ve gerçek diye ikiye ayrılır. Bir şeyin yansıması, kopyası, ondan ne kadar ayrı ise, sanı ile bilgi de birbirinden o kadar ayrıdır". (Dev., 510^b).

Benzetme veya taklit, bir şeyin aslının üç derece uzağıdır, yani gölgenin gölgesidir. (Dev., 597^a-598^a).

“İnsanlar hakikata değil, hakikat gibi görünen şeye inanırlar”. (Phaid., 260^a).

Ayrıca bk. (Dev., Kitap: 7). (Tim., 28^a-29^d, 48^e-49^a). (So., 235^d-237^a, 240^a-241^a). (Par., 132).

10 “Varlığın oluşla ilgisi ne ise gerçeğin de inanla ilgisi odur...”. (Tim., 29^c).

“..böyle bir konuda akla en yakın olan mythos’u kabul ederek...”. (Tim., 29^d).

“Gök doğmadan önce ateşin, suyun, havanın ve toprağın kendi özellikleri ne idi, bunu incelemeliyiz. Çünkü şimdiye kadar bize onların doğuşunu kimse anlatmadı, ama biz, sanki ateşin, bu cisimlerden her birinin ne olduğunu biliyormuşuz gibi, onlara ilkeler adını veriyor, onları evrenin öğeleri olarak kabul ediyoruz...”. (Tim., 48^b).

“Kavramla gerçek kanaat birbirinden farklı iki nesne ise, bu ideaların mutlak bir varlığı vardır; onlar duygularımızla değil, ancak zekâmızla kavradığımız şekillerdir. birincisi, yani kavram bizde öğretimle, öteki, yani kanaat inandırma ile meydana gelir; birincisi gerçek ispata bağlıdır, ötekisi de ispata luzum göstermez. Biri inandırma ile sarsılmaz; öteki sendeler. Şunu da söyleyelim ki bütün insanların kanaatta payları vardır, ama kavram, tanrılar ile pek az kişiye nasib olan bir şeydir”. (Tim., 51^d-52^a).

“..Oluşun ve bozulmanın sebebi nedir, işte bizim derinden derine incelememiz gereken mesele bu. İstersen bu hususta kendi öz görgülerimi şimdi anlatayım. Söyleyebildiklerim arasında sence faydalı görülenleri olursa kendi görüşlerine bizi inandırman için onları kullanmak sana düşer.

.....fizik denilen bu bilime pek büyük bir istek duymuştum. Her şeyin nedenini, onu var edeni, yok edeni ve onun niçin var olduğunu bilmeği eşsiz güzellikte bir şey bulurdum, ve bin bir defa, önce şöyle meseleleri incelemekte kafamı yorduğum da oldu. Fakat en sonunda bu türlü araştırmalara benzeri olmayan bir yetkim olmadığını anladım.her hangi bir şeyin ne ile doğduğunu, yok ve var olduğunu bildiğime de artık inanmıyorum: İşte bu yolda araştırmalarımın sonucu. Bununla beraber ben de başka yolda bir araştırmaya kalkışacağım; fakat birincisi hiç işime gelmiyor.

...Anaxagoras’a ait olduğu söylenen bir kitapta, birinin “Her şeye düzen verenin ve her şeyin sebebinin zihin olduğunu” okuduğunu işittim. bu fikirden hareket ederek başkaları için olduğu gibi, kendisi hakkında da, insanın ancak kendi yardımıyla en iyi, en güzel bildiği şeyden başka gözönünde bulunduracağı bir şey yoktur, diyorum; bu nun gibi, onun en kötüyü de bilmesi gerekir. Çünkü bu iki şey aynı bir bilginin konularıdır.” (Phai., 95^e-97^e).

11 Aslında iyi ve güzel olan şey, her zaman olduğu gibi kalan şeydir. “Bilgi adını verdiğimiz şey değişip bilgi olmaktan çıkmazsa her zaman bilgi kalır ve bilgi diye bir şey olur”. (Kra., 440^a).

“Felsefe tutkuları yatıştırır, akli dinler ve ondan ayrılmaz; gerçek olanı, Tanrılık olanı doya doya temaşa eder, sanıya kulak asmaz”.. (Phai., 48^a).

12 “Hiç bir zaman aynı halde bulunmayan o şey nasıl olur da var olabilir?..

Hiç bir zaman belli bir hali olmayan şeyi bilecek hiç bir bilgi yoktur....

Bilgi de şeklini değiştirirse, şekli bilgininkinden başka olur: artık bilgi diye bir şey yoktur...

....bundan ne bir tanıyacak, ne de bir tanınacak bulunmayacağı sonucu çıkar....

Her şeyin akıntı içinde sürüklendiğini sanmak, aklı başında olan kimseye pek yakışmasa gerek. Azizim Kratylos, hakikat belki böyledir, belki de değildir". (Kra., 439^e-440^e).

13 Düşünce aynı zamanda varlıktır. (Theai., 162^d). Ayrıca bk. (Kra., 435^e).

Var olmayanı düşünmek mümkün değildir. (Theai., 167^b).

Esas prensip akıldır ve buna uyar görünen de gerçekten vücuttur. (Dev., 437^a). (Phai., 99^e).

Varlık akıllıdır, hareketlidir. (So., 249^a).

"İçine hakikatı sokmadığımız hiç bir şey asla var olamaz. Gerçek olarak ta, asla var olmamıştır". (Phil., 64^b).

"Bir ile Bütün"ü varlıklar arasına katmazsak, varlığın da, oluşun da gerçek olduğunu söyleyemeyiz". (So., 245^d).

"Var olan (on)ın manası giden (ion) olduğu gibi var olmayan (ouk on)da, bazılarının ona verdiği kelimenin gösterdiği gibi, gitmeyen (ouk ion) i bildirir". (Kra., 421^c).

"Evrin harekettir, hareketten başka bir şey değildir. Fakat hareketin iki nevi vardır; bunların her ikisi de nicelik bakımından sınırlıdır, iç yapıları bakımından ise biri etki, öteki edilgidir. Bunların iştirakinden ve karşılıklı temaslarından sınırsız sayıda mahsuslar meydana gelir. . . .". (Theai., 156^a).

"Tabiatı gereğince başka bir şey üzerine etkisi olmak veya en önemsiz bir etki edenin en ufak bir etkisine uğramak gücünde olan bir şey gerçekten vardır. Bu güç, kendini bir kerecik te gösterse böyledir. Çünkü, varlıkları tanımlayan bir tanım olarak şunu kabul ediyorum ki, varlıklar, güçten başka bir şey değildir". (So., 247^e).

"Oluş, etkilemek ve etki almak gücünü paylaşır". (So., 248^a).

"dır" bağı varlığı gösterir. (So., 239^a).

"Varlığın oluşla ilgisi ne ise, gerçeğin de inanla ilgisi odur". (Tim., 29^c).

"Var olmağa başlamış olan bir şey mutlaka cisimden, böylece de gözle görülür, elle tutulur bir şey olmalıdır". (Tim., 31^b).

"Bundan başka üç kere çarpaylanan ve katılık özüne benzeyen sayılar vardır. Daha sora da özleri benzemeyen sayıların karşılaştırılması gelir. Buna bu işle uğraşanlar uzay geometri derler. Üzerinde düşünülür ve yakından bakılırsa, en şalacak ve en tanrılık olan şey, kudretle bunun karşıtının hep çift olarak gitmesi, bütün tabiatın da her benzeyişe uygun olarak türü ve cinsi bunun örneğine göre yaratmasıdır. Böylece temeli iki olan ilk orantı tek'in iki sayısına olan orantısıdır ki çift te bunun ikinci kuvveti olur". (Epi., 990^d-991^a).

"Var bir bakımdan yoktur, yok ta bir bakımdan vardır". (So., 241^d).

Kendi kendilerine var olan şeyler vardır, yok olan şeyler vardır. (Phai., 78^d-79^a).

Varlık üç çeşittir: sonlu, sonsuz ve bu ikisinden meydana gelen. (Phil., 26^{c-d}).

Her şey kelimesinden ne anlaşılmalıdır? (So., 233^c-235^e).

Varlık ve yokluk, vücut ve oluş, birlik ve çokluk meseleleriyle Yunan fizikçi filozoflar ve Heraklit ve Parmenides'e ait eleştirimler için ayrıca bk. (So., 237^a. 264^a). (Theai., 152^d-155^d, 173^d-174^c, 190^a-194^a). (Phil., genellikle bütün diyalog). (Kra., 401^{ce}, 345^e-440^a). (Dev., 511^{a-e}, 522^c, 526^a-529^d, 535^{a-d}, 602^a-603^a). Fizik, not: 12. Metafizik, not: 25.

"Filozof, düşüncelerini durmadan varlık şekli üzerine çevirir, ve bu alanda parlayan ışık yüzünden onu görmek hiç kolay değildir. Çünkü bayağı ruhun gözleri Tanrılık şeylere bakmağa dayanacak güçte değildir". (So., 254^{a-b}).

Filozofu başkalarından ayıran vasıf (Hayret)tir ve felsefenin başlangıcı da budur. (Theai., 155^d).

“Felsefe, san’atları en yükseğidir” (Phai., 61^a).

14- Bu prensibi, Eflâtun, sanatkârın, eserini meydana getireceği ham maddesi ile kıyaslar. Ayrıca bk. (Tim., 49^a-50^c).

15 Bu prensip, Aristo’dan sonra (Matter-Madde) adını aldı.

16 Bu sebeple dünya zevklerinden ve ni’metlerinden uzaklaşma ve dünyadan bir an önce göçüp gitme görüşü gittikçe yayılmıştır. Zühd (l’ascétisme), keşişlik (le monachisme) ceryanlarıyla Gnostiklerde, Yeni Eflâtunculara ve Katoliklerde görülen maddeden tiksini-me işi hep bu “ide” yi gerçekleştirmenin mantıkî sonuçları gibidir. Bu nokta, bizim, Tasav-vuftaki görüşle de karşılaştırılabilir.

17 İlk Yunan fizikçi filozoflarından, özellikle, Demokrit’e kadar madde ve ruh kavramları birbirinin içindedir. Ancak Demokrit, atom teorisiyle bu görüşün üstüne çıkmış, maddeyi ruhtan ayırmağa ve ona tam materyalist bir anlam vermeğe çalışmıştır. Fakat, bu materyalizme Sokrat’la bir reaksiyon başlamıştır. Bu reaksiyon Sokrat’ın öğrencisi Ef-lâtun’da da bütün şiddetiyle devam etmişse de, o, maddenin ne olduğunu açıkça belirt-memiştir.

Eflâtun, madde kelimesini kullanmamış, onun yerine (Sophiste) diyalogunda “Diğer varlık”, “Başka varlık” kelimelerini kullanmıştır. Madde için (Hyle) kelimesini ilk kulla-nan Aristo olmuştur ve Araplara heyulâ olarak geçmiştir.

Eflâtun, Timaios diyalogunda her türlü organik ve organik olmayan değişmelere esas olan başka bir madde görüşü ortaya atmıştır:

“O halde tek başına var olmayı ağza almağa da, söylemeğe de, düşünmeğe de hak-kımız olmadığını; tersine olarak, onun düşünülmez, bilinmez, ağza alınmaz, söylenmez olduğunu anlıyorsunuz?” (So., 238^c).

“Yokluğun da başkaları gibi belli bir cins olduğunu ve bütün varlıklara dağıldığını görmüştük”. (So., 260^b).

“Her şeyin çevresinde bir çok varlıklar bir o kadar da yokluk vardır”. (So., 263^b).

“Yokluk dediğimiz zaman, varlığın karşıtı bir şey değil, sadece başka bir şey diyoruz”. (So., 257^b, ayrıca bk. 255^a, 260^b).

“Yokluğun birlikte de, çoklukta da payı olamayacağını bir ilke olarak ortaya attım”. (So., 238^d).

“Cinsler arasında karşılıklı karışma vardır. Varlıkla “başka”, bütün cinslerde olduğu kadar karşılıklı olarak ta birbirleriyle karışırlar. Böylece, varlıktan pay alan “başka”, varlığı paylaştığı dolayısıyla vardır; bununla beraber, kendisi paydaş olduğu şey değil, paydaş olduğundan başkadır; varlıktan başka olduğu içindir ki, yokluk olduğu, gün gibi apaçıktır. Öte yandan “başka” ya ortak olan varlık ta, öteki cinslerden başka olacaktır. Hepsinden başka olunca da, tek başına onların hiç biri olmadığı gibi başkaların toplamı da değildir; yalnız kendisidir. Böylece varlık gene su götürmez bir şekilde, binlerce ve binlerce defa olarak yoktur, “başka”lar da ister ayrı ayrı, ister hep bir arada olsun, bir çok bakımdan hem var, hem de yoktur....

..her şeyi her şeyden ayırmağa çalışmak, yalnız ahengi bozmak değil, Musa’lardan, felsefeden büsbütün habersiz olmaktır da...

Her şeyi bütün başka şeylerden ayırmak, her türlü sözü kökünden yoketmektir; çünkü söz, fikirlerin karşılıklı birleşmesinden doğar.

.....Sözsüz kalmak, her şeyden önce, felsefesiz kalmak olurdu. Bu ise kayıpların en büyüğüdür.....

Hiç bir şeyin mutlak olarak hiç bir şeyle karışmadığını kabul etseydik, o zaman, gerçekten, sözsüz kalırdık.” (So., 259^a-260^c).

“Sakin varlık, böyle bir içice girişme yüzünden, pek tuhaf bir şekilde yoklukla sarmaşmasın”. (So., 240^c).

Allah’ın ilmi de kudreti de sonsuzdur ve her şeyi kaplamıştır. Ancak, varlık, Allah’ın iradesi eseri değildir. Çünkü (Şey), maddenin mahiyetinden doğar. Ayrıca bk. (Tim., 50^a-^e).

Kısaca:

.....İlk iki türden birincisi, kavranabilen, her zaman aynı kalan örnek olarak kabul edilmişti; ikincisi, oluşa bağlı olan, gözle görünebileni de bu örneğin kopyası idi. O zaman bu ikisi bize yeter görüldüğünden, üçüncü bir tür ayırmamıştır. Ama şimdi, konuşmamız bizi güç ve karışık bir türü, sözle aydınlığa çıkarmağa zorluyor. Ona hangi öz vasıfları vermeli? Hepsinden önce şunu: o, doğan her şeyi içine alan, adeta besliyen bir şeydir.....

.....Nesneler uçup giden şeylerdir ve kendilerini Şu, Bu veya O varlık; yahut ta hiç değişmez olarak gösteren her hangi bir başka deyimle ifade edilmelerine imkân yoktur.

.....Ama öğelerden her birinin içinde doğup sonradan kaybolmak için meydana çıktığı tür, o, Şu veya Bu deyimleriyle gösterilebilir..... Bütün cisimleri içine alan öz için de aynı şeyi söylemeliyiz: ona da her zaman aynı adı vermek lâzımdır; çünkü o, hiç bir zaman kendi öz niteliğinden kaybetmez; o hiç bir zaman içine aldığı şekillere benzer şekillerden birini bile almadan her zaman, her şeyi içine alır. Özü her nesneye yataklık etmektir; içine giren nesneyle harekete gelir, şekillere bölünür, onu kâh şu şekilde, kâh bu şekilde gösteren de işte odur. İçine giren, çıkan nesnelere gelince, bunlar ilksiz varlıkların kopyalarıdır, o ilksiz varlıklar üzerine olanüstü, anlatılması güç bir şekilde biçilmiş kopyalar.....

Ne olursa olsun, şimdilik şu üç çeşidi kafamıza yerleştirelim: olanı olanın olduğu yeri, bir de olanın kendisine göre meydana geldiği örneği. Olunun yatağı bir anaya, örneği bir babaya, bunların arasındaki öz de bir çocuğa benzetilebilir.....

Böyle olunca her şeyden önce, doğmamış ve yok olmayacak, içine hiç bir yabancı nesne kabul etmeyen, kendi de başka hiç bir şeyin içine girmiyen, gözle görülmiyen, bütün duygularla duyulmayan, yalnız kavram tarafından görülebilen değişmez şekli kabul etmek lâzımdır. Aynı adı taşıyan ve ona benzeyen, ama duygularla duyulan, doğan, her zaman hareket halinde olan belli bir yerde doğup sonradan orayı bırakarak yok olan ve duyguya bağlı kanaatla duyulabilen ikinci bir tür vardır. Nihayet her zaman yok olmayan doğan her nesneye bir yer veren üçüncü bir tür vardır. Bu tür, ancak duygunun giremediği karışık bir düşünüşle sezilebilir; ona, olsa olsa, zorla inanılabilir. Biz onu bir rüyada imiş gibi, kendi kendimize var olan her şeyin mutlaka bir yerde bulunması, belli bir yeri olması gerektiğini ne yer yüzünde ne de göğün altında yeri olmıyan hiç bir şey bulunmadığını söyleyerek fark edebiliriz.....Gerçek varlığa gelince, o tam ve doğru düşünüşün yardımına dayanabilir. Tam ve doğru düşünüş şunu meydana koyar: iki nesne birbirinden ayrı oldukça, birbirinin içinde doğmıyacaklarından, ne aynı zamanda bir tek nesne, ne de

iki nesne olamayacaklardır. İşte bunu kendi düşünceme göre meydana koyduğum öğretinin bir hulâsası olarak kabul ediniz; mutlak varlık, doğan varlıkların tuttıkları yer ve bu varlıkların kendileri evrenin kuruluşundan önceye ait, ayrı ayrı üç ilkedir.

Böylece ıslak, alevli olan toprakla havanın şekillerini alarak onlardan çıkan bütün değişikliklere bağlı olarak doğan nesnelerin süt anası çok değişik görünür. (Tim. 48^a-53^a).

Ayrıca bk. Fizik, not: 1, 10. Metafizik, not: 42.

18 "Tanrı bütünü düzenlemeğe kalkınca başlangıçta ateş, su, toprak ve hava kendilerine ait bazı şekillerin izlerini taşıyorlardı, ama, Tanrı olmadığı zaman, bütün, tabii olarak ne halde bulunuyorsa, onlar da tamamıyla o halde idiler. İşte Tanrı onları bu halleriyle aldı, onlara ide'ler ve sayılarla ayrı ayrı şekiller verdi. Şimdi size bu öğelerden her birinin kuruluşunun, aslını yeni bir düşünüşle göstermeğe çalışmalıyım.

Önce ateşin, toprağın, suyun ve havanın birer cisim olduğu herkes için belli bir şeydir. Cisimlerin de her zaman derinliği vardır, derinlik mutlaka yüzeyin özü ile kaplıdır, doğrulu olan her yüzey de uçkenlerden meydana gelir.

.akla yakınlığı zorunlulukla birleştiren yöntemlere göre ateşle öteki cisimler için tasarladığımız başlangıç budur. Daha uzak başlangıçlara gelince, onları yalnız Tanrı, bir de onların sevgili kulları bilir". (Tim., 53^b-^e).

"Tanrının, zorunluluk özünün istiyerek kabul ettiği nispette, onları (yani Türleri) her yandan doğru olarak gerçekleştirdiğini, böylece her şeyi ahenkli bir orantı içinde düzenlediğini düşünmeliyiz". (Tim., 56^c).

19- Bütün varlıklar üç sınıfta toplanır: sonlu, sonsuz ve bu iki sınıfın birbirine karışmasından çıkan, ölçünün ve sonlunun etkisiyle meydana gelen şeyler.bu üç cinsten başka bir de bunları meydana getiren sebep vardır. . . . (Phil., 26^b-27^a, ayrıca bk. 16^d-17^a, 23^c-^d).

20 Bu apeiron madde değildir.

21 "İki çeşit neden'den söz etmeli, ama zekâ ile hareket eden, iyi güzel etkiler meydana getiren nedenlerle, akıldan mahrum, her zaman rastgele, düzensiz hareket edenleri ayrı ayrı incelemeliyiz". (Tim, 46^e).

Her şeye düzen veren sebep zihindir. (Phai., 97^b).

Birinci ve ikinci sebepler hakkında ayrıca bk. (Mek., 312^e).

22 "Bütün bu hareketlerin sebebi olarak bir takım şiddetli atılışları, tabiat kuvvetlerini veya buna benzer şeyleri göstermek, hiç te açık konuşmak olmaz". (Epi., 983^c).

23- Bk. Metafizik, not: 11, 12, 13. Ayrıca bk.(Tim., 28^a, 40^d-^e). (Dev., 616^c. (Phil., 29^b-^c). (Phai., 109^a-111^a).

Kaos'ta (Tesadüf) hâkimdir, Kozmos'ta (Nizam= akıl) hâkimdir (Tim., 69^b). Akla yakınlık zorunluluktur (Tim., 53^d).

Eşyayı düzenlemede Tanrı zorunluluğu için bk. (Tim., 59^c).

24 "Bu evreni yaratan Baba, ilksiz tanrıların örneğine göre kurduğu evrenin hareket ettiğini, yaşadığını görünce çok sevindi ve sivincinden, onu örneğe daha çok benzetmeği düşündü. Bu örnek ölmez bir canlı varlık olduğu için, o da bütün bu evreni, mümkün olduğu kadar ölmezleştirmeğe çalıştı. Ama örnek olarak kullandığı ölmez canlı varlığa, yaratılan evreni tamamıyla uygun kılmak kabil olmuyordu. Bunun üzerine ölmezliğin değişik bir taklidini yapmağı düşündü ve göğü kurarken bir yandan da hareketsiz, biricik ölmez-

likten, belirli sayıların orantısına göre ilerliyen ölmezliğin zaman dediğimiz o imgelemini kurdu. Gerçekten gök doğmadan önce, günler, geceler, aylar, yıllar yoktu, bunları göğü kurarken yaratmağı düşündü; onlar hep zamanın birer parçasıdır, geçmiş ile gelecek te, ölmez tözden bahsederken cahilliğimizden kullandığımız zaman çeşitleridir. Biz o tözün sözünü ederken (vardı), (vardır), (olacaktır) diyoruz. Halbuki onun için ancak (vardır) diyebiliriz. (Vardı), (olacaktır) gibi sözler yalnız zaman içinde doğan, gelişen şeylere yararır. Çünkü onlar değişiklikten başka bir şey değildir. Ama aynı kalan, değişmiyen şey zamanla ne ihtiyarlar, ne gençleşir, ne de onun için hiçbir zaman vardı, şimdi olmaktadır veya gelecekte olacaktır denebilir. Tersine olarak, böyle bir gerçeklik, oluşun duygu acununda değişmekte olan şeyleri bağı tuttuğu ilinekler, onda hiç görülmez. İlinekler ölmezliğı taklit eden, sayı güderekle daire şeklinde dönen zamanın değişiklikleridir Öte yandan: olan oldu; olan oluyor; olacak olur yahut ta yok olan yoktur gibi bütün sözler yanıştır.

Sözün kısası, zamanla gök, yok olmaları gerekiyorsa, beraber yaratıldıkları gibi beraber yok olacaklardır. Zaman mümkün olduğu kadar ona benzermesi için, ölmez tözün örneğine göre kurulmuştur. Çünkü gök bütün zaman boyunca vardı, vardır ve var olacaktır, örneğı ise ilksizdir. İşte Tanrı bu düşünceye dayanarak, zamanı yaratmak isteğı ile güneşi, ayı ve zaman sayısını ayırt etmek, korumak için gezegenler denen öteki beş gök cismini yarattı. Her birinin vücuduna şekil verdikten sonra yedisini de öteki tözün döndüğü yedi yörüngeye, yerleştirdik.

İşte zamanı korumak için zorunlu olan gök cisimlerinin her biri kendine uygun yürüyüş içinde, harekete getirilince, canlı bağlarla bağlanmış bütün bu cisimler canlı varlıklar halini alıp kendilerine emrolunan şeyi öğrenince, aynı kalan tözün yörüngesinin ortasından geçen ve onun hükmü altında bulunan öteki tözün yörüngesinde dönmeğe başladılar.”. (Tim., 37^c-39^b; ayrıca bk. 41^{a-d}, 48^d-40^b).

Fisagor’cu sudur, Eflâtun’cu sudurun tersinedir. Çünkü o, gelişme ve derecelenme fikrine pek önem verir. Bu sebeple de mükemmelliğı, ilk ve soyut birlikte değil, açılan, farklılaşan ve organize olan birlikte görür ki bu Yeni Eflâtun’cu sudurun da temelidir.

25 Bk. Fizik, not: 3.

“Ruhun kuruluşu, kurucunun istediğı gibi bitince, içine tene ait olan her şeyi koydu ve ruhla teni ortalarından birbirine bağladı. İşte böylece, ortasından uçlarına kadar göğün her tarafına yayılan, onu dışarıdan daire şeklinde çeviren ve kendi üzerinde dönen ruh bundan sonra gelecek zamanların devamlı ve sakin hayatının Tanrılık başlangıcı oldu. Böylece bir yandan göğün gözle görünür vücudu, öte yandan da gözle görünmeyen fakat akılla ahenge bağı olan, akıl ve ölmezlik sahibi varlıkların en kemallisi tarafından yaratılmış şeylerin en kemallisi olan o ruh doğdu”. (Tim., 36^d-37^a). Ayrıca bk. (Phai., 79^a-82^a).

“Kendiliğinden hareket eden şey, ruhun ta kendisi olduğuna göre bundan şu zorunlu sonuç çıkar: ruhun başlangıcı yoktu, sonu da olmayacaktır”. (Phaid., 245^d).

Âlem ruhu bir hayat kaynağı ve sayılar kanununa göre meydana gelen hareketin de kuvvetidir. Bu ruh, matematiksel olarak sınırlayıcı ve belirtici sifatiyle ve bir harmoni içinde önce hareket etmiyen (sabit) yıldızları, sonra gezegenleri, daha sonra da geometrik küçücük cisimlerden dört elemanı meydana getirmiştir. Kâinat en mükemmel olan küre şeklinde olup merkezinde de dünya bulunur. Dünyadaki her çeşit fiziksel ve kimyasal vasıfla mekâna ait hareket ve bölünmeler de küçücük üçken yüzler tarafından meydana getirilir. (Tim., 35^a-37^d, 53^d).

Eflâatun, Timaios'ta kainatı, ruhun içine girdiği canlı bir şey gibi vasıflandırmıştır. Aristo a (De Anima) sında bu görüşü öztelemiştir. Yeni Eflâatun'cular da bu görüşten, kâinatın, insanı önceden îmâ ettiği düşüncesine ulaşılar. Bu suretle de büyük dünya (macrocosme) ile küçük dünya (microcosme), yani insan arasında içten bir ilişki bulunduğu doktrini meydana çıktı ve bütün Orta Çağ düşüncesini kapladı.

26 "Tamamlanma ve eksilme yöntemi evrendeki bütün hareketleri meydana getiren, her nesneyi kendi öz türüne götüren yöntemin aynıdır". (Tim., 81^a).

"...Hareket ettirici olmadan hareket eden bir nesne, yahut ta hareket eden bir nesne olmadan hareket ettirenin bulunması zor, daha doğrusu imkânsız bir şeydir. Bu ikisi olmadan hareket olamaz. Onların aynı cinsten olmasına hiç bir zaman imkân yoktur. Bunun için hareketsizliği hep bir cinsten, hareketi de başka başka cinsten olana verelim. Bir nesnenin başka cinsten olmasının sebebi eşitsizliktir. Eşitsizliğin de nereden geldiğini önceden göstermiştik....". (Tim., 57^d-58^a).

"Tanrının hareketleri hiç değişmez". (Tim., 47^c).

"İşte bütün bu birbirine bağlı hareketlerden ötürüdür ki bu hayret verici olaylar meydana gelmiştir". (Tim., 80^c).

"Bütün hareketlerin en iyisi bir vücudun kendi kendine, kendi içinde meydana getirdiği harekettir, çünkü böyle bir hareket zekânın, evrenin hareketine en yakın olan harekettir. Başka bir etkiden gelen hareket onun kadar iyi değildir...". (Tim., 89^a).

27 (Tim., 48^a).

28 Âlem ruhu, Allah tarafından matematik ve musiki oranlarına uygun olarak yaratıldı. (Tim., 37^a).

29 "Gözlerimizin önünde hareket edenler bize ancak canları istediği zaman görünen bütün bu tanrıları yarattıktan sonra, bu evrenin yapıcısı onlara şu sözleri söyledi:

"Tanrılar, benim yarattığım tanrıların çocukları, yaratıcısı ve babası olduğum eserler, benden vücut buldukları için, ben razı olmadıkça parçalanamazlar, gerçek en, bağlanan bir şey her zaman çözülebilir; ama iyice birleştirilmiş güzel bir şeyi parçalamak ancak kötü bir kimsenin harcıdır. Böylece yaratılmış bir varlık olduğunuza göre ne ölümsüz, ne da tamamiyle parçalanmaz bir şey değilsiniz. Bununla beraber ne parçalanacak, ne de öleceksiniz; çünkü sizin için benim iradem, doğduğunuz zaman bağlanmış olduğunuz bağlardan daha kuvvetli, daha kudretlidir. Şimdi size söyleyeceklerimi dinleyin, daha doğacak üç ölümlü soyu kalıyor. Onlar doğmazsa, gök tamamlanmayacak, çünkü bütün canlıların özlerini içine alamayacak; halbuki kemalli olması için, onları içine alması lâzımdır. Onları kendim yaratıp, onlara kendim can verseydim, tanrılara eş olurlardı. İşte onların ölümlü varlıklar olması, bu evrenin de gerçekten tam olması için bu canlıları yaratışınıza göre vücuda getirmeğe çalışınız. Sizi yarattığım zaman gösterdiğim kudreti taklit ediniz. Onlarda ölümsüzlerin adını taşıyan, tanrılık denen ve aralarında sizin peşiniz sıra gelmeğe hazır olanlara hükmeden bir şey bulunması gerektiği için, size bu şeyin tohumunu, ilkesini ben kendim vereceğim. Alt tarafına gelince, bu ölümsüz kısma ölümlü bir kısım ekliyerek canlı varlıklar yaratın, onları dünyaya getirin, yiyecek verin, üretin, öldükleri zaman da onları tekrar yanınıza alın".

Tanrı bu sözlerden sonra, önce evrenin ruhunu eritip karıştırdığı çanağı yeniden ele alarak, aynı tözden geriye kalanı da içine boşalttı ve hepsini aşağı yukarı önceden olduğu gibi birbirine karıştırdı, ama artık karışmada özdeş, değişmiyen saf töz kalmadı, yalnız ikincisi üçüncüsü kaldı. Bütünü tertipleince, onu ne kadar gök cismi varda o kadar par-

çaya böldü, her birini bir gök cismine ayırdı, onları oraya bir savaş arabasına oturttu gibi oturttu, onlara evrenin özünü gösterdi, alın yazısının yasalarını tanıttı; hiç birinin kendisince ötekilerden farklı bir muamele görmemesi için de hepsine ilk yaratılışlarında aynı muameleyi gösterdi. Her biri kendisine uygun düşen zaman örneği içine serpilmiş olarak, Tanrıya en çok saygı gösteren bir canlı varlık olacaktı; ama insanların özü ikiz olduğundan üstün cins sonradan erkek denecek cins olacaktı. . . .” (Tim., 41^a-42^a).

“Evrenin gövdesi böylece, bu dört öğeden yapılmıştır; ahengini orantıdan alan evren dostluğu da yaratılışındaki bu şartlardan almıştır; o kadar ki tam bir bütünlüğe kavuştuktan sonra artık kendisini birleştiren kuvvetten gayri hiç bir kuvvetle bölünmez olmuştur”. (Tim., 32^c).

Gök idelerin aynasıdır. (Tim., 39^d-^e).

“Bunlar en Tanrılık akıl, bu dünyanın görülmeğe değer en güzel şeyleri olarak yaratılmıştır”. (Epi., 986^c). Ayrıca bk. (Tim., 40^a-42^a). (Phil., 16^a-17^a, 18^b).

“ Büyük baş, Zeus kanath arabasını sürerek göklerde en önde ilerler, her şeyi düzene koyar, her şeye göz kulak olur. Arkasından, onbir bölük halinde, Tanrılar, Damon’lar ordusu yürür. Hestia (hareketsizliği temsil eden Tanrı, Vesta) tek başına Tanrılar evinde kalmıştır; işte bunun içindir ki, idare edici Tanrı mertebesine yükselmiş olan on iki Tanrının yalnız onbir tanesi, kendilerine gösterilmiş olan sıraya göre, bölüklerinin başında yürümektedir. Bir çok mutlu görünüşler, bir çok Tanrılık hareketler göğün içini canlandırır. Orada Tanrılar, her biri kendine ait olan işi görmek için dolaşırlar; onlarla birlikte bulunmak isteyen herkes arkalarından gidebilir. Çünkü çekememezlik denilen şey Tanrılar korosuna yanaşmaz. Yemeklerini Tanrılık ziyafette yiyecekleri zaman, göğün katlarını tırmanıp gök kubbesinin en yüksek noktasına çıkarlar.” (Phaid., 246^e 247^d).

“Ve bu Tanrıların düşünceleri de zekâ ile, katksız bilgi ile beslenir”. (Phaid., 247^d).

Ruh, esiri kullanarak en büyük hayvanları meydana getirir. Ruh hava ile de başka bir hayvancığın meydana getirir. Ruh su ile de üçüncü bir cinsi meydana getirir.

“Bütün bu hayvanları vücuda getirdikten sonra ruh, bunlarla gök yüzünü doldurur, elinden geldiği kadar bütün unsurları kullanarak bütün bu varlıklara can verir. Böylece görünen Tanrıların yaratılmasından başlayarak ikinci, üçüncü, dördüncü, beşinci türlere geçmiş, en sonunda da biz insanları yaratmıştır.” (Epi., 984^c-^e).

“Tanrıların var oldukları, ölümlülerin henüz türemedikleri zamanlardı. Bunların yaratılmaları için mukadder olan an gelince, Tanrılar toprak, ateş ve bunlara karışabilen şeylerle meydana gelmiş bir hamurla yer altında onlara biçim veriyorlardı”. (Pro., 320^c).

İnsandan diğer hayvanların yaratılışları için bk. (Tim., 91^a-92^c).

Canlı varlıklar sonlu ile sonsuzun birleşmesinden meydana gelmiştir. (Phil., 32^b).

Kâinat bir tanedir. (Tim., 31^b, 55^d).

Yaratılan yaratılan arasındaki fark için bk. (Phil., 27^a).

“Tanrı, evreni kurarken önce ateşle topraktan işe başladı. Ama elde yalnız iki nesne olunca, bir üçüncüsü olmadan onlar güzelce birleştirilemez; çünkü ikisinin arasında onları birleştiren bir bağ lâzımdır. Bağların en iyisi, hem kendisine hem de birleştirdiği nesnelere kabil olduğu kadar tam bir örnek verenidir; bu bütünü tam olarak gerçekleştirebilen de dizidir.

. Katılar da her zaman bir değil iki orta terimle birbirlerine bağlandıklarından Tanrı ateşle toprağın arasına su ile havayı koymuş, onları birbirine mümkün olduğu

kadar aynı orantı ile birleştirmiştir. Öyle ki havaya göre ateş ne ise, suya göre hava o olmuş, suya göre hava ne ise toprağa göre su da o olmuş, bu birleşme sayesinde gözle görülür, elle tutulur bir gök vücuda getirmiştir. İşte evrenin gövdesi böylece, bu dört öğeden yaratılmıştır; ahengini orantıdan alan evren dostluğu da yaratılışındaki bu şartlardan almıştır; o kadar ki tam bir bütünlüğe kavuştuktan sonra artık kendisini birleştiren kuvvetten gayri hiç bir kuvvetle bölünmez olmuştur.

Evren kurulurken bu dört öğenin dördünü de tamamıyla içine almıştır, çünkü kurucusu onu var olan bütün ateşle, bütün su ile, bütün hava ile ve bütün toprakla kurmuş, öğelerin bir tek parçasını bir tek vasfını bile açıkta bırakmamıştır. Bundan maksadı, her şeyden önce mümkün olduğu kadar tam, kusursuz öğelerden kurulmuş bir canlı varlık vücuda getirmek, bundan başka, aynı cinsten başka bir varlığın doğabilmesi için geriye bir şey kalmadığından, bu canlı varlığı biricik kılmak ve nihayet onu ihtiyarlıktan, hastalıktan korumaktır. İşte Tanrı bunun için, bunu hesabederek bütün bütünlerle bu biricik, kusursuz ve ihtiyarlıkla hastalığın işlemediği bütünü kurdu.

Şekle gelince, ona en uygun, kendisiyle en çok ilgili olanı verdi. Bütün canlıları içine alacak varlığa uygun şekil de şekillerin hepsini kendisinde toplıyan şekildir. Bunun için Tanrı evrene her yanı, her yerde merkezden aynı uzaklıkta olan küre şeklini verdi, bu yuvarlak şekil hepsinin en kusursuzu, kendi kendine en çok benzienidir. Tanrı da kendi kendine benzien şeklin benzemiyen şekilden bir kere daha güzel olduğunu düşünüyordu. Bundan başka bütün dış yüzünü bir çok sebeplerden yuvarlaklaştırdı, törpüledi. Gerçekten evrenin ne gözlere, ne de kulaklara ihtiyacı vardır; çünkü kendinden başka ne görülür, ne de iştilir bir şey kalmıştı.kendi dışında bir şey olmadığından, ona ne bir yerden bir şey giriyor ne de bir yerinden bir şey çıkıyordu.

. yapıcısı onun başka şeylere muhtaç olmaktansa kendi kendine yetmesinin daha iyi olacağını düşünmüştü. Ona bünyesine uygun bir hareket, yedi hareketten akla, zekâya en çok yaraşan hareketi verdi. Böylece onu bir teviye kendi üzerinde, olduğu yerde döndürdü ve ona daire hareketi verdi;bu daire hareketi için ayağa ihtiyaç olmadığından onu bacaksız, ayaksız yaptı.

İşte bütün bu sebeplerden dolayı ilksiz Tanrı, bir gün doğacak Tanrıyı düşünerek, evreni düz, her yanı bir, ortasında aynı uzaklıkta, tam, kusursuz cisimlerden birleşik bir cisim yaptı. Ortasına bir ruh koydu; onu her yana yaydı, hatta cismin dışını bile onunla kapladı.kendi kendisiyle yaşayabilen, bilgiden, dostluktan yana da kendi kendine yeten bir gök kurdu, ona bu vasıfları vererek bahtiyar bir Tanrı yarattı". (Tim., 31^b-34^c; ayrıca bk. 68^e).

30 (Tim., 37^d-38^d).

31 Nesnelere arasında onları birleştiren bağ, bütünü tam olarak gerçekleştirebilen şeydir ve bu da dizidir. (Tim., 31^c). Ayrıca bk. (Phil., 65^d). (Pro., 332^b). Fizik, not: 29.

32 "Herkes, kaçınılmaz kazaları bir yana bırakırsak, alın yazısının gösterdiği bir yaşama zamanı ile doğar; çünkü doğumunda, üçkenleri belli bir zamana kadar dayanabilecek şekilde kurulmuştur; o zaman gelip çattıktan sonra hiç kimse hayatını uzatamaz". (Tim., 89^c).

"Kimse alın yazısından kurtulamaz". (Gor., 512^e).

İnsanlar kadere göre yaratıldılar. (Pro., 320^d).

"Fakat, insanlardan üstün bir kader her şeyi alt üst etti. Tanrının lufu ve kaderin yardımı ile. . . .". (Mek., 337^e).

- “Ruhlar, alın yazısı gereğince, tenlere yerleştirilince..” (Tim., 42^a).
- Ayrıca bk. (Phai., 107^d, 114^e, 115^a, 116^c) (Phaid., 230^a, 255^c). (Pro., 313^a). (Kra., 397^e).
- 33 Her şey düzen veren akıldır. (Tim., 97^b-99^a).
- Zekâ, canlı bir vücudu güzelce idare edebilen bir çeşit vücutsuz düzendir... (Phil., 64^b-67^b).
- “Bilgiler, zekânın, bizce gök yüzüyle toprağın hâkimi olduğunda söz birliği ederler ve bundan iftihar duyarlar”. (Phil., 28^c, ayrıca bk. 64^b).
- “Peki, akıldan en çok ayrılan kanundan, düzenden de en çok ayrılan değilmidir?”. (Dev., 587^a).
- “İnsanda her şey ruha, ruhun kendisi de akla bağlıdır”. (Me., 88^e)
- Akıl ölçüdür. (Pro., 332^b).
- Ayrıca bk. (Phai., 97^b-99^c). (Mek., 310^d).
- 34 (Tim., 48^a, 89^e-90^e). Fizik, not: 29.
- 35 Nesnelerin kendilerine mahsus değişmeyen bir oluşu vardır. (Kra., 386^e). Ayrıca bk. (Phai., 97^e-98^c). (Dev., 509^b-d). (Tim., 48^a, 64 ve ötesi). Fizik, not: 29.
- 36 Hakikat (Aletheia), var olanın Tanrısal hareketi, Tanrısal bir oluş. (Kra., 421^b).
- “Bilge demek, fikrimce, biraz fazla olacak; bu ancak Tanrılara yaraşır”. (Phai., 278^d).
- Esas, kemâl küde olmakla beraber Allah cüz’ileri de bilir. (ka., 903^b-e).
- “Hakikat üzerine hiç bir şey bilmediğimizi, yalnız insanların bu husustaki düşüncelerini tahmin etmeğe çalıştığımızı söyleyerek, kendimizi tanrılara karşı korumuştuk”. (Kra., 425^c).
- “Bilgi Tanrının inayetidir”. (Theai., 150^d).
- “Sen öğrencilerine ancak gerçeğe benzer şeyleri öğretirsin, gerçeğin kendini değil”. (Phaid., 275^a).
- 37 “Doğru ve Tanrılık düşünüşten biraz olsun pay almış bir kimseye gerçek bilgelik bunda görünür”. (Epi., 987^c).
- 38 Bu evrem güzelse, onu yapan iyi ise, gözlerini ilksiz örnekten ayırmamış olduğunda şüphe yoktur... Çünkü evren, doğmuş olan şeylerin en güzeldir... evren bu şekilde yapılmışsa akilla ma’na tarafından sezilen, her zaman aynı kalan örneğe göre yapılmış demektir. (Tim., 29^a).
- 39 “Tanrılık şey ise, güzel, bilge, iyi olan ve bu değerlere benzer daha ne varsa ken dinde bulunan şeydir. Bu iyi şeyler ruhun kanatlarını besler, geliştirir; çirkinlik ve kötülük gibi bunların karşıtı olan kusurlarsa, bu kanatları harabeder, yok eder”. (Phaid., 246^e). Ayrıca bk. Metafizik, not: 15-21.
- 40 Tanrı dört elemanı düzgün üçkenlerden yarattı. (Tim., 73^b). Ayrıca bk. Fizik, not: 18.
- 41 Elemanlar da matematiksel bir yolla meydana gelirler: ateş dört yüzlü, hava sekiz yüzlü, su yirmi yüzlü şeklindeki toprak ta küb şeklinde küçük cisimlerden meydana gelmiştir. (Tim. 54^d-57^e, ayrıca bk. 31^b-32^d).
- 42 “Geriye bir beşinci birleşme kalmıştı. Onu da Tanrı evrene son şeklini verirken kullandı”. (Tim., 55^c).

“Halbuki en iyi ve en güzel şeyleri meydana getirmek için beş katı cismin bulunması gerektiğini kabul etmeliyiz. Fakat öteki türlü varlıkların yalnız bir şekli vardır, Çünkü en Tanrılık tür olan ruh bir yana bırakılırsa, bedensiz hiç bir yaratık var olmadığı gibi, hiç biri de her haği bir renkten mahrum olamaz. İşte bundan dolayı meydana getirmek, şekil vermek ruhun işidir. Bedene gelince o, meydana getirilen, görülen ve şekil verilendir. Şunu ne kadar çok söylesek azdır: ruh, kendisini tanıyanlara bile görünmez olan yaradılışı icabı, yalnız akılda yaşar, bellekten, tekle çiftin değişiklikleri üzerindeki düşüncelerimizden pay alır.

Beş cisim olduğunu söylemiştik. Bunların başında ateş ile su gelir. Üçüncüsü hava, dördüncüsü toprak, beşincisi esirdir. İşte beş cisimden birinin veya ötekinin çok bulunmasına göre, sayısız çeşitteki hayvanlar meydana gelir”. (Epi., 981^{b-d}).

Eflâtun’un kendilerinden söz ettiği eşit kenarlar ve eşit içaçılara malik beş düzenli katı cismi, ondan önce, Fisagor’cular da biliyorlardı. Bununla beraber, Eflâtun’un onlar hakkında Timaios diyalogunda verdiği açıklama çok daha tam ve mükemmeldir.

43 Elemanlar da nitelikler de bir durumdan öteki duruma durmadan değişmekte ve karışmaktadır. “Bu karışmaların orantısına gelince, bunları bilsek bile, söylemek doğru olmaz, çünkü onların ne zorunlu, ne de akla yakın nedenliği kandırıcı bir şekilde gösterilemez”. (Tim., 68^b, ayrıca bk. 49^{b-50^a}, 57^e, 61^d).

44 (Tim., 92^c).

45 (Tim., 42^a, ayrıca bk. 77^{c-d}, 80^{d-81^a}, 89^d).

46 (Tim., 48^a). (Phil., 65^a).

47 “Bütün bunlar Tanrının en iyi düşüncesini, mümkün olduğu kadar gerçekleştirmek için kullandığı ikinci derecedeki nedenler arasına girer. Ama insanların çoğu onları ikinci derecede değil, her şeyin başta gelen nedenleri olarak sayarlar; çünkü cisimleri soğutup, ısıtan, uzaltıp kısaltan ve bütün bu çeşit etkileri meydana getiren onlardır. Ama hiç bir zaman akılla, zekâ ile hareket etmelerine imkân yoktur. Çünkü şunu açıkça söylemek gerektir ki, ruh bütün varlıkların içinde zekâya sahip olabilecek biricik varlıktır, hem ruh gözle görünmez, halbuki ateş, su, toprak ve hava hepsi de gözle görünen cisimlerdir. Zekâyı, bilgiyi sevenler tabiidir ki önce özünde zekâ bulunan nedenleri sonra da başka nedenlerle hareket eden, kendileri de başkalarını hareket ettiren nedenleri araştırırlar. Biz kendimiz de bu yolda yürümeliyiz. İki çeşit nedenden de söz etmeli, ama zekâ ile hareket eden, iyi, güzel etkiler meydana getiren nedenlerle, akıldan mahrum, her zaman rastgele, düzensiz hareket edenleri ayrı ayrı incelemeliyiz”. (Tim., 46^{c-47^a}, ayrıca bk. 68^{e-69^b}) Fizik, not: 21. Sonuç, not: 31.

48 “Zekânın sebeple akrabalığı vardır. İkisi de hemen hemen aynı cinstendir”. (Phil., 31^a).

Duyular alemi için gerçek kanatlar, kavranılır âlem için akılla bilgi söz konusudur. (Tim., 37^c).

“Bir çok algıların, sanki biz, bir o kadar tahta at imişiz gibi, içimizde yerleşmiş olması, tek bir kavramda toplanmış olması çok garip olurdu. Bu kavrama ruh densin, ne denirse densin, biz, onun, bir nevi âletleri olan algılarla bütün algılanabilen şeyleri algılarımız benim fikrime göre, varlık ruhun yalnız başına kendi kuvvetiyle algıladıklarına aittir. vücut vasıtasıyla ruhun haberdar olduğu bütün intibalar, hayvanlarla insanlarda doğumla beraber tabiat vergisi olarak vardır. O halde duyularla alınan intibalarda bilgi bulunmaz; fakat bu intibalar hakkındaki düşüncelerde bulunur; zira görünüşe göre varlığa ve hakikata bu alanda varılır; ötekinde ise imkânsızdır.

...algı, varlığa varamadığı için bizim iddiamıza göre hakikata da varamaz... demek ki bilgiye de varamaz..... O halde bilgiyi algıda değil, artık, ruhun şu yalnız ve doğrudan doğruya şeyler ile meşgul olduğu durumunda arayacak kadar ilerlemiş bulunuyoruz". (Theai., 184^d-187^b).

49 "Tanrılar, tanrıya en yakın parçamız olan, ötekilere hükmeden, şimdi baş dediğimiz küre biçimindeki bir tende iki sayılı olan bu ulu devrileri, yuvarlak kürenin şekline uydurarak yerleştirdiler.... yürüyüşünü kolaylaştırmak için de bir taşıt olarak ona teni verdiler.....işte böylece bunun içindir ki herkesin ayakları, elleri oldu...Sonra tanrılar bize gerisin geri değil de ileriye doğru yürümek yetisini verdiler... başın küresi üstüne, ön tarafa önce yüzü, yüzün üzerine de ruhun bütün işlevlerine yarıyan örgenleri yerleştirdiler ve tabiatıyla bedenın idaresinde ön tarafta bulunan kısmın payı olmasına karar verdiler.

Yarattıkları ilk örgenler ışık taşıyan gözler oldu;.....Bence görme, bizim için en büyük ni'mettir, çünkü gök cisimlerini, güneşi, göğü görmemiş olsaydık bu gün evren hakkında ortaya atılan açıklamaların bir kelimesi bile ağızımızdan çıkmazdı. Ama bize zaman bilgisini, bütünüün özünü incelemek imkânlarını vermiş olan sayıyı bulduran, gerçekte, geceyle gündüzün, ayların, bir teviye giden mevsim değişikliklerinin, gece-gündüz eşitliğinin, gün durumunun görülmesidir. Felsefeyi, insan oğlunun, tanrıların cömertliği sayesinde kavuştuğu ve bir eşine daha hiç bir zaman kavuşamayacağı o en değerli ni'meti, görmeye borçluyuz.....Biz bu büyük ni'metin nedeni şudur diyelim: Tanrı görmeyi, zekânın gökteki devirlerini seyrederek onları düzensiz olmakla beraber göğün değişmez devirleriyle aynı soydan olan kendi öz düşüncemizin devirlerine uydurulmuş diye icat edip bize verdi; böylece gökteki bu hareketleri iyiden iyiye inceliyip düşünüşlerin tabii doğruluğundan pay aldıklarıktan sonra, tanrının hiç değişmeyen hareketlerini taklit ederek yanlış yola sapmaktan geri kalmıyan kendi hareketlerimizi doğru yola sokmamız kabil olacaktır.

Sesle iştirme hakkında da aynı şeyi söyleyebiliriz:.....Musikide sesin dinlenmesine ayrılmış olan bütün o kısım da bize düzen için verilmiştir. Çünkü hareketleri ruhumuzun düzenli devirleri ile aynı özden olan Musalar ile düşünce bağlılığı olan insana, bugün sanıldığı gibi hiç te kendisine düşünüşsüz bir zevk vermeye yarıyan bir şey gibi görünmez. Tam tersine olarak Musalar onu bize ruhumuzun, içimizde düzenini kaybetmiş olan devirli hareketlerini birbirine uydurmıya, düzene sokmıya girişen bir yardımcı olarak vermişlerdir. Aynı tanrılar insanların çoğunun huyundaki ölçü, zarıflık noksanlığını gidermek için de ritmi vermişlerdir". (Tim., 44^d-48^a).

50 "Ruhlar, alın yazısı gereğince, tenlere yerleştirilince,..... ihtiraslara hâkim olanlar doğruluk, onların hükmüne girenler de eğrilik içinde yaşıyacaklardı; kendisine bağışlanan zamanı iyi kullanan bağlı olduğu gök cisminde yaşamıya dönecek, orada bahtlı bir ömür sürecekti. Buna aykırı hareket eden de ikinci doğuşunda kadın olarak doğacak, bu haliyle de kötü olmakta devam ederse, kötülüğün çeşitine göre, her yeni doğuşta, yaşayışına en çok benzediği hayvanın kalıbını alacaktı. Bu değişmeler, bu sıkıntılar sonradan varlığına katılmış olan, ateşten, sudan, havadan ve topraktan ibaret o koca kitleyi, kendi içinde Aynı kalan ve Benziyen tözün hareketinin hükmü altına koymadıkça sona ermiyecek; bu hırçın düşüncesiz kitleyi düşünce yola getirmediğe ilk halinin kemaline dönemiyecektir.

Tanrı, gelecekte işleyecekleri kötülüklerden kendisini mes'ul tutmasınlar diye, bütün bu yasaları ruhlara tanıttı, bazılarını arzın, bazılarını ayın, bazılarını da öteki zaman âletlerinin üzerine serpiştirdi. Bu işi bitirdikten sonra ölümlü tenlere şekil vermeyi, insan ruhuna katılması gereken, onun için luzumlu olup ta halâ eksik kalan her şeyi katmayı, sonra bu

ölümlü varlığı, kendi bahtsızlığına kendi sebep olmadıkça, elden geldiği kadar bilgelikle, iyice yöneltmeği de genç tanrılara bıraktı.

Bütün bunları düzenledikten sonra, tanrı her zamanki yaşayışına döndü. O dinlenirken babalarının istediğini kavramış olan çocuklar, onu yerine getirmeğe çalıştılar, ölümlü varlığın ölümsüzlük ilkesini babalarından aldılar ve kendilerini yapan işçiyi taklit ederek evrenden, bir gün yine ona geri verilecek olan, ateş, toprak su ve hava parçaları aldılar. Bunları bir araya getirerek bütün bu parçalardan herkes için birer ten vücuda getirdiler; kabarma ve alçalmalara uğrıyan bu tene ölümsüz ruhun devirlerini yerleştirdiler böylece canlı varlık baştan başa hareket ediyor ama, düzensiz, rastgele, düşüncesiz bir yürüyüşle ilerliyordu. Bütün bu olayların tesiriyle, tenden geçen hareketler ruha kadar ulaşıyor, onu sarsıyordu. İşte bunun için bu hareketlere sonradan duyum denildi, halâ da öyle deniliyor. Bu olaylar geliştikleri zaman ruha bir çok kuvvetli hareketler verirler; onu devamlı bir şekilde, hiç durmadan akan kitle ile beraber hareket ettirirler ve ruhun devir hareketlerini şiddetle sarsarlardı. Böylece ruhtaki Aynı'nın devir hareketine engel olurlardı, çünkü akışları karşıt yönde idi, hem yalnız onun hâkim olmasına set çekmekle kalmaz, yoluna devam etmesine de meydan vermezlerdi. Bundan başka onlar Öteki'nin devir hareketlerini bile karıştırıyorlardı. Ruhun devir hareketlerine kuvvetle tesir eden aynı karışıklık, yahut ta o çeşitten başka karışıklıklardır; bu devir hareketleri ile Aynı veya Öteki'nin cinsinden bir dış nesneye rastlayınca da, gerçeğe aykırı olarak, o nesneye Aynı veya Öteki'nin adını verir, yalancı olur, delirirler; o zaman içlerinde hükmeden, idare eden bir devir hareketi de kalmaz. İşte gösterdiği bütün bu ilineklerin sonunda, ruh ölümlü bir tene bağlandığı zaman, başlangıçta olduğu gibi, bugün de önce zekâdan mahrum kalır. Ama teni üreten, besliyen akıntı azalır, tekrar sakinleşen devir hareketleri kendi yollarını takibederek zamanla daha az değişikli bir hâl alınca, işte o andan sonra devir hareketleri, tabii devirlerini yapan dairelerden her birinin şekline göre kendilerini düzeltirler. Aynı ile Öteki'ye, doğru adlarını verirler ve kendilerine sahip olanlar da sağ duyuyu uyandırırılar. Buna iyi bir eğitim yöntemi eklenirse insan tam olur, tamamıyla sağlam olur, hastalıkların en ağırından kurtulur. Aksine olarak insan ruhunu ihmâl ederse, iğri büğrü bir ömür süerdükten sonra yarım , akılsız kalarak Hades'e döner". (Tim., 42^a-44^e, ayrıca bk. 90^e-92^c). (Phaid., 247^c-e, 249^b-d).

Psikoloji Ek Notları

1 Ruh meselesi için özellikle bk: Phaidon, Phaidros ve Devlet diyalogları.

"Kâinatın vücudunda ruh olmasaydı, ondan bizde olan her şeyden her bakımdan daha güzelleri bulunmasaydı, vücudumuz ruhunu nereden alırdı". (Phil., 30^a).

2- Gorgias diyalogu bu yolda ilk adım sayılmaktadır.

3- Bu konuda bk. Phaidon diyalogu.

4 "Hele ruh ki, doğrusu, insanların ve Tanrıların gözünde hiç bir şeyin değeri onunki ile kıyaslanamaz". (Phaid., 241^e-d).

Ruhun ne olduğunu gösterebilmek için Tanrılık bilgiye ihtiyaç vardır. Fakat. ruhun ne olabileceğini tasarlamak için bir insan bilgisi yeterlidir. (Phaid., 246^a).

Ruh Tanrılıktır. (Epi., 991^d).

Ruh Tanrılık olduğu kadar insanlıktır da. (Phaid., 245^a).

Ruh, matematiksel orantılarla yaratıldı. (Tim., 35^a-37^a).

Ruhun, bedenin ve diğer varlıkların yaratılışı için bk. (Tim., 69^c-72^d, 73^a-76^d, 77^d-a.)
Ayrıca bk. (Epi., 980, 983, 988).

Bütün tabiatı tanınmadan ruhun tabiatı tanınmaz, hatta, bütünü tabiatı tanınmadan vücudun da tabiatı bilinemez. (Phaid., 270).

“Gerçek sevgisine, Tanrılığa, ölümsüzlüğe, sonsuzluğa yakın tarafıyla aradığı, ulaştığı şeyler nedir, ona bakacağız; bütün varlığıyla onlara bağlansın, içine düştüğü denizden kendi hızıyla fırlayıp çıksın, beslendiği çamurun üstüne yığıldığı kabukları, çakılları, o mutlu sayılan yaşamaların, dünya nimetlerinin pürtüklü kalıntılarını bir silkeleyip atsın üzerinden, sen o zaman seyreyle ruhu. Ne biçim bir yaratılıştır, katıksızımı, katıksıkmıdır, nesi var, nesi yoktur o zaman görürüz ancak. Şimdilik olsa olsa bugünkü yaşayışında girdiği halleri, biçimleri açıklamış olduk”. (Dev., 611^e).

Ruhun özü ve kavramı harekettir. (Phaid., 245^d).

“Ruh akla sahiptir, beden bundan mahrumdur; biri buyurur, öteki onun buyruklarına uyar. Ruh her şeyin sebebidir”. (Epi., 983^d).

“Her şeyin sebebi bütün iyi şeyler yine iyi şeylerin, kötü şeyler de kötü şeylerin sebebi olduklarına göre, ruhun her türlü yönemenin, her türlü hareketin sebebi olmasına şaşmamalı”. (Epi., 988^d).

Ruh, meydana getirir, şekil verir. (Epi., 981^{b-d}; ayrıca bk. 984^d-985^c).

Ruh, bedeni canlandırıcı anlamında (Pyskhe) adını alır. (Epi., 399^d-400^d).

Ruh, ancak düşünce ile kavranabilir. (Phai., 79^a).

Ruhun çeşitleri için bk. (Tim., 77^{a-c}).

Ruhlar dokuz sıra ile insan tohumlarına girerler. (Phaid., 248-^e).

İnsanların en mutlusunu ruhunda bir kusur olmayandır. (Gor., 478^{d-e}).

Ruhun iyi yaşadığına deliller: bilgi, iyilik gözetme, açık yüreklilik. (Gor., 487^a).

Ruhun da kötülüğü, eğrilik, bilgisizlik, alçaklık... gibi kusurlardır. (Gor., 477^b).

“Başlıca ruh hastalığının akıl noksanlığı olduğunu kabul etmek lâzımdır”. (Tim., 86^b).

Ruhla beden arasında orantı için bk. (Tim., 87^d-90^a).

“Ruh kendisini, ne işitme, ne görme duyusu, ne acı, ne haz, hiç bir şey bulandırma-
dığı zaman daha iyi düşünür; böylece kendi içine çekilerek teni uzaklaştırır ve onunla her türlü ilişkiyi elden geldiği kadar keserek gerçeği kavramağa çalışır”. (Phai., 65^c).

Bedenin de ruh üzerindeki karşılıklı etkisi için bk. (Tim., 61^{c-e}, 66^{a-e}, 86-^a, ayrıca bk. 50^d).

İnsan sonlu ile sonsuzun birleşmesidir. (Phil., 32^b).

Sözün etkili olabilmesi için ruhun özünün bilinmesi lâzımdır.

(Phaid., 277^{b-c}).

İnsanlar üçe ayrılır: kendilerini zengin sananlar, kendilerini bütün beden meziyyetlerine sahip sananlar, kendilerini bütün ruh meziyyetlerine sahip yani, tam ve mükemmel insan sananlar. (Phil., 48^{d-e}).

5 (Tim., 34^e-35^b).

“Ruhun bedenden daha eski ve Tanrılık olduğu hakkındaki hükmümüzden emin olarak...”. (Epi., 991^d).

“Ruhlarımız insan şeklinde görülmeden önce tenlerden ayrılmış, düşünceye sahip olarak yine yaşıyorlardı”. (Phai., 76^c).

“Güzel, iyi ve aynı cinsten bütün başka tözler gerçekten varsalar, duyularımız önce kendimizde bulduğumuz bu ilkel bilgiden geliyorsa, ve onları bu bilgilerle kıyaslıyorsak, biz dünyaya gelmeden önce bu tözler var olduğu gibi, ruhumuzun da var olması gerekiyor. Bu tözlerin hiç bir varlığı yoksa, bütün bu sözlerin hiç bir değeri yoktur..... biz dünyaya gelmeden önce hem bu tözler için, hem ruhlarımız için aynı bir var olma zorunluluğu yok mudur? Birincilerin var olmaması, ikincilerin var olmamasını gerektirmez mi?”. (Phai., 76^e, ayrıca bk. 80^a).

“Tanrılık tür olan ruh bir yana bırakılırsa, bedensiz hiç bir yaratık var olmadığı gibi, hiç biri de her hangi bir renkten mahrum olamaz. İşte bundan dolayı meydana getirmek, şekil vermek, ruhun işidir. Bedene gelince o, meydana getirilen, görülen ve şekil verilir. Şunu ne kadar çok söylesek azdır: ruh, kendisini tanıyanlara bile görünmez olan yaratılışı icabı, yalnız akılda yaşar, bellekten, tekle çiftin değişiklikleri üzerindeki düşüncelerimizden pay alır”. (Epi., 981^{b-d}, ayrıca bk. 983^d).

6 Ruhun bedeni emrinde kullandığı hakkında bk. (Tim., 44^d). (Phai., 79^c).

7 (Phai., 65^a, 66^e).

8 “Ruhumuz “gerçekteki varlık” adı ile söylenen, kavradığı töz gibi tenine girmeden önce vardır. O halde bu ilkenin varlığından hiç şüphe etmiyorum”. (Phai., 92^d).

“..tenin canlı olması için kendinde bulunması gerekli şey ruhtur... ”

Ölmez olan aynı zamanda yok olmayansa, ruhun da, ölüm kendine geldiğinde, yok olması imkânsızdır. ... İnsan, ölüm yaklaşınca, görüldüğüne göre kendisinde ölecek olan ölür. Fakat ölmez olan yok olmaktan sağlam kurtulur ve ne ise öyle kalır. Yerini de ölüme bırakır..... Ruhun ölmezliği ve yok olmazlığı mutlak olan gercektir. Ruhlarımız da Hades’te gerçekten var olacaklardır.....

Düşünmemiz gereken bir şey var; gerçekten ruh ölmezse yalnız bunun bizim hayat adını verdiğimiz bu zaman için değil, öncesiz ve sonrasız zaman için de göz önünde bulundurulması lâzımdır...”. (Phai., 105^c-107^d).

“İnsanın ruhu ölmez, bazan hayattan uzaklaşır (ki buna ölüm diyoruz), bazan yeniden hayata döner; ama hiç ir vakit yok olmaz”. (Me., 81^b, ayrıca bk. 86^b).

“Varlıkların gerçekliği her zaman ruhumuzda bulunduğuna göre ruhumuzun da ölmez olması gerekir”. (Me., 86^b).

Ruhta bir çok parçalar pürüzsüz bir bütün kurduklarından dolayı ruh ölümsüzdür. (Dev., 611^b, ayrıca bk. 608^c-609^d).

Bir bakıma ruh tenin bir türlü ahengidir. (Dev., 91^d, 94^a).

Ruhun ölümsüzlüğü için ayrıca bk. (Phai., Mek., 335^a).

Şahsî ölmezlik matematiksel bir yakîn göstermez, şüphe taşır. (Pihai., 77^b, 95^c).

Ölümden sonra insanın ne olacağı hususunda genellikle, iki görüş ortaya kondu. Bunlardan biri, insanın ruh ve beden denen birbirinden bağımsız iki cevherden bireşik olduğu ve bu iki cevherin insanda geçici olarak birleştiğidir. Beden öldükten sonra da ruh kendi gayesine doğru tek başına ilerleyecektir. Diğer görüş insanın da diğer her hangi bir obje gibi, madde ve formdan bireşik bir şahsiyet olduğudur. Bu görüşe göre ruh veya akıl insa-

nın şahsına bağlı olup ondan ayrılamaz. Çünkü o, insan mahiyetinin (iyi) sidir. Ölümsüzlük, en yüksek derecesine ulaştığı (iyi) ide'sinde, dolayısıyla akıl olmuştur. (Ayrıca bk. (Phai., 77^a-81^a, 95^a-102^a)

9 Özellikle bk. (Phai., 113^d-115^a).

10 "Kendiliğinden hareket eden şey, ruhun ta kendisi olduğuna göre, bundan şu zorunlu sonuç çıkar: ruhun başlangıcı yoktu, sonu da olmayacaktır". (Phaid., 245^d). (Phai., 107^a).

11 Ruhun üç kısmı hakkında bk. (Phaid., 253^{d-e}, 256^{a-d}).

Ruhun meyil ve iştihâ kısmı nebatîliğe, cesaret kısmı hayvanlığa, akıl veya akla uygun olan dilek kısmı da insanlığa aittir.

"Nasıl kâhinler kuşlardan medet umarsa, insanların bir çoğu da hazlara inanmıştır; hazların hayatımızda en iyi şey olduğu kanaatindedirler ve hayvanlardaki iştahların bir felsefe perisinin ilham ettiği sözlerden daha sağlam bir kefil olduğunu düşünürler". (Phil., 67^b).

"Bizde ayrı ayrı üç yere yerleştirilmiş üç çeşit ruh bulunduğunu her birinin de ayrı ayrı hareketlere sahip olduğunu sık sık tekrarlamıştık. Şimdi de. . . . üzerimizde en çok nüfuzu olan ruh çeşidimize gelince, onun hakkında da şöyle düşünmek lâzımdır: Tanrı onu her birimize yüce bir hak gibi vermiştir; o vücudumuzun tepesinde birleşmiş olduğunu söylediğimiz, bizi yer yüzünden göklerdeki soydaşlarımıza doğru yükselten ilkedir. Çünkü biz toprağın değil, göğün bitkisiyiz, bunu açıkça söyleyebiliriz. Tanrı başımızla kökümüzü, ruhun önce meydana getirildiği yere asmış, böylece bütün vücudumuzu göğe doğru yükseltmiştir. Onun için bir insan kendini tamamiyle tutkularına, isteklerine verir, bütün gücüyle onları doyurmağa uğraşırsa bütün düşünceleri ister istemez ölümlü olur, kendisinde, mümkün olduğu kadar, ölümlü taraftan başka bir şey kalmaz, çünkü yalnız o tarafını geliştirmiştir. Ama bir insan kendini sırf bilgi uğruna, gerçek bilgelige verir, yetileri arasında en çok, ölümsüz, yüce şeyleri düşünmek yetisini ilerletir, hakikata ermeğe muvaffak olursa, insan oğlunun ölümsüzlüğe karışmasına imkân olduğu ölçüde, kendisinin de bu ölümsüzlüğe ermesine hiç bir engel kalmaz; bu insan her zaman kendisindeki yüce tarafı dikkatle koruyup içindeki daimonu (ayrıca bk. Theai., 151^a) iyi bir halde bulundurduğundan üstün bir bahtlılığa kavuşacaktır. Zaten her hangi bir şeyi dikkatle korumanın bir tek yolu vardır. O da onu kendisine has olan gıdalarla, hareketlerle beslemektir. İçimizdeki yüce kısma akraba olan hareketler, evrenin düşünceleriyle onun daire şeklindeki hareketleridir. Herkes kendini ona uydurmalı, kafamızda düzensiz bir şekilde meydana gelen oluya ait hareketleri ona göre düzenlemelidir. Bunu da evrenin ahenklerini, hareketlerini fark etmeği öğrenerek, düşünen kısmı düşündüğü şeye, ilk özüne uygun bir şekilde, benzeterek başarabiliriz. İşte bugün de, yarın da tanrıların insanlara bağışladığı şu güzel hayatı ancak böylelikle kemale erdirebiliriz". (Tim., 89^e-90^e). Ayrıca bk. (pro., 358^c). (Klei., 407^d).

12 (Tim., 30^b).

Eflâton, Phaidon diyalogunda ruhun basitliğinden, fakat, Devlet diyalogunda da onun, istek, akıl ve iradeye sahip olduğundan söz eder.

"İnsanda her şey ruha, ruhun kendisi de akla bağlıdır. Bunsuz ruhun iyi olmasına imkân yoktur. Demek ki faydalı olan şey, akla uygun olandır". (Me., 80^a).

Ruhun tanımak istediği nitelik değil, özdür. (Mek., 343^c).

Ruh, bilim yoluyla yükselir. (Dev., 590^d-591^d).

Hastalıkların en ağırı cahilliktir. Onun da sebebi bedenın ruha üstün gelmesidir. (Tim., 88^b).

Ruh ve çeşitleri hakkında bk. (Phaid., 271).

Ruh ve etkileri için bk. (Phaid., 281^d), ayrıca bk. 246).

Ruhun arınması meselesi için bk. (Phai., 65^d-66^a, 67^a-68^a, 69). (Phaid., 256^b).

Ruh ve beden arınması için bk. (So., 227^c-228^b, 230^c-^d, 231^b).

13 (Phaid., 247^c).

14 Ölmezlik aklın imtiyazıdır. İrade, organizmaya bağlı olması bakımından, bunn dışında kalır. (Phai., 106^b).

Hemen işaret edelim ki Eflâton'da irade, cesaret ile istek arasındaki sınır üzerinde bulunur. Esasen, genellikle, iradenin Yunan düşüncesinde büyük bir önemi olmadığı gibi, Yunan dilinde kesin bir terimine de rastlanmaz.

Hakikat ancak akıl ve bilgi ile elde edilir. (Phai., 73^a-^c).

Esas ilke akıldır ve onunla uygun olan gerçekten varlıktır. (Phai., 99^c; Dev., 437^a).

"Akılsız ruh, çirkin ve ölçsüzdür". (So., 228^c).

"Doğru ve gerçek bir erginliğe erince, kendi başına tek akılla da birleşerek, gözünün görebildiği en güzel şeyleri seyrederek, ömrünün kalan günlerini bu halde geçir". (Epi., 986^d).

"Müzikle birleşen akıl dedim, yalnız o insanın özündeki değeri ömrü boyunca koruyabilir". (Dev., 549^b).

Ruhun ölümsüz kısmı olan akla karşılık ölümlü kısmı da şöyle yaratılmıştır:

"Onlar Tanrı'yı örnek aldılar, ruhun ölümsüz ilkesini alınca da ruhun etrafında sonradan ölümlü bir ten vücuda getirdiler, onu taşısın diye de bütün vücudu verdiler. Sonra bu vücuda, ayrıca başka bir ruh, kendisinde korkunç, kaçınılmaz tutkular taşıyan ölümlü bir ruh daha vücuda getirdiler: Önce kötülüğün en büyük çekici kuvveti olan hazzı, sonra, bizi iyilikten uzaklaştıran acıları, daha sonra iki kötü nasihatçı olan ataklıkla korkuyu, ondan sonra da zor yatıştırılan öfkeyi, nihayet bizi çabucak aldatan ümidi. İşte bütün bunları düşüncesiz duyumla ve her şeyi göze alan aşkla karıştırıp zorunluluk yasasına uygun olarak ölümlü ruhların soyunu meydana getirdiler. Bununla beraber Tanrılık ilkeyi kirliletmekten korktukları için tam bir zorunluluk olmadıkça ölümlü ilkeyi, tanrılık ilkeden ayrı, vücudun başka bir tarafına yerleştirdiler. Bunun için başla göğüs arasında bir berzah, bir sınır kurdular ve birbirlerini ayrı tutmak için aralarına boyunu yerleştirdiler. Ruhun. ölümlüsünü göğsün içine bağladılar..". (Tim., 69^c-70^a).

15 Her şeye düzen veren akıldır. (Tim., 97^b-99^c).

Zekâ vücutsuz bir düzendir. (Phil., 64^b).

Akıl ölçüdür. (Pro., 332^a).

Akıl hükmetmeği sever. (Tim., 91^b),

Zekâ ve ilimden daha ölçülü bir şey yoktur. (Phil., 65^d).

Ölçü de vaktinde olan şeydir ki ölmez tabiattan nasibini almıştır. (Phil., 66^a). (Pro., 333^d).

"...insanın üç zevki varsa bunun biri kanuna, düzene uygun, ikisi piçtir". (Dev., 587^b-^c).

Ölçü, düzen ve ahenktir. (Dev., 431^d).

İnsanın kendisini yönetmesi, ölçülü ve kendine hâkim olmak demektir. (Gor., 491^d).
Kanun ve düzen bir sınırdır. (Phil., 26^{b-c}).

Ben kendimi kuvvetli buluyorum, çünkü hayatıma düzen veren aklımdır. (Mek., 310^d).

16 Bilginin belirsiz bir hatırlayıştan ibaret olduğu hakkında özellikle bk. (Theai., 164^b). (Me., 82^a). (Kra., 437^{a-d}). (Phai., 73^a-76^d, 92^{a-d}).

Sebeup bilgisi düşünceli bilgidir, belirsiz hatırlayış ta bu bilgidir. (Me., 97^e).

Ruh hakikate düşünce ile ulaşır. (Phai., 65^e).

Ruh hali düşünüşdür. (Phai., 79^d).

“Ruhun kendi kendisiyle yaptığı içten ve sessiz konuşmağa düşünce diyoruz.” (So., 263^e). Ayrıca bk. (Theai., 189^e).

Düşünce nedir? (Kra., 411^d-413^d).

“Ama düşünce gücü bir başka türlü güçtür. Tanrısal bir şey vardır onda”. (Dev., 517^b).

Güzel (kalon), bu söz düşüncenin (dianomia) adıdır. . .

. . . nesnelere adlarını vermiş olan (kaleson) ve veren (kaloun) düşüncenin aynıdır. . .”
Demek ki bu güzel (kalon), adı, güzel olduklarını söyleyerek sevdiğimiz şeyleri meydana getiren düşünceye haklı olarak verilmiştir”. (Kra., 416^{b-d}). (Kelâm), kelimesinin gerçek kaynağı bizce budur.

“İnsan düşüncesi balmumundan daha yumuşak, türlü biçimlere girmeğe her şeyden daha yakındır”. (Dev., 588^d).

“Bu anthropos adı, hayvanlar gördükleri şey üzerine düşünüp taşınmadıkları, o şeye araştırmacı gözüyle bakmadıkları halde, insanın bir şeyi görür görmez (opope'nin manası budur) araştırarak gözden geçirdiğini (anathrei), gördüğü şey üzerine de düşüncisini işlettiğini anlatıyor. Bunun için pek haklı olarak varlıklar arasında yalnız ona insan (anthropos) denilmiştir; o, gördüğünü inceler (anathtôn ha opôpe).” (Kra., 399^e).

Düşünce aynı zamanda varlıktır. (Theai., 162^d).

Var olmayı düşünmek mümkün değildir. (Theai., 167^b).

“Tekliğin kavrama çabası, ruhu, varlığın özü ile karşı karşıya getirir.” (Dev., 524^d).

Bizi güden ve idare eden iki ilke vardır: hazlar ve akıl. (Phaid., 237^d-238^e).

“En güzel bilgi hazinesi insanın kendi içindedir. İnsanlar onu meydana koyarlar Fakat doğurtma yalnız Tanrıya has olan bir iştir”. (Theai. 150^d).

“Prometheus insanın korunmasını sağlayacak bir şey bulamayınca Hekhaestos ile Athena'nın san'atlar bilgisini ve ateşi alıyor-çünkü ateş olmadan san'at bilgisi hem olamaz hem de bir işe yaramaz-sonra da onu insana armağan ediyor. . . İşte insan, hayatını koruyacak bilgiyi böyle elde etti; ama onda devlet bilgisi yoktu. Bu bilgi Zcus'te idi”. (Pro., 321^d).

“Gök bilginleri azizim Hirmogenes, bize saf aklın oradan geldiğini, yani göğü temasının zekâmızı temizlediğini. . .”. (Kra., 396^e).

“Gerçek mantıktan mahrum olan kimse, hiç bir zaman bilge olamaz. Genel olarak, erdemın en temelli parçası olan bilgeliğe sahip olmayınca da tam manasıyla iyi olmak, bunun sonucu olarak ta mutluluğa ulaşmak mümkün değildir”. (Epi., 977^{e-d}).

İnsan kendini bilmezse başka şeyleri de bilemez. (Phaid., 230^a)

Gerçek bilgi insanın, kendisinin ne olduğunu bilmesidir. "Kendini Bil" dir. (Kha.164^d).

Nesne ile insan arasında yakınlık olmazsa insan bir şeyi göremez ve bilemez. (Mek., 344^a).

İki çeşit kavram: üzerinde karar kılınanlar ve karar kılınamayanlar. (Phaid., 263^b).

İki çeşit ilim: hep aynı kalana ait ilim ve doğup yok olana ait ilim. (Phil., 61^e).

"Kesinlikle var olan şey, kesinlikle bilinebilir. Hiç bir türlü var olmıyan şey ise, hiç bir türlü bilinemez". (Dev., 477^a).

Varlıkla yokluk arasında bulunan şeyler de vardır, bunlar da sanılabilir. (Dev., 477^b).

Bilimin konusu varlığın kendisi, özüdür. Ama sanının konusu görünüşlerdir, yani ne varlık, ne yokluktur. Sanı, bilgiden karanlık, fakat, bilgisizlikten aydınlık bir şeydir. (Dev., 477^e-478^e).

"Öz varlığı arayanlara da, sanı dostu, yani Filadoks değil, bilgi dostu, yani Filozof dememiz yerinde olur". (Dev., 480^a, ayrıca bk. 275^{b-d}).

"Felsefe her zaman aynı şeyi der". (Gor., 482^a).

"Bir varlığın bilgisini elde etmek isteyenler için bilinmesi gereken üç şey vardır; bilim dördüncü şeydir; beşinci olarak ta, tanınanı, gerçekte var olanı saymamız gerektir. Birincisi ad, ikincisi kavram, üçüncüsü imge, dördüncüsü de bilimdir". (Mek., 342^b).

Tanrılık düşünüşten pay almış olan kimse gerçek bilgedir. (Epi., 987^c).

Düşünce ile söz aynı şeydir, şu var ki, ruhun kendi kendisiyle yaptığı içten ve sessiz konuşmağa, düşünce diyoruz, o kadar". (So., 263^e).

Söz, her şeyi bildirir, her şeyi çevirip hareket ettirir. (Kra., 408^{a-c}).

"Doğrusu sözsüz kalmak, her şeyden önce, felsefesiz kalmak olurdu". (So., 260^a).

"Öyle ise sözün, müziğin, şeklin güzelliği, ritmin yerindeligi, bütün bunlar insanın sağlığına bağlıdır. Saflık derken de, budalalık demek istemiyorum. İnsan tabiatını gerçekten iyilik ve güzellekle süsleyen bir düşünce olgunluğu demek istiyorum". (Dev., 400^e).

Bilgi ruhtadır. (Me. 86^a).

"Biz yaşadıkça öyle sanıyorum ki, ancak tenden uzaklaştığımız, mutlak zorunluk halleri bir yana bırakılırsa onunla hiç bir ilgimiz olmadığı, dokunması ile bizi kirlletmesine müsaade etmediğimiz ve Tanrının kendisi bizi gelip kurtarıncaya kadar kendimizi arıtmağa çalıştığımız nisbette hakikate yaklaşmış oluruz. . . . böyle arınmış bir hale gelince muhtemel ki bizim gibi arınmış varlıklarla yaşayacağız ve doğrudan başka bir şey olmıyan o saf özü tamiyacağız. Gerçekten saf olmıyan biri için saf olan bir şeyi kavramak imkânsızdır". (Phai., 67^{a-d}, ayrıca bk. 83^b-84^a, 108^a).

"Ruh, bilgisizliği çürütmeğe alışıncaya kadar, bu çürütme ile, kendinden utanarak, öğretime yolları kapayan kanaatlardan sıyrılıp tertemiz bir hale gelinceye kadar, ancak bildiğini bildiğine ve bilmediğini bilmediğine inanıncaya kadar, kendine verilen bilimden hiç faydalanamaz". (Gor., 230^c).

"Ruh, bakışlarını gerçeğin ve varlığın aydınlattığı bir nesneye çevirdiği zaman onu kavrar, bilir ve tam bir anlayışa varır. Ama, karanlıkla karışık doğan ve ölen geçici şeylere çevrildimi, yarım yamalak bunları görür, anlar, bir görünüşten ötekine, bir uçtan öbür uca atlar; aklını işlemez olur". (Dev., 508^d).

Mutlak hakikat yalnız Allah'a mahsustur. İnsan onu ancak sırf düşünce ile temaşa edebilir. (Phaid., 278^d).

Hakikat ancak, akıl ve bilgi ile elde edilir. (Phai., 73^{a-c}).

Gerçeği temaşa etmek ruhun işidir. Fakat, her ruh, bunu yapamaz ve kanaatla beslenir (Phaid., 248^d).

"İnsanlar, Tanrılık bilgi sayesinde heceli sesler çıkarmadığı, her şeye adlar takmadığı başardılar". (Pro., 332^a).

İşte gerçek bilge adam böyle olur ve böyle bir adama öldü demek caizse o, çokluğunu kaybedip yalnız bir tek şeye payı olacak ve bir tek olacak ve dolayısıyla pek mutlu olacak. (Epi. 992^b).

İnsanların pek azı bahtlıdırlar. Çünkü ancak hem Tanrılık hem de ölçülü olan insanlar başka erdemlerden de tabii pay aldıkları için mutlu bir bilgiyi de öğrenmiş bulduklarından "Tanrı vergisi olan şeyleri elde edebilirler". (Epi. 992^{c-d}).

"İnsanda Tanrılık belirti vardır, bu ondan gelen ses, ilhamdır". (Phaid., 448^{b-c}). Ayrıca bk. (Ion., 533^{e-534^e}).

Muhakkak ki insan ruhunda geleceği önceden sezme yetisi vardır. (Phaid., 242^e).

İlham Tanrısal bir vergidir ve vecd ve istiğrakla elde edilir. San'attaki yaratıcılık, ancak, bununla kazanılabilir ve san'at eserleri meydana getirilebilir. Hatta bilgi de bu ilham eseridir. (Ion., 530^{a-531^a}).

"Tanrı vergisi olan sapıtma (sezgi) da güzelliğinden ötürü insanın kendiliğinden gelen bilgiliğe o kadar üstündür". (Phaid., 244^b).

Aşk bir sapıtmadır. Sapıtma iki çeşittir: biri hastalıktan ileri gelir, diğeri bizi alışkan olduğumuz şeylerden çekip kurtaran Tanrılık bir halden doğar. (Phaid., 265^a).

Sapıtma Tanrı vergisidir ve en büyük iyilikler bu sapıtma aracılığı ile gelir. (Phaid., 244^b).

"Sokrat-Tanrılık sapıtmayı dört Tanrı ile ilgili dört kısma ayırmıştık: geleceği sezme yetisini Apollon'a gizemlere ermeği Dionysos'a, şairlere vergi ilhamı Musa'lara, nihayet dördüncüsünü de Aphrodite ile Eros'a bağlamıştık; o zaman en yüksek sapıtmanın aşk sapıtması olduğunu söylemiştik". (Phaid., 265^b).

"Bizi sapıtmanın sağından götüreni de yine aşk adlı bir şeye vardı ama, bu, aşkın Tanrılık bir çeşidi idi ve nutuk, gözlerimizin önüne serdiği bu aşkı insanlara en büyük iyiliği eden şey diye övdü". (Phaid., 266^a).

"Zaten ruh, dürüst bir filozofun veya genç çocukları filozofça bir aşkla sevmiş bir adamın ruhu olmamışsa bu zamandan önce (onbin yıl) yeniden kanatlanamaz. dediğim ruhlar bin yıllık devirlerin üçüncüsünde, bu devirlerin her üçünde de demin sözünü ettiğim şekilde yaşamış olmak şartıyla, yeniden kanatlanırlar ve üç bininci yıl sonunda tekrar Tanrılara dönerler". (Phaid., 249^a).

İnsan bilgiliği ve Tanrılık sapıtma, insanı Tanrıya götürür, sonsuz mutluluğa götürür. (Phaid., 256^c). (Gor., 527^c).

"Tanrı kendi içindeki değeri, böyle birinden öbürüne geçirerek insanların ruhunu istediği yere çekip götürür..." (Ion., 535^e).

"Ruhu karanlıktan aydınlığa çevirmek, yani gerçek varlığa yükseltme işi bu, Bizim gerçek felsefe dediğimiz de budur işte!". (Dev., 521^c).

Tanrılara yükselmek için ruhu beden ve bedene ait şeylerden filozof temizlemeli, olmalı, Felsefe kurtuluş ve arınma yoludur. Bilgi, felsefe ile mümkündür. Felsefe akla uygun harekettir. (Phai., 84^a).

Filozoflar Tanrıya benzer varlıklardır. (So., 216^c).

“Kendini tanı’, ‘Ne az ne çok’ ”. (Ion., 228^d).

“ ‘Kendinin ne olduğunu bil’, ‘Ölçüsüzlükten kaçın’ ”. (Pro., 343^b).

“Bir bilge adam, çok kere onbin bilge olmıyandan daha iyidir”. (Gor., 490^a).

“İyi ile kötüyü bilen bir kimseyi hiç bir kuvvet yenebilir mi, ona bilimin görüşüne aykırı işler yaptırabilir mi; hasılı akıl insanın her işine yarıyan bir güç değildir?” (Pro., 352^d).

Cesaret, orta durum, ölçülülük ancak bilgi ile mümkündür. (Phai., 69^b).

Aklın ölçüye dayanmayan bir yanı vardır ki bu, bizim kötü olan yanımızdır. (Dev., 602^e-603^b).

“Böylece, bizi meydana getirenler babalarının, ölümlü türe, elden geldiği kadar iyi bir şekil vermek hususundaki emirlerine sadık kalarak, ruhumuzun kötü tarafını bile düzeltmeği başarmışlar, onun da az çok hakikata ulaşabilmesi için geleceği görme örgenini oraya yerleştirmişlerdir. Tanrının geleceği görmek bilgisini, insan oğlunun akıldan yana zayıf tarafına vermiş olduğunu göstermek için şu tek ispat yeter. Gerçekten tamamiyle aklı başında olan hiçbir insan tam manasiyle doğru, geleceği tam görür bir biliciliğe varamaz. Bunu ancak aklın kudretini bağlayan uykuda iken, yahut ta aklı, hastalık veya coşkunluktan, yolunu şaşırılmışken başarabilir. Rüya da veya uyanıkken, bilicilik kudretiyle, coşkunlukla söylenmiş sözleri hatırlayıp, onlar üzerinde düşünmek, görülmüş bütün hayalleri akılla denemek, onların ileride olacak veya olmuş bir kötülük veya iyiliği nasıl, kime haber verdiklerini araştırmak insan oğluna düşer. Ama bir insan sayıklama halinde iken, aklı başına gelmeden ne gördüğü ne de söylediği şeyler hakkında bir hüküm verebilir; kendi işini kendi görmenin, kendi kendini bilmenin ancak bilge kimselere vergi olduğunu söyleyen ata sözü çok doğrudur. İşte bunun içindir ki yasa, tanrıların ilham ettiği biliciliklere dair hüküm yürütmek için peygamberler soyunu ortaya çıkarmış. Onlara bazan bilici diyorlar; bu onların karanlık görünülerle sözlerin tercümanı olduklarını bir bilici olmadıklarını tamamiyle anlamamak demektir. Bunun için onlara bilici değil, biliciliğin tercümanı demek daha doğru olur”. (Tim., 71^d-72^c).

“Karada yaşayan hayvanlar ile yırtıcı hayvanların soyu da kafada meydana gelen hareketleri kullanmadıkları, kendilerini sadece göğüslerine yerleştirilmiş olan ruh kısımlarının eline bıraktıkları için hiç felsefe ile uğraşmayan ve gök cisimlerinin hiç birinin özüne dikkat etmeyen kimselerden meydana gelmiştir. . . . Bu çeşit hayvanların dört veya daha fazla ayaklı olmalarının sebebi şudur. Tanrı en budalalarına, toprağa daha çok bağlı kalsınlar diye, daha çok ayak vermiştir. . . . Nihayet dördüncü tür, suda yaşayanlar, insanların en bilgisizlerinden meydana gelmiştir. Onlara bu şekli veren yüce yapıcılar tam manasiyle soluk almalarna bile izin vermemişlerdir, çünkü ruhları işledikleri günahlar yüzünden, kötülükle dolu idi. . . . İşte balık türü ile suda yaşayan kabukluların türü böylece meydana geldiler. Onlar derin bir bilgisizliğe düşmüş oldukları için, en derin yerlere yerleştirilmişlerdir. Böylece o zamanlarda olduğu gibi bugün de canlı varlıklar, zekâ veya budalalıklarının azalıp çoğalmasına göre, birbirlerinin kılığına girmekte, şekil değiştirmektedirler”. (Tim., 91^e-92^c).

Akla ve bilgeliğe uygun yaşamak, haz ve kedere yer vermemektir; ve bu, ilâhî bir yaşayıştır. (Phil., 33^{b-c}).

Eflâtun'a göre ilâhî demek, sıradan olanın üstünde, en baş, pek seçilmiş demektir.

Hakikati küçük bir işaretle kendiliğinden bulabilecek pek az kimse vardır. (Mek., 341^e).

Erenler, Tanrıların yanında ömürlerini geçirirler. (Phai., 81^a).

“Düşüncemizin bütün kuvvetiyle üzerine saldırması gereken biri varsa o da, bilimi, açık düşünceyi veya aklı ortadan kaldırarak her hangi bir şey üzerine her hangi bir söz yürütendir”. (So., 249^e).

17 (Tim., 90^{b-92}^e).

“Türlü tutkularla değildir ki ruh, teñun zincirlerine son haddine kadar vurulmuştur”. (Phai., 83^e).

18 İnsan hürdür. (Tim., 42^{d-e}). (Dev., 614^{a-615}^a).

19 “Her yerin Tanrılarla dolu olduğu, bu en iyi varlıkların unutkanlık yahut ihmalle bizi kendi halimize bırakmadıkları pek güzel ve sağlam bir hakikat olarak meydana çıkar”. (Epi., 991^d).

“Tanrıya boyun eğmek, ölçülü davranmaktır; insana boyun eğmek ölçsüzlüktür. Aklı başında kimselerin kanunu Tanrı, akılsız kimselerin kanunu zevk ve safadır”. (Mek., 254^e).

İnsan, Tanrısal ve bilge bir buyruğun altına girmeli. (Dev., 590^{d-591}^a).

Ahlâk Ek Notları

1 Menon ve Protagoras diyaloglarında erdem hakkında önemli bilgi verilmektedir.

Erdem, kolay gidiş; ruhun hep serbest olarak akışı; tutulmadan, engelle karşılaşmadan hep akan şey anlamındadır. (Kra., 415^{c-e}).

Erdem, öğrenilebilir ve insanın baş kaygusu kendini yetiştirmektir. (Klei., 408^b).

“Tek sağlam para bilgeliktir. Yüreklilik, ölçülülük, adalet, her şey ancak bununla satın alınır. Bir kelime ile, gerçek erdem bilgelikle kazanılır; bu erdeme hazlar, korkular ve bu çeşit bütün başka şeyler eklenmiş veya eklenmemiş olsun, ne ehemmiyeti var”. (Phai., 69^b).

Bilgelik erdemın en temelli parçasıdır. (Epi., 977^{c-d}).

Erdem, doğruluk, ölçü, dinliliktir. (Pro., 329^c).

“Bilgelik, ölçü, cesurluk, doğruluk, dinlilik denen bu beş şey bir tek şeye verilen başka başka adlarıdır yoksa...”. (Pro., 349^b, ayrıca bk. 349^{c-362}^a).

Erdem, ne taliin, ne tabiatın eseridir, fakat, öğrenmekle elde edilir. (Pro., 323^c).

Bilgelik, erdemlerin başıdır. (Pro., 330^a).

Bilge ile ölçü bir şeydir. (Pro., 333^b).

Erdem, ruha ait bir şey ise ve muhakkak faydalı ise, akıldan başka bir şey olamaz. Ruha ait şeyler de: ölçülülük, doğruluk, cesaret, kolay öğrenme, zihinde tutma, iyi yüreklilik ve bunun gibi şeylerdir. (Me., 87^{d-88}^b).

“Öyle ise erdem ya bütün olarak akıldır, ya da aklın bir parçasıdır”. (Me., 89^a).

Akl, mutluluk yolunu gösterir. (Gor., 527^c).

“Her hangi bir eşya, vücut, ruh, hayvanın yalnız kendinde bulunan bir erdem, ona tesadüf eseri tam bir halde gelmez. Her birinin tabiatına uyan bir düzen, doğruluk vasfından gelir”. (Gor., 506^{c-d}).

“... Bu gün söylediklerimizi gerektiği gibi sonuna kadar yürütebildikse şu sonuca varmış sayılabiliriz:

Erdem ne tabiat vergisidir, ne de öğretilir. Erdem, ona sahip olanlara bir Tanrı vergisidir, akılla ilgisi yoktur. Meğer ki bir devlet adamı kendindeki erdemi başkalarına verebilsin. Böyle birine rastlanırsa onun için belki şöyle denebilir: ölümler arasında, Homeros’un da sözlerine göre, Tirisias ne idiye, yaşayanlar arasında da o adam odur. Homeros, Tirisias için: Hades’te hâkim olan tek odur. Ötekiler gölgeler, oradan oraya dolaşan gölgelerdir der. İşte bu dünyada böyle bir adam erdem bakımından, dan, gölgeler arasında yaşayan gerçek varlık gibi olacaktır”. (Me., 99^e-100^a).

2 “Cezanın amacı gerçekten suçu önlemekse erdem öğrenilir bir şey demektir”. (Pro., 324^b).

Fikirleri kötü kılan yanlışlıklardır, başka bir sebep yoktur. (Phil., 40^e).

“Çünkü kötülüğün birinci sebebi bilginin elden gitmesidir”. (Pro., 345^b).

Ruhun da kötülüğü “eğrilik, bilgisizlik, alçaklık...” gibi kusurlardır. (Gor., 477^b).

İnsanların en bahtıyarı ruhunda bir kusur olmıyandır. (Gor., 478^e).

Fazilet bilgidir. (Epi., 977^d).

Bilim ile bilgelik insanlığın en üstün güçleridir. (Pro., 352^d).

Bilgisizlik şeytandır. (Mek., 336^b).

Erdem, insanın adaletle hükmedebilme yeteneğidir. (Me., 73^d).

Erdem, güzele ve iyiye duyulan istekle onu elde etme gücüdür. (Me., 77^b).

Ayrıca bk. (Kra., 415^{a-d}). (So., 228^d).

3 İnsan kendi isteği ile doğru yolu bırakamaz. Zira bu düşünüş akla sığmaz. (Klei., 407^d).

“Kimse kötü veya kötü bildiği bir şeyi isteyerek yapmaz”. (Pro., 358^c).

Kötülük bilgisizliktir. (So., 228^c).

“İnsan doğru bir insanı ancak istemiyerek ayrılabilir”. (Dev., 413^a).

Her hediye karşı sabırlı olmalıyız, zira, başımıza gelenlerin nesi iyi nesi kötü, bilinemez... (Dev., 604^{d-b}).

4 “O halde kötülüğün, ruhun bir geçimsizliği ve hastalığı olduğunu söylersek doğru bir dil kullanmış olacağız”. (So., 228^b).

“Görünüşte ruhta iki cins dert vardır: biri besbelli bir hastalıktır, halk ona kötülük der... Ötekine halk bilgisizlik der, ama, onun ruhta başlı başına bir bozukluk olduğunu söylemekten çekinir”. (So., 228^d).

5 (Phai., 65^b, 66^{b-d}).

Beden, ruhun bilgi kazanmasına engeldir. (Phai., 66^a).

Kötülük Tanrılar arasında olamaz dünyada olur. (Theai., 176^a-177^a).

Beden ile ruh ilişkisi için bk. (Kra., 399^d-400^a).

6 Vücut zevki gözetir ve vücudu yetiştirmek zevki gözetmek olur. Fakat, ruh, yalnız iyiyi gözetir ve ona varmağa gayret eder. (Gor., 513^d).

“Akıl, bilgi, zekâ, san’at ve bu cinsten olan şeyler, hazza üstün sayılmağa lâyık bir iyiliktir”. (Phil., 19^d).

İnsanın yargısında aldanmaması için üç şey gereklidir: görme, anlamave düşünme. Düşünme, yani akıl yürütme de asıl filozofun kullandığı araçtır. Bununla verilen yarga da en doğru yargıdır ve insan, iyiyi, kötüyü bu üç araçla ayırır. . . (Dev., 582^a-588^a).

“Bir insanın içinde iki yan vardır: biri iyi, biri kötü. İyi yan kötü yanı buyruğuna aldımı buna kendine hâkim olma diyoruz, bunu yapamı da öğrenmiş oluyoruz. Tersine, kötü eğitim görme, kötülerle düşüp kalkma yüzünden iyi yan zayıflar da kötü yanın buyruğuna girerse, böyle birine de kendinin kölesi deriz. Bu ise bir kötüleme olur”. (Dev., 431^a).

“Kötülük hem kendi gibisini, hem de iyiliği tanıyamaz. İyilik ise, eğitimle zenginleşerek, bilgi yolu ile hem kendi gibi olanı, hem de kötüyü tanır. Bilgili olmaksı, kötü adamın değil, iyi adamın harcıdır”. (Dev., 409^e).

“Akılla düşüncenin ortaya koyduğu şeylerin hepsi öğrenmeğe değer, onların işi olmaları da kötülenmeğe, ayıplanmağa”. (Kra., 416^c).

“Ayıbın girmedığı her şey iyidir”. (Pro., 346^c).

Kötülük, ruhu berbad eder. (Dev., 611^d).

Kötülerin başına her türlü felâket gelir. (Dev., 613^d-614^a).

Ruh ancak bilim yoluyla yükselir. (Dev., 591^c).

Bedene ancak ruha yaradığı müddetçe önem vermeli ve beden düzenini ruh düzenine göre ayarlamalı. (Dev., 591^c).

“Kötüler, vücutları kötü yaratıldığı, kötü eğitildikleri için kötü olurlar”. (Tim., 86^e).

Bütün insanlar iyi şeyler isterler. (Hip., 229^e).

“Hiç bir iyi şey, güzel şey gösteremezsin ki onu bize Tanrılar vermemiş olsun”. (Eut., 14^e).

Tam iyi olmak ancak Tanrılara vergidir. (Pro., 341^c).

Kötülüğün olup olmadığı hakkında bk. (Phil., 44^b).

İyi ve kötü meselesi için ayrıca bk. (Dev., 600^d-614^a).

İyi, kötü meselesi ve Tanrılar için bk. (Eut., 7^e-9^a).

İyilik ve kötülüğü yazan melekler için bk. (Phil., 39^a).

Gerçek mutluluğa ulaşmak için bk. (So., 230^c).

7 Hayat bir ölüm, beden bir mezardır. (Gor., 493^a).

Beden, ruhun mezarıdır. (Kra., 400^c).

Beden, ruh için demir bir kafestir. (Phai., 82^e-83^d).

8- Phaidon diyaloguna göre doğru felsefe, gerek hayatta, gerek ölümden sonraki savaşmadadır. Eflâton, bu savaş görüşü yerine, sonradan, (Kanunlar) da hem aktif, hem pasif kötülöklere de izafe edilen kötü bir dünya ruhu görüşünü koymuştur.

İnsanlar için iyi ve kötü doğumların sırrı geometrik bir sayıda saklıdır. (Dev., 546^{b-d}).

“En iyi insan, en mutlu insandır. En kötü insan da en mutsuz insandır”. (Dev., 544^a).

“...gerçek erdem bütün bu tutkuların bir arınmadır, ve ölçülülük, adalet, yüreklilik ve bilgeliğin kendisi bir arınma vasıtasıdır. Bizi gizemlere erdiren kimselerin her gün görülen insanlar olmadığı kuvvetle umulabilir. Gerçekte, arınmaksızın Hades’e varan her insanın çamurda yatacağını, halbuki arınmış ve gizemlere ermiş olan kimsenin, oraya varır varmaz Tanrılarla beraber bulunacağını bize vaktiyle anlatmak istemişlerdir. Gerçekten erginleme ile uğraşanların dediği gibi, “Asâ taşıyanlar çok, fakat, Bacchos’tan ilham alanlar azdır”. Bu sonuncular da, benim fikrime kalırsa, gerçek filozoflardan başkası değildir”. (Phai., 69^{b-d}, ayrıca bk. 80^e, 82^b, 84^c).

Bedenden ziyade aklı işletmeli, onun düzeni içinde yaşamalıdır. Klei., 407^e).

“Bahtımı tesadüfe bırakmayan bir kimse, hayatını iyi düzenlemiş demektir. Böyle bir adam, bilgedir, merttir, akıllıdır”. (Menek. 248^a).

“Tanrı bir filozoftur ve insanlara bedenlerinin tutkuları ve azgınlıklarından kurtulmadıkça onlara yardım edemeyeceğini anlamış olan gerçek bir filozoftur”. (Kra., 403^{e-404^a}).

9 Güzel (Kalon), bu söz düşüncenin (dianoia) adıdır. Çirkin (aiskhron) nesnelere akışına engel olarak onları alıkoyan şey. (Kra., 416^{a-c}, ayrıca bk. 439^{d-440^a}).

“Güzel olan kendiliğinden var olan bir şeydir”. (Dev., 494^a).

Güzel, iyi ve bu cinsten bütün başka şeyler vardır. (Phai., 77^a).

Kendiliğinden güzellik diye bir şey vardır. Her yerde her zaman, aynı olan bir güzel kavramı vardır. (Dev., 479^a).

Hakikat, güzel, iyi ve doğrudur da. (Phaid., 278^{a-b}).

Temiz süt emmiş olanlar doğruyu, iyiyi, güzeli sevenlerdir. (Phaid., 278^b, ayrıca bk. 246^c).

10 Üç çeşit istek: zorunlu, zorunsuz ve bozuk.

Bozuk istekleri insanlar akıl yoluyla söküp atabilirler. Bozuk istekler, biz uyurken uyanan isteklerdir. Daha ziyade cinsel olan bu istekleri ne aç bırakmalı ne de tıkabasa doldurmalı ki uyusunlar, yani nefsi emmareyi doyurmakla ölçülü bir hale getirmeli ki akli karıştırmassınlar, yoksa onu yok etmemeli. (Dev., 571^{b-572^a}, nefis muhasebesi ve arınması için ayrıca bk. 572^{a-c}; zararlı ve zararsız istekler, iyi ve kötü için bk. 558^{d-562^a}).

Devlette olduğu gibi insanın içinde de üç bölüm vardır ve bunların her birine mahsus ta üç ayrı zevk, istek, buyruk vardır. Bu üç yan şunlardır: bilgi yanı, öfke yanı ve değişik şekillerde görülen istek yanı. Bu sebeple de üç çeşit insan vardır ve bu üç ayrı insana göre de üç ayrı çeşit zevk vardır. (Dev., 580^{d-582^a}).

“İnsanın üç zevki varsa, bunun biri kanuna, düzene uygun, ikisi piçtir”. (Dev., 587^{b-c}).

İçimizde iki yan vardır: biri hesaphyan, düşünen yandır ki buna akıl yanımız deriz. Diğeri de düşünmeyen, sadece arzulayan yanımızdır. (Dev., 439^{d-e}).

Nasıl ki devlet her üç sınıfın kendi işlerini görmesiyle doğru oluyor idiye insan da durum aynıdır...”. (Dev., 441^e).

“Akıl mademki ölçülüdür, içimizde olup biten her şeyi kollayıp yönetmek ona düşer”. (Dev., 441^e).

“İyi ile kötüyü ayırdeden akıl..”. (Dev., 441^e).

İstekleri akıl yönetir ve ölçülü olmak akla uymaktır. (Dev., 442^d).

İyi, kötü, haz, keder, zararlı, faydalı, istek, irade.. için bk. (Kra., 419^a-420^c).

Hisle akıl, şiirle felsefe birbiriyle uyuşmaz, His, akla; şair, filozofa şöyle söyler: “Efendilerine havlıyan bu kancık köpek, budalaca gevezelik etmede herkesten üstün kişi, Zeus’e kafa tutan bu bilgin kafalılar sürüsü, züğürtlüklerinden düşünceleri bölük pörçük eden bu düşünce adamları...”. (Dev., 607^{b-d}),

“En iyi yanımız akla uygun yanımızdır”. O hep bir örnek kalır. Duyumlarımızıza daima değişir, benzetmelerin her çeşidine elverişlidir. (Dev., 604^d).

“İnsan, ruhunu var gücüyle bilim ve düşünce sevgisine bağlar içindeki değişik güçlerden hiç biri ona baş kaldırmazsa, o zaman, her şeyden önce, bu güçlerin her biri kendi görevlerinin sınırları içinde kalır, birbirlerinin hakkını yemezler sonra da her biri kendine özgü zevkleri tadar; işte en katıksız, en gerçek zevkler de bunlardır”. (Dev., 586^c).

“Kim güzel bilgi verirse o, güzel iyidir”. (Theai., 185^e).

11 Ruhun tabii yolu gözlerdir, güzellik te ruha oradan girer. (Phaid., 255^d).

Ruhun tekrar yükselmesi ve vecd hali, onun, güzelliği tekrar hatırladığı zaman başlar. (Phaid., 249^{b-c}).

“Yüksek hedefe varıldımı, istenilirse, aynı anda en yüksek güzelliğe de erişilmiş olur”. (Phaid., 274^a).

Tanrıyı örnek tutarak yaşayanlar, yer yüzünde bozulmıyanlar ve gökten ilk düşüşlerinde sahip oldukları vasıfları kaybetmeyenlerdir. Bu vasıfların başında da güzeli sevmek ve onu Tanrılaştırmak gelir. (Phaid., 252^{d-e}).

12 (Tim., 90^d).

Bu kâinatı seyreden bir kimse hayranlık duyar. (Epi., 986^c, ayrıca bk. 982^b).

Tekliği kavrama çabası ruhu, varlığın özü ile karşı karşıya getirir. (Dev., 524^d).

Kâinat düzeninden ideler ve akıl düzenine geçmelidir. (Dev., 529^a-530^d).

“Bilimin işi görülen ile değildir. Görülen dünyada ruh, yukarı değil, aşağıya bakar. İster sırt üstü yatsın baksın, ister karada olsun, ister denizde”. (Dev., 529^{b-c}).

“Bayağı ruhun gözleri Tanrılık şeylere bakmağa dayanacak güçte değildir”. (So., 254^b). Ayrıca bk. Fizik, not: 5, 14, 24. Psikoloji, not: 11. Sosyoloji ve Politika, not: 2.

13 İnsan hürdür. (Dev., 549^a). (Phaid., 249^a).

Demokratik devlette herkes hürdür ve bu devlet şekli diğerlerinden daha güzeldir. (Dev., 557^a-558^d, ayrıca bk. 577^c, 562^b-564^b), 572^a).

“Hür insan hiç bir şeyi köle gibi öğrenmemeli”. (Dev., 536^e).

“Biri gerçek bir hürriyet ve huzur içinde yetişmiştir ki sen ona hakkıyla “Filozof” adını veriyorsun”. (Theai., 175^e).

14 Eflâtun’un, özellikle, son eserlerinde, Allah’ı tanımazlığın karşısına bir ilâhî ilim koyduğu görülmektedir.

15 En üstün iyilik zekâdır. (Epi., 977^a).

Tanrısal zekâ hakkında bk. (Kra., 407^b).

“Her şeyi (pân) bildiren ve hep çevirip hareket ettiren (dei polôn) in Pan aipolos (keçi

çobanı Pan) diye adlandırılması çok doğru olsa gerek. Hermes'in oğlu olan bu Tanrının ayrı iki yaradılışı vardır...". (Kra., 408^d).

Zekâ hakikat ile ya aynı şeydir veya ona en çok benzeyen şeydir. (Phil., 65^d).

"Zekâ ve ilimden daha ölçülü bir şey yoktur." (Phil., 65^d).

"Peki, akıldan en çok ayrılan kanundan, düzenden de en çok ayrılan değildir?" (Dev., 587^a).

"Zekâ ile bilgeliğin adları en güzel ve en kutsal adlar değildir? o halde bu adları konusu gerçek varlık olan düşüncelere verecek olursak doğru hareket etmiş oluruz". (Phil., 59^{b-d}).

Zekâ ile bilgeliğin güzeldir de. (Phil., 65^e).

16 (Tim., 27^e-30^b).

Görünen dünya sahte ve gerçek diye ikiye ayrılır ve bu sebeple bilgi ile sanı da birbirinden farklıdır. (Dev., 510^a).

Bilgi de Tanrının inayetidir. İnsanlar bu güzel fikirler hazinesini sadece kendi içlerinde bulur, onu meydana koyarlar. "Fakat doğurtma yalnız Tanrıya has olan bir iştir". (Theai., 150^d).

"Bilginin özünü tayin etmeğe uğraş.Tanrı ister, sen de gayret edersen, başa-rabilirsin". (Theai., 151^d).

"Fakat, bir Tanrının klavuzluğu olmadan hiç bir usta bir şey öğretmez". (Epi.,989^d).

17 İyi (Agathon), tabiatın bütününde takdire değer (agoston) şey. Nesnelere bu takdire değer olanlar yavaş olanlar değil, hızlı olanlar (thoondr). İyi adı işte bu takdire değer olanlar içindir.

Doğruluğa gelince, "Doğru şey" (dikaion) ile "Sebebe" (aition) aynıdır. Ona Dia (Zeus) de denebilir. Bu "Doğru" şey de Anaxagoras'ın dediği gibi akıl (Nous) dir. Akıl, hiç bir şeyle karıştırmak her şeyin içinden geçer ve her şeyi düzenler. (Kra., 412^a-413^d).

İnsan zekâsı değil, fakat, ilâhî zekâ iyiliktir. (Phil., 22^e).

Bir tek şeyin aynı zamanda ve aynı yönü ile birbirinin tersi iki şeyi yapması, ya da bu iki şeye birden uğraması mümkün değildir. Bu da şu demektir: bir yerde ters iki şey görürsek, bunlar bir tek ilkeden değil, değişik ilkelerden gelir". (Dev., 436^{b-d}).

"Tanrılar dünyasında ve Tanrılardan gelen şeylerde, yalnız yeri yoktur. . . .

Öyle ise Tanrı yaptığında da, dediğinde de açık ve gerçek bir varlıktır. Biçim değiştirmez. İnsanı ne uyanıkken, ne de düşünde, değişik görüntüler ve sözlerle aldatmaz". (Dev., 382^e).

"Demek Tanrı iyi olduğu için, insanların başına gelen her şey, çoğumuzun sandığı gibi, ondan gelmez. Yalnız iyi olan şeyler Tanrıdan gelir. . . .iyi şeyler de kötülüklerden daha az olduğuna göre, Tanrıdan çok şey değil, az şey gelir bize. Kötü şeyler için başka sebepler aranmalı. Bunların Tanrıdan geldiği söylenmemeli". (Dev., 379^e).

". . .Demek gerçekten büsbütün uzak olmaktan yalnız Tanrılar değil, insanlar da kaçınır.". (Dev., 382^{a-d}).

"Tanrılardan kötülük geleceğine, kahramanların değersiz kişiler olduklarına inanmamalı". (Dev., 391^d).

“...mayalarında Tanrılık olanlar, Zeus soyundan olanlar, İda tepelerinde yeri olanlar, damarlarındaki Tanrı kanı kurunmamış olanlar” için bu kötü işleri yapmış derssek, bu yalana inanan insan oğlu kendi yapacağı bütün kötülükleri hoş görür”. (Dev., 391^d).

Allah, mutlak iyidir, dolayısıyla, mutlak doğruluktur da (Dev., 505^a)

Doğrunun, dürüstün iyi ile, ve hepsinin de bilgi ile ilgisi vardır. (Dev., 506^a).

“Tanrı her şeyin değil, ancak, iyi olan şeylerin sebebidir”. (Dev., 380^c).

“Tanrının iyi ve güzelden yana bir eksigi yoktur”. (Dev., 381^c).

Tanrının kendini değiştirmesi kendi kendini kötü yapmasıdır ki buna imkân yoktur. “Böyle olunca da Tanrı olsun, insan, olsun, kim kendini isteyerek kötü yapar. . . . Tanrılar en güzel, en iyi varlıklar olduğundan hep oldukları gibi kalırlar”. (Dev., 381^c).

“Tanrı hiç bir zaman adaletsiz olamaz; aksine o, son derece adaletlidir; aramızdan hiç bir kimse bu son derecede adaletili olmakta ona benziyemez. İşte insanın da yetisi, hiçliği ve insan olmak bakımından değersizliği bu noktada belli olur. Zira insanın bilgisi, bilgelik ve gerçeklik erdemdir; cahillik ise budalalık ve kötülüktür”. (Theai., 176^c).

“Büyük olsun, küçük olsun her şeyle uğraşan bir çok Tanrılar vardır ve bunlar doğruluk bahsinde hatıra gönüle bakmazlar”. (Epi., 980^d).

Tanrılar, haya ve doğruluğa sahip insanlarla yer yüzüne inerler. (So., 216^b).

18 İçimizdeki en Tanrılık kısım, bilgeliğe ait kısımdır. (Tim., 88^b).

“Her ruhta bir öğrenme gücü ve bu işe yarıyan bir örgen vardır Bu örgenin de bütün ruhla birlikte geçici şeylere sırtını dönüp “iyi” dediğimiz yönüne çevrilebilmesi gerekir. . . . Eğitim, ruhun bu gücünü “iyi” den yana çevirme ve bunun için en kolay, en sağlam yolu bulma san’atıdır”. (Dev., 518^c).

“İnsanlar Tanrı nimetlerinden pay aldıkları için, hayvanlar arasında Tanrılara saygı gösteren yalnız onlar oldu, adlarına kurban yerleri ve heykeller diktiler, daha sonra bu Tanrılık bilgi sayesinde heceli sesler çıkarmağı, her şeye adlar takmağı başardılar”. (Pro., 322^a).

19 “Fakat, kötülük ortadan kalkmaz Theodoros. Zira daima iyiye karşılık bir şey bulunmalıdır. Fakat, aynı zamanda kötülüğün Tanrılar arasında bir yer bulmasına da imkân yoktur; kötülük ölümlü tabiatlar ve şu topraklar üstünde hükmünü yapar. Bu da gösteriyor ki, buradan mümkün olduğu kadar kaçabuk yukarılara kaçmağa uğraşmalıdır. Fakat bu kaçış, Tanrıya elden geldiği kadar benzemekle olabilir; Tanrıya benzemek ise gerçek zekâ keskinliği ile birlikte adalet ve dinliliğe sahip olmak demektir”. (Theai., 176^{a-c}).

Dağıtan, yıkan, kötü; tutan ve sağlamlaştıran da iyidir. Şu halde iyi ile kötü birlikte bulunur. (Dev., 608^{d-609^a}).

“Tanrısız ve düzenli varlığın yanında yaşayan filozof, bir insanın ulaşabileceği kadar düzenli ve Tanrısız olur”. (Dev., 500^{c-e}).

Felsefeye kabiliyetli olan kimse Tanrılıktır ve böyle bir adam kendi kendine ölçülü davrandığı için, öğrenmek, bellek ve muhakeme etmek yetilerini en iyi bir şekilde sağlayacak olan yaşayışa bağlı kalır. (Mek., 340^{c-e}).

Filozoflar, Tanrıya benzer varlıklardır. (So., 216^c).

Tanrılar arasına yükselmek filozoflara, büsbütün arınmış olanlara, bilgi dostlarına mahsustur. (Phai., 82^b).

“Bütün bu araştırmaları güzel bir sonuca erdirmek için Tanrının insanları görmesine, kavramasına izin verdiği tanrılık soyu, en güzel en tanrılık şeyi görmeğe çalışalım”. (Epi., 991^b).

“Bu dünyada herkes, hiç değilse yeryüzünde bozulmadıkça ve gökten ilk düşüşünde sahip bulunduğu vasıfları kaybetmedikçe, bir zamanlar bu korcutluğunu ettiği Tanrıyı gücünün yettiği kadar ağırlıyarak ve örnek tutarak yaşar. Gene bu dünyada herkes sevdiğini, tanışıp görüştüklerini taklit ederek yaşar. Her adam, karakterine göre, güzel çocuklar arasından birini kendine sevgili olarak seçer; onu gözünde Tanrılaştırır; gizli bir ibadete tapınmak ve ağırlamak için ona, kalbinde, süslerle bezediği bir anıt diker. Zeus’un ardından yürümüş olanlar, sevecekleri kimsede Zeus ruhu bulunmasını isterler; bilgeliği sevip sevmeydiğini, sevk ve idare etmeğe yaratılıştan yatkın olup olmadığına dikkat ederler. Böyle birini buldular ve ona tutuldularını, onun da Zeus gibi olması için her şeyi yaparlar. Kendileri de, olgunlaşmak için gerekli çalışmalara henüz girişmemişlerse, hemen bu işe koyulur ve buldukları kaynaklardan faydalanarak yahut araştırmalar yaparak kendi kendilerini yetiştirirler. Tanrıların hangi Tanrı olduğunu bulmak için içlerini yoklar ve gözlerini bir an bile Tanrıdan ayırmadıkları için sonunda onu bulurlar. Onu anımsama ile yeniden bulurlar mı coşarlar ve Tanrılıktan pay almak insan için ne kadar mümkünse, onun âdetlerini, zevklerini o kadar benimserler. Bu ilerlemeye sevgililerinin sebep olduğunu düşünür, ona daha büyük bir sevgi ile bağlanırlar”. (Phaid., 252^d-253^b).

Hesiod’a göre insan soyu “Altın”dır, yani “İyi ve güzel”dir. İyi olan insan da akıllıdır. (Kra., 398^{a-b}).

“İçlerinde Tanrının koyduğu altını, gümüşü saklayanların, insanların vereceği altında ve gümüşte gözü olmaz. Kendi altın yaradılışlarını dünyanın altını ile kirletmek günahıdır” (Dev., 416^e).

“Kendini iyi bir insan olarak yetiştirmek isteyen, güzeli arar, güzeli över, ondan hoşlanır ve onunla beslenir”. (Dev., 401^e).

Tanrılar insanı hayatında kemal gelmeden ölmesin, felsefe ve sanatla içimizdeki en Tanrılık kısımına uğraşsın diye ona göre yarattılar. (Tim., 73^a).

“Tanrıların kendi aralarındaki ilintilerden ve sonra yine Tanrıların insanlarla olan çeşit çeşit ilintilerinden, gök yüzünde olup bitenlerden, Hades ülkesinde olup bitenlerden, Tanrıların, kahramanların, gelmiş geçmişlerinden söz etmiyormu. Bütün bunlar Homeros’ta yokmu?”. (Ion., 531^c).

İnsan iyi olması için onda doğruluk ve ölçü bulunmalı. (Me., 73^b).

Doğru insan insanlardan da iyilik görür, doğruluğun kendisinden de. (Dev. 614^a).

Doğru kimse Tanrılardan iyilik görür. (Dev., 613^d).

Devlet işlerini doğru kimseler görmeli. (Dev., 613^d).

Doğruluk, ölçü, devlet san’atı olan erdemlerdir ve ancak herkesin bu erdemlerden pay almalarıyla devletler var olabilirler. (Pro., 323^a). Doğruluğun devlet şekli ile ilgisi hakkında ayrıca bk. (Dev., 576-577^a).

Doğru adamın hayatı iyiye gider. (Phaid., 248^e).

“Zeus, türümüzün tükenmesinden korkuyor, şehirlerde düzen, insanlar arasında da dostluk kurmak için Hermes’le insanlara edep ve doğruluk gönderiyor”. (Pro., 322^c).

Gökte yer, Tanrılarla insanlar, dostluk, kurulmuş düzene uygunluk, usululuk ve doğrulukla birbirlerine bağlıdırlar. (Gor., 507^e).

“Ruhtaki düzen ve kurala da yasalara uygunluk veya yasa denir ki insanları doğru ve uslu kılan budur. Doğrulukla usuluk ta budur”. (Gor., 504^d).

“Herkesin doğruluktan bir parçacık olsun payı olmalı, veya insanlıktan ilgisini kesmelidir”. (Pro., 323^b).

İyi ve faydalı olan şey bizi doğruluğa götürür. (Me., 98^e).

İyi, güzel olan akılla birlikte giden metinliktir. (Lak., 192^c).

Doğru adam hiç kimseye zararlı olmaz. (Klei., 410^a).

Kim erdemli ve doğru ise mutlu odur. (Gor., 470^d).

Doğru ve iyi olalım. Doğruluk mutluluk yolunu gösterir. Tutulacak en iyi yol doğruluktur. (Gor., 527^{a-e}).

Doğru, akıllı, değerli ve iyidir. (Dev., 350^c).

En iyi san’atı en iyi insanlar alır. (Gor., 448^c).

İnsanları idare san’atı olan politika san’atı, hak arama san’atı ile ve doğrulukla aynıdır. (Klei., 408^b).

Ruha en iyi gelecek san’at ta doğruluktur. (Kkei., 409^a).

İyi ve doğru insan, iyi ve doğru olmayandan yediyüz yirmi dokuz kere daa mutludur. (Dev., 587^e).

“Ruhu üç bölüme ayırdıktan sonra, bu bölümlere göre doğruluğun, ölçünün, yiğitliğin ve bilgeliğin ne olabileceğini anlatmıştık”. (Dev., 504^a).

“En iyi ve doğru insan en mutlu insandır, bu adam da içinde en fazla krallık olan, kendi kendini en iyi dizginliyen adamdır. Buna karşılık en kötü, en haksız adam, en mutsuz adamdır; bu adam da, içinde en fazla zorbalık olan, kendini ve devleti en koyu zorbalığa düşürendir. insanlr ve Tanrılar onları oldukları gibi tanısa da, tanımasa da durum değişmez”. (Dev., 580^{c-d}).

“Dürüst olmak, içimizdeki hayvanlığı, insanlık, daha doğrusu Tanrılık yanımızın emrine vermek değılmidir?... Dürüst olmanın yaptığı ise nedir? Uysal yanımızı azgın yanımıza köle etmek değılmidir?”. (Dev., 589^d).

En gerçek olan şey en değışmez, ölmez, aldatmaz varlıktan gelen ve o varlığa benzeyen ve o varlığa benzer bir insanda kendini gösteren şeydir. (Dev., 585^c-586^d).

Varlıkla ilgisi az olan şeyin, doğrulukla da ilgisi azdır. (Dev., 585^c).

Ruhun özünü bilmek, bizi doğru ile eğrinin de özüne götürür. (Dev., 611^{b-d}).

Ruha en iyi gelecek San’at ta doğruluktur. Doğruluğun gördüğü asıl iş te devletler arası dostluktur. Dostluk ta iyinin ta kendisidir ve ilme girer. (Klei., 409^{a-e}).

Gerçek filozof doğruyu görmesini sevenlerdir. (Dev., 475^e, 485^e).

Gerçek nutuklar kendilerine iyiyi, güzeli, doğruyu konu alan nutuklardır. (Phaid., 278^{a-e}).

“...açıkça gösterdik ki doğruluk kendiliğğinden yalnız ruh için en üstün iyiliktir ve ruh Gyges’in yüzüğü elinde, Hades’in miğferi başında olsun olmasın, doğru olanı yapmak zorundadır.”. (Dev., 612^b).

Doğruluk ona candan sarılanları aldatmaz. (Dev., 612^d).

"Tanrılar hiç değilse, insanın doğrusunda, iğrisinde aldanmazlar. . . . Tanrılar aldanmazsa, başta söylediğimiz gibi, doğruyu sever, eğriye kızarlar". (Dev., 612^e).

"Doğru adam fakirliğe, hastalığa, yahut kötü sayılan her hangi bir hale düşse de, hayatında veya ölümünden sonra ister istemez doğruluğun faydasını görecekler; çünkü Tanrılar doğru olmağa çalışsan, elinden geldiği kadar iti olarak Tanrılara yaklaşmak istiyen bir adamı yüzüstü bırakmazlar. Tanrılar, kendilerine benzeyen böyle bir adamı unutamazlar. Eğri adam için de bunn tam tersini söyleyemeyiz?". (Dev., 613^{a-c}).

"Doğru ile eğriyi ölümlerinden sonra bekliyen karşılıklar yanında bütün bunlar sayıca da, önemce de hiç kalır". (Dev., 614^{a-b}). Ölümünden sonraki mükâfat ve cezalandırma için ayrıca bk. (Dev., 614^b).

"Bütün ruhlar hayatlarını seçtikten sonra yine o sıra ile Lakhesis'e yaklaşmışlar. Lakhesis her birine kendi perisini vermiş; bu peri hayatı boyunca ona hizmet edecek, seçtiği kadere göre yaşatacakmış onu. Bu peri ilkin ruhu Klotho'ya götürüp bu Parka'nın eli altından ve döndürdüğü kirmenden geçiriyormuş; böylece ruh, seçtiği kadere bağlanıyormuş; Ondan sonra Atropos, Kleotho'nun eğirdiği kaderi çözülemez hale sokuyor, sonunda ruh hiç arkasına dönmeden Kaderin tahtı önüne gelip duruyor, sonra öte yana geçiyormuş. Bütün ruhlar geçince hepsi birden boğucu korkunç bir sığağın altında Lethe ovasına gitmişler; ne ağaç ne ot varmış bu ovada. Akşam olunca Ameles ırmağı kıyısında konaklamışlar. Bu ırmağın suyu hiç bir kab içinde durmazmış. Bazı ruhlar ölçüyü kaçırıp fazla içermiş. İçer içmez de her şeyi unutmmuş. Sonra uyumuşlar. Gecenin ortasında birdenbire bir gök gürültüsüdür kopmuş, yerler sarsılmış ve birdenbire her biri bir yana fırlayan ruhlar yukarıki dünyaya, yeniden doğacakları dünyaya doğru atılmış, kayıvermişler yıldız gibi. Er'e gelince, ona ırmaktan su içirtmemişler, ama, bedenine nereden, nasıl kavuştuğunu bilmiyor yine de. . . . İşte bunlara inanırsak kurtarabiliriz kendimizi. Lethe ırmağını mutlu geçer, ruhumuzu kirletmeyiz. Benimle inanırsanız ki ruhumuz ölümsüzdür, her iyiliği, her kötülüğü yapmak elindedir. O zaman hep bizi yukarılara götüren yolda yürürüz; nerede nasıl olursa olsun doğruluktan, bilgelikten ayrılmayız. Böylece hem kendimizle hem Tanrılarla barış içinde yaşarız; bununla da kalmaz, ergeç doğruluğun karşılıklarını da elde ederiz; yarışlarda kazananlar nasıl dostlarından türlü armağanlar alırlarsa, hem bu dünyada mutlu oluruz o zaman, hem de anlattığımız o bin yıllık yolculukta". (Dev., 620^d-621^b).

Yukarıda Yazılan adlardan:

(Lakhesis, Kader'in bakire kızıdır ve geçmişin şarkısını söyler.

Klotho, Kader'in bakire kızıdır ve bu günün şarkısını söyler.

Atropos, Kader'in kızıdır ve geleceğin şarkısını söyler.

Er, bir savaşta ölüp tekrar dirilen ve dünyaya dönen kahraman).

"Herkesin kendi işine bakması, başkalarınınkine karışmaması doğru bir şeydir. . . . kendi işimizi istenilen biçimde yapmak; işte doğruluk bu olabilir dostum!". (Dev., 433^b).

"Doğruluk kendi malının sahibi olmak ve kendi işini görmektir". (Dev., 434^a).

Eğrilik te herkesin başkalarının işine karışmasıdır. (Dev., 434^c).

20 Eflâtun'a göre adalet pek güçlkle erişilebilir en yüksek ve genel bir fazilettir.

21 Bu sosyal olduğu kadar kişisel bir fazilettir ve ruhun akıl, kalp ve şehvet kısımlarının birbirleriyle uygunluğundan meydana gelen ilim veya hikmet, şecaat ve i'tidâl veya iffet faziletlerini de kaplar. Devletteki hâkimler, muhâripler ve san'atkârlar sınıfı da bu üç fazilete karşılıktır. Aristo'da ise adalet iki kısımdır:

1- Mükâfat ve mücazatın istihkaka göre bulunması.

2- Herkesin alacağına verdiği şeyin kıymetine göre olması. Adalet için ayrıca bk. (Dev. Kitap: I).

22 "Bütün iyilikleri de bütün kötülükleri de nasıl geldikleri, gelecekleri, yahut gelmiş oldukları ile birlikte iyice bilen bir adamda faziletin bütünü vardır demezmisin? Tanrılarla da insanlarla da olan işlerinde nelerden korkulup nelerden korkulmıyacağını daima ayırd edebilen, kendisinde böyle bir vergi bulunan isnanda, iyilikleri nasıl kullanacağını bildiği için onlara erebilen insanda kemâlmî yoktur? Yargılıkmı yoktur? Dinmi yoktur?". (Lak., 199^d-200^a).

Dine uygunluk, doğruluğun bir parçasıdır. Bu parça da Tanrılara olan sevgi ve saygıdır. Onlara bir şey verme ve onlardan bir şey isteme san'atıdır. (Eut., 12^a-15^d).

"İlk kanunları, en önemli, en güzel olanları koymak Apollo'nun işidir.

— Nedir bu kanunlar?

— Tapınakların kuruluşu; kurbanlar, büyük küçük Tanrılara, kahramanlara yapılan törenler; ölülerin gömülmesi, saygı görmesiyle ilgili kanunlar". (Dev., 427^{b-d}).

Sosyoloji ve Politika Ek Notları

1 Özellikle bk. (Dev., kitap: 9).

İnsan sosyal bir varlıktır. (Dev., 369^b-370^a).

Erkekle kadın arasında eşitlik ve ortaklık vardır. (Dev., 540^e).

İnsan da öteki hayvanlardan daha anlayışlı olduğu gibi, din ve adalet tanıyan biricik yaratıktır (Menek. 237^d).

Sosyal hayat, devlet hayatı iyiye göre olmalı. (Dev., 540,^{a-b}). İnsanları yetiştiren devlettir; devlet iyi olursa insan da iyi olur; kötü olursa aksi a olur (Menek. 238^e).

İnsanları yetiştiren devlettir; devlet iyi olursa insan da iyi olur; kötü olursa aksi olur (Menek., 238^e).

2 Psikoloji, not: 11. (Dev., 592^b).

Eflâtun'a göre devlet, rasyonel kâinat gibi organize edilmelidir. Dolayısıyla de, onun, akıllılar, daha doğrusu, filozoflar tarafından idare edilmesi gerekir. İdeal devlet te en yüksek bilgi üzerine kurulacak ve ancak böyle bir devlet tam bir bilgi sağlayabilecektir.

3 Özellikle bk. (Tim., 29b, 39^d-40^e, 48^d-49^b, 51^c-52^e).

4- Bu mesele özellikle Devlet'te ele alınmıştır.

Diyalektik doktrininin pek ince bir surette işlenmiş bir eğitim ve öğretim sistemi içinde yer almasıyla, esasta akıl üzerine kurulmuş olan Eflâtun'un devlet fikri gittikçe bir teokrasi anlamı kazanmış, tenasüh görüşü alıkonmuş, san'at ve şiir gibi şeyler de ahlâksal ve dinsel gayelerin emrine verilmiştir.

“Devlet, seçkin yurttaşlar yetiştirmeye uğraşıyorsa, bu, onların keyiflerince yaşayıp dilediklerini yapmaları için değil, devlet düzenini sağlamlaştırmaya yardım etmek içindir”. (Dev., 517^b).

5 Özellikle bk. (Dev., kitap: 7 deki mağara istiaresi ve kitap: 9 daki ruh usturesi). Allah’a ulaştıktan sonra tekrar dünya dönüş vardır. (Dev., 519^e).

Allaha ulaştıktan sonra tekrar dünyaya dönüş vardır. (Dev., 519).

6 Özellikle bk. Metafizik, not: 15–21.

Sonuç Ek Notları

1 “İyiliğin özü şu bakımdan başka şeylerden farklıdır. . . . kendisine sürekli ve arasız olarak, tam ve bütün bütüne sahip olacak kimsenin başka hiç bir şeye ihtiyacı kalmaz ve iyilik ona mükemmelen yeter”. (Phil., 60^e).

2 (Phil., 64^a–67^b).

3 (Phil., 60^d–61^d, 64^c–65^d, 66^a–67^b).

4 Bu görüşün, yüzyıllar süren ve hatta zamanımıza kadar gelen bir sonucu vardır ki o da bütün tamamlığı ile iyiliğin, Allah’ta, yekten bir defada elde edilmiş olması ve yaratıkların o tamamlığa hiç bir şey eklememiş bulunmasıdır. Çünkü, iyilik, kendi kendime mutlak yeterlidir. Allah ta en yüksek derecede iyi olan veya ezelden en yüksek derecede iyiliğe sahip olan varlıktır. Zaman içindeki duyular dünyası ile bu dünyadaki bütün şuurlu varlıklar, sınırlı, geçici varlıklar olup kendi kendilerine yeter değıllerdir; dolayısıyla de mükemmel olmayıp ilâhî mahiyet ile aynı değıllerdir. Başka bir deyişle, yaratıkların ulûhiyet bakımından hiç bir kıymetleri yoktur. Bu sebeple de kâinat kötü sayılamaz.

Bu görüş Eflâtun’da açıkça belirtilmemiş fakat, kendisinden sonra felsefeci teologlarca ortaya atılan Allah’ın dünyaya muhtaç olmadığı, dolayısıyla, dünya ve dünyadaki bütün olup bitenlere karşı ilgisiz kaldığı faraziyesinin kaynağını teşkil etmiştir.

Eflâtun’da karışık ve örtülü olarak bulunan bu görüş, Aristo’da şöylece açıklanmıştır:

“Kendi kendine yeterli olan bir kimse, kendinden başkalarının yardımlarına da, onların muhabbetlerine ve iyi niyetlerine de, sosyal hayata da muhtaç değildir; çünkü, o kime, kendi başına yaşama kudretindedir. Bu durum, özellikle, Allah hakkında pek açıktır. Allah, her türlü ihtiyacın üstünde ve ötesinde olduğundan, onun, her hangi bir şeye ve arkadaşa da ihtiyacı olamaz”. Bk. (Aristotle, (İng. çev.) H. Rackham, (The Athenian Constitution, The Eudemian Ethics, On Virtues And Vices), p. 435–437, VII., XII., 1244^b, London, 1961). Bununla beraber, Aristo’nun bazı kitaplarında bu görüşe karşıt görüşler de vardır.

5 (Dev., 508^e–509^c). Ayrıca bk. Metafizik, not: 2, 3, 7, 15–21.

6 “O halde oluşla evreni yaratanın onları neden yarattığını söyleyelim. Yaratan iyi idi. . . .”. (Tim., 29^e).

7 (Dev., 508^e).

8 (Tim., 37^c–40^a).

9 Ayrıca bk. (Tim., 31^a–37^d).

Eflâtun'un yaratılış ve bir yaratıcı hakkındaki düşünceleri özellikle Republic ile Timaios diyaloglarında bulunmaktadır. Bu iki diyalog bu konuda birbirini tamamlarlar ve ikinci diyalog birincinin devamı gibidir.

Republic'te bütün varlığın kaynak ve temeli iyi ide'sinin kendisidir. Eflâtun'un Timaios diyalogunda tanımlamağa çalıştığı yaratıcı ise, özellikle Yeni Eflâtuncu şekliyle, mutlak ve mükemmel olan Bir'in dünyayı yaratma işinde meydana getirilen ikinci plânda bir ulûhiyettir. Eflâtun'da bu iki görüş birbirine karışmış gidir. Eflâtun, diyaloglarının bazı kısımlarında, duyular âleminin üstündeki daimî âlemde, ide'ler ve ruhlar olmak üzere mahiyetçe birbirinden farklı iki çeşit varlık kabullanı ki ide'ler tümeldirler ve mahiyetlerdirler, ruhlar ise birliğe dayandırılmayan fertlerdirler. Fakat, diyalogların bazı kısımlarında da bu iki çeşit birbirinin aynı olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla de Timaios diyalogundaki Demiurg, aynı zamanda hem "En iyi ruh" hem "Kendiliğinde iyi olan" dır da.

Şimdi, dünyayı var eden varlık, dünya üstü varlık olan "iyi" dir. En son derecede kendi kendine yeter olmıyan hiç bir şey "iyi" nin her hangi bir derecesine katılamaz. Dolayısıyla Allah'ın dünyayı en iyi şekilde yaratması, onu kendi kendine yeter olarak yaratması demektir. Diğer taraftan, iyi' nin, en iyi ruhun kendinden başkasına muhtaç olmaması da gerekir. Fakat Eflâtun, dünyanın varlığının sebebini açıklamada "iyi" kelimesinin asıl anlamından ziyade Yunanca'daki çifte anlamına dayanıyor. Bu çifte anlama göre kendi kendine yeter varlık, ezelden gayede olan ve realitesi başka varlıkların realitelerini önlemiyen varlıktır ve tam olarak var ve Kâmil olabilmesi için diğer varlıkları meydana getirmek zorundadır. Fakat bu, aynı zamanda, duyular âlemindeki varlıkların, duyular üstündeki "iyi" ide'sinin kendisinde bulunması, bundan dolayı da mutlak varlığın tek başına var olmaması demektir. Başka bir deyişle, zamanın ve cismin üstünde olan Bir, zamanda ve cisimlerle dış âlemin dinamik ve mantıkî temeli olmuştur. Kendi kendine yeter bir kemâl kavramı ile kendi kendini yücelten (müteâl kılan) bir doğuruculuk kavramı ile yer değiştirmiştir. Bu ters çevirme ile de mutlak, rölâtif; birlik, çokluk; zat ta araz olmuş, bu yüzden çıkan anlaşmazlıklar da felsefe ve teolojiyi yüzyıllarca uğraştırmıştır.

10 Ayrıca bk. (Dev., kitap: 7). (Par., 130^c).

11 (Tim., 30^c-31^a).

12 (Dev., kitap: 7, 10.). (Tim., 30^c-31^a).

13 "Tanrı bir bütün olarak, o kusursuz canlı varlığa benzesin diye evrenimizi ne çift, ne de sayısız yapmıştır; evren birdir. Başka bir evren de doğmayacaktır". (Tim., 31^b, ayrıca bk. 33^a-35^b, 55^d).

14 "Bu evren güzelse, onu yapan iyi ise, gözlerini ilksiz örnekten ayırmamış olduğunda şüphe yoktur; aksi halde, ki bunu farzetmeğe bile hakkımız yoktur, doğmuş örneğe bakmış olaaktır. Halbuki yapıcının gözlerini ilksiz örnekten ayırmamış olduğunu herkes açıkça görür, çünkü evren doğmuş olan şeylerin en güzeldir, yapıcısı da nedenlerin en kemallisidir. Demek ki, evren bu şekilde yapılmışsa akılla mana tarafından sezilen, her zaman aynı kalan örneğe göre yapılmış demektir.

Böyle olunca evrenin mutlaka bir şeyin kopyası olması gerekir...". (Tim., 29^{a-c}).

15 "Şimdi artık evrene dair olan konuşmamızın burada sona erdiğini söyleyebiliriz. Evren ölümlü, ölümsüz bütün canlıları içine aldı. Böylece tamamiyle dolduktan, gözle görünen bütün canlıları kendinde toplayan bir canlı varlık, kavranabilen Tanrı örneğine göre kurulmuş duygun bir evren halinde geldikten sonradır ki çok büyük, çok iyi, çok güzel

ve çok kemalli olan bu dünya doğmuştur: O, kendi soyunun eşsiz, biricik göğüdüdür". (Tim., 92^c).

16 Evren "acaba ezelden beri var mıydı, bir başlangıcı olmadımı, yoksa doğmuş, bir başlangıcı olmuş mudur? Doğmuştur, çünkü gözle görülür, elle tutulur haldedir, bir de teni vardır. Bu gibi şeyler duygundur; duyumla beraber kanaatin tasarladığı duygun şeyler de, gördük ki, oluya, doğuma mahkûmdur. Öte yandan doğan her şeyin mutlaka bir neden yüzünden doğduğunu da söylemiştik. Bu evreni yaratana, babasına gelince, onu bilmek zordur. Bildikten sonra da herkese tanıtmak imkânsızdır.

.....evrenin mutlaka bir şeyin kopyası olması gerekir. Her konuya tabii başlan-
gıçla başlamanın da çok büyük bir önemi vardır. Bunun için kopyasıyla örnek arasında
şu farkları gözetmek lâzımdır: Sözlerin, ifade ettikleri şeylerle tabii bir akrabalığı vardır.
Değişmiyen, her zaman aynı kalan ve zekânın yardımıyla görülen şeyleri ifade ederlerse
değişmezler, aynı kalırlar. Bu söz ne kadar inkâr götürmez, ne kadar yenilmez olabilirse
onlar da o kadar inkâr götürmez, yenilmez sözler olmalıdır. Aksine olarak bu örnekten
kopya edilmiş, tasarından başka bir şey olmayı ifade ederlerse kopyalarına nisbetle akla
yakın olurlar, çünkü varlığın oluşla ilgisi ne ise gerçeğin de inanla ilgisi oldur.". (Tim.,
28^b-29^d).

17 Fizik, not: 23, 24; Metafizik, not: 11, 12, 13. (Tim., 31^b).

18 (Tim., 33^{a-c}, 92^c).

19 "Doğruluğun özünü bilen, zekâsına uygun bir akli olan ve başka bütün gerçekleri
aynı tarzda kavrayan bir adam nazarı olarak daireyi, hatta ilâhi küreyi bilip te, bizim in-
sanlık küremizden ve insanlık dairelerimizden haberi olmaz ve bir ev yapısına veya her
hangi bir işte cetvel veya perger kullanacağını aklına getirmezse yeter ilme sahib sayıla-
bilirmi?".

Yalnız ilâhi bilgilere kalsaydık Sokrat, halimiz gülünç olurdu". (Phil., 65^{a-b}).

Eflâtun'un bu görüşü mağara istiaresindeki görüşünün tamamen karşıtıdır. Fakat,
o, ilk prensip ve ilim için, bu suretle, hem sonsuzu, yani mutlaka; hem sonluyu, yani geçici-
yi kabullenmekle Elea felsefesinin müşküllerinden sıyrılabilmmiştir.

20 (Tim., 29^e-33^b).

"Ben diyorum ki bütün ilâçlar, bütün âletler, bütün malzeme her hangi bir oluş
için kullanılır, her oluş ta ya şu, ya bu varlık için olur, umumiyetle oluş, umumiyetle varlık
içindir.

.....Fakat, başka bir şey için vücut bulan şeyin daima kendi için var olduğu şeyi,
iyilik sınıfına koymamız gerek. Ama başka bir şey için vücut bulan şeyi de, başka bir sını
fa sokmamız lâzım, aziz dostum.". (Phil., 54^{c-d}).

21 İşlerin kendilerine mahsus bir yaradılışları vardır. (Phaid., 249^d).

Nesneler, insanlara değil, kendi değişmiyen oluşlarına bağlıdırlar. (Kra., 386^d).

Bu karışıklık, özellikle, Eflâtun'un Timaios diyalogunda görülür.

22 Ayrıca bk. (Tim., 29^e-30^c).

23 "Bir ilkenin doğuşundan bahsedilemez, çünkü doğan her şeyin bir ilkesi olduğuna
kabul etmek zorundayız, ilkenin kendisi ise hiç bir şeyden doğamaz. Öyle ya, ilke bir şeyden
doğmuş olsaydı ilkeliği kalmazdı. ... İlke yok olsaydı hiç bir zaman kendi kendine bir
hiçten tekrar doğamazdı, ve her şeyin bir ilkeden doğması gerektiğine göre, kendinden

de hiç bir şey doğamazdı. Varlık hareketin ilkesidir ve bu varlığın ne yok olması mümkündür, ne de yeniden doğması, Başka türlü olsaydı üstümüzde gök ve canlı varlıklar hareketsiz kalır, yok olurdu ve artık bir daha hareket edebilmeleri, yeniden doğmaları mümkün olamazdı". (Phaid., 245^{b-d}).

"Rüyayı rüyadan işit; bizi ve bütün başka şeyleri teşkil eden ilk öğelerin kanıtları olmayacağı bazı kimselerin söylediklerini ben de işittiğimi sanıyorum. Kendinden ve kendiliğinden var olan her şeye sadece bir ad verilebilir ne var olduğu iddia edilebilir ne var olmadığı. Zira böylece onlara varlık veya yokluk bağlanmış olur; demek oluyor ki öğeler kanıtsızdırlar, bilinemez fakat, algılanabilirler.". (Theai., 201^e-202^c).

"Çünkü o zamana kadar her nesnenin ancak tesadüf eseri olarak oranı vardı. Bu gün adları olan nesnelere arasında ateş, su veya buna benzer başka nesnelere gibi söz edilmeğe değer bir adı olan hiç bir nesne yoktu". (Tim., 69^b).

"Bizler geniş ölçüde tesadüfe bağlandığımız için. . .". (Tim., 34^c).

"Mythos'taki tesadüfün onun için seçtiği. . .". (Kra., 395^e

Tesadüf yok; düzen, doğruluk var. (Gor., 506^c).

"İki şeyin bizi doğru yola götürdüğünü gördük: doğru oy ile bilgi. İnsan bunlarla kendini iyi yöneltir; tesadüf, insan için iyi bir yol gösterici değildir;". (Me., 99^a).

24 "Bunun için. Sokrates, tanrılara ve dünyanın doğuşuna ait bir çok meselelerde, bir çok noktalara dair her bakımdan birbirine uygun, tamamiyle doğru açıklamalar vermezsek buna şaşma; ama açıklamalarımız akla en yakın açıklamalardan geri kalmazsa size bunları söyleyenin, benim ve hüküm veren sizlerin birer insan olduğunuzu hatırlayıp, böyle bir konuda akla en yakın olan mythos'u kabul ederek, daha ilerisine gitmeden buna sevinmeliyiz". (Tim., 29^{c-e}).

". . .gök cisimlerini, güneşi, göğü görmemiş olsaydık bu gün evren hakkında ortaya atılan açıklamaların bir kelimesi bile ağzımızdan çıkmazdı. . .". (Tim., 47^a).

"Gök doğmadan önce ateşin, suyun, havanın ve toprağın kendi özlere o zamanki özellikleri ne idi, bunu incelemeliyiz. Çünkü şimdiye kadar bize onların doğuşunu kimse anlatmadı, ama biz, sanki ateşin, bu cisimlerden her birinin ne olduğunu biliyormuşuz gibi, onlara ilkeler adını veriyor, onları evrenin öğeleri olarak kabul ediyoruz; halbuki azıcık olsun zekâsı olan bir adam akla yakın olmayı göz önünde tutarsa, onları heceden bile saymaz. Bana gelince, işte benim bu gün üzerinde yürümek istediğim yol. Ben şimdi her şeyin ilkesinden, yahut ilkelerinden-yahut ta ona ne adını verireseniz verin ondan-söz edecek değilim, çünkü bu düşüncemi, bu inceleme sırasını güdererek anlatmak benim için zor olacak. Onun için, sakın buna dair bir şey söylemem gerektiğini sanmayın, böyle büyük bir işi üzerime almakta haklı mıyım, bilmem; ben kendimi bile buna inandıramıyorum. Ama başlarken söylediğim sözlerle, yani akla yakın olan açıklamaların değeriyle yetinip başlangıçtanberi yaptığım gibi her olay, yahut ta bütün üzerine, ileriye sürülen açıklamalar kadar, belki de onlardan çok akla yakın açıklamalar vereceğim. O halde söze başlamadan önce, bizi garip, manasız açıklamalardan kurtarsın, akla yakın öğretilere doğru götürsün diye bir kere daha Tanrıyı yardımımıza çağıralım.". (Tim., 48^{b-e}).

25 "Zira aynı sebep aynı neticiyi doğurur". (Theai., 205^e).

"Tabiatın her yanı birbirine bağlı olduğu için. . ."? (Me., 81^d).

"Çünkü zorunluluk gereğince doğan ve gelişen öz. . .". (Tim., 75^b).

". . .bizi yaratanlar, zorunluluk ve iyilik gereğince. . .". (Tim., 75^d).

“Tanrının, zorunluluk özünün isteyerek kabul ettiği nisbette, onları her yandan doğru olarak gerçekleştirdiğini; böylece her şeyi ahenkli bir orantı içinde düzenlediğini düşünmeliyiz”. (Tim., 56^c).

“Mutlak zorunluluk halleri bir yana...”. (Phai., 67^a).

“Ancak bu karşılıklı münasebetlerdir ki, o, ben, varsak varlığımıza, oluyorsak oluşumuza sahip oluruz. Onun varlığını ve benimkini zorunluluk birbirine bağlar, fakat onları ne yabancı bir şeye ne de tercihan bize bağlar. Birini başka birine bağlamak, işte geri kalan biricik bağlantı”. (Theai., 160^b).

“Zorunlu olan (anankaion) ve karşı koyan şey dileğe karşı olduğundan, yanılma ile, bilgisizlik ile ilgili bulunacaktır. Bu söz dar boğazlarda (aike) geçişi canlandırarak kurulmuştur.Anankaion sözü dar geçitte ilerleyişe benzetilerek, buradan çıkmış olsa gerek”. (Kra., 420^d-421^a).

“Çünkü en akıllı insanların, var olabilen en kemalli efendilerin, yani Tanrıların baskısı altından sevinçle çıkmaları bir türlü anlaşılıyor. Bunlar erginliğe kavuşur kavuşmaz, kendilerini daha mı iyi kollayacaklarını sanıyorlar?”. (Phai., 62^d).

“Tabiatla benzer, benzerin akrabasıdır, ama insanların Tyranos’u olan kanun, tabiatı bile zoru altında tutmak ister”. (Pro., 437^d).

Ayrıca bk. (Epi., 992^a),.

26 “İyi, güzeli, tabiat zorunlukları ile karıştırıyor. Çünkü, iyi ile zorunluk arasındaki öz ayrılığı ne görmüştür, ne de başkalarına gösterebilir”. (Dev., 493^c).

Olaylarda zorunluluk yok, hayır vardır. “Nesnelerin şimdi, mümkün olduğu kadar daha iyi bir durumda olmasının sebebi olan kudrete gelince, onlar bunu aramazlar. Kendi sinde tanrılık sir kuvvet olduğunu düşünmezler; fakat bundan daha çok kuvvetli, daha ölmez, ve nesnelerin hepsini daha iyi tutan bir Atlas bulup çıkardıklarını sanırlar. Gerçekte bunun, nesnelere bağlıyan ve tutanın iyilik ve gereklilik olduğunu asla akıllarına getirmezler”. (Phai., 99^c).

27 “Tanrı gelecekte işleyecekleri kötülüklerden kendisini mes’ul tutmasınlar diye bütün bu yasaları ruhlara tanıttı”. (Tim., 42^d).

“Her hangi bir kötü kaza bir gün bunların düzenini bozarsa, bunun suçunu Tanrıda değil, hayatını doğruluğa göre ayarlamıyan insanın yaratılışında aramalı”. (Epi., 979^{a-c}).

“.. Sonra bu ölümlü varlığı, kendi bahtsızlığına kendi sebep olmadıkça, elden geldiği kadar bilgelikle, iyice yöneltmeği de genç Tanrılara bıraktı”. (Tim., 42^e).

“Bir kader perisi seçecek sizi, kaderinizi siz kendiniz seçeceksiniz. Herkez kendine düşen sıra ile Kader’in kendini bağlayacağı hayatı seçecek. İyiliğe gelince, onun sahibi yoktur, kim iyiliğe ne kadar verirse, o kadar iyilikten payını alır. Herkes seçtiği hayattan kendi sorumludur; Tanrı karışmaz buna...”. (Dev., 617^e-619^a).

“Başına aldığı dertten kendini suçlu bulacak yerde, talie, cinlere, perilere çatıyormuş. İşin tuhafı bu adam gökten gelenlerdenmiş”. (Dev., 619^c).

“Gerçekten de bu dünyaya her gelişte insan temiz bir bilgi ve düşünce dostu olursa, hayat seçmede son sıraya düşmezse, öbür dünyadan gelenlerin dediklerine göre, hem bu dünyada mutlu olabilirler, hem de öteki yolculuğu çetin yer altı yollarında değil, dümdüz gök yollarında yapabilirler”. (Dev., 619^d-620^a).

“Herkes bilir ki güzellik, çirkinlik gibi şeyler tabiat vergisidir, taliin eseridir”. (Pro., 323^d).

28 “Apollon’un kuşları olmakla, kuğuların gaipten haber verdiklerini, çünkü onların Hades’te elde ettikleri nimetleri sezdiklerini ve o gün ömürlerinde hiç bir zaman ötmedikleri bir sevinçle öttüklerini düşünüyorum. Ben de kendimi, kuğuların ayrıldığı aynı hizmete ayrıldığımı, aynı Tanrıya verildiğimi, onlarınkinden daha aşağı kalmıyan bir gaipten haber verme gücünü Tanrıdan aldığımı, hayattan ayrılırken onlardan daha kederli olmadığını sanıyorum”. (Phai., 85^b).

«Zeus’un Dodonedeki kurban yerinin rahipleri, geleceği haber veren ilk seslerin bir meşeden çıktığını söylerler”. (Phaid., 275^d).

“Örneğin Homeros ta, Hesiod ta falcılık üzerine konuştular”. (İon., 531^b).

“Tanrının geleceği görmek bilgisini, insan oğlunun akıldan yana zayıf tarafına vermiş olduğunu göstermek için şu tek ispat yeter. Gerçekten tamamiyle aklı başında olan hiç bir insan tam manasiyle doğru, geleceği tam görür bir biliciliğe varamaz. Bunu ancak aklın kudretini bağlayan uykuda iken, yahut ta aklı, hastalık veya coşkunluktan, yolunu şaşmışken başarabilir”. (Tim., 71^e).

“Böylece karaciğerin etrafına yerleşmiş olan ruh kısmını neş’eli, sakin kılar. Geceleri onu rahatlatır, uykusunda geleceği görme yetisini kullanmasına imkân verir. Çünkü o, düşünmeğe, tasarımlara karışmaz”. (Tim., 71^d).

Sesler ve gelecekte haber duyanlar vardır. (Epi., 985^e).

“Nasıl kâhinler kuşlardan medet umarsa, insanların bir çoğu da hazlara inanmıştır; hazların hayatımızda en iyi şey olduğu kanaatındadırlar ve hayvanlardaki iştihaların, bir felsefe perisinin ilham ettiği sözlerden daha sağlam bir kefil olduğunu düşünürler.” (Klei., 67^b).

29 “. . . doğan her şey bir neden zoruyla doğar; çünkü ne olursa olsun her hangi bir şey nedensiz doğamaz”. (Tim., 28^a).

Her şey bir sebepten doğar, kendinden doğamaz. (Phaid., 245^e).

Sebeb, doğru olan şeydir, dolayısıyla, akıl denen şeydir, dolayısıyla, kâinatın içinde bulunan ve her şeyi yaratan şeydir. (Kra., 413^{a-d}; ayrıca bk. 401^e).

Sebeb, yaratan şeydir. (Phil., 26^e).

Hiç bir şey kendiliğinden olmaz ve kendiliğinden bir şey de değildir. (Theai., 152^d). Ayrıca bk. (Phai., 96^{a-100}^e). Fizik, not: 3.

30 Kâinatı bir sebeb idare eder, bu da bilgelik ve zekâdır. (Phil., 30^e).

Sebeple zekâ, aynı cinstendir. (Phil., 31^a; ayrıca bk. 59^e).

Her şeyin sebebi zihindir. (Phai., 97^{b-e}).

31 Her meydana gelen şeyin meydana gelmesinin mutlak bir sebebi vardır. . . . yaratan şeyin özü, sebepten, ancak, adıyla ayrılır. . . . sebeple yaratan şey aynıdır. . . . (Phil., 26^e).

Dört eleman gerçek illetler değildirler. (Tim., 48^{b-e}). Ayrıca bk. (Phai., 98^b).

Cisimlerin başlangıçlarının hakikatını, yalnız, Allah ile onun sevgili kulları bilir. (Tim., 53^d).

“İlk olarak meydana gelenin ilkesinin de daha önceden var olması gerekir. Şunu kabul edelim ki ilkelerin ilkesi daha üstün bir yer tutar; buna göre bizi bilgeliğin en yüksek meselelerine, yani Tanrıların başlangıcına dosdoğru götürerek yolu bulmalıyız”. (Epi., 980^{e-981}^a).

“Her hangi bir tabiat kuvveti bu kadar büyük kitleleri bu gün de olduğu gibi hep aynı zamanda nasıl oluyor da döndürebiliyor? Bence bu düzenin yaratıcısı Tanrıdır. Başka türlü de olamaz. Bir cisme yalnız Tanrının can verebileceğini önceden ıspat etmiştik”. (Epi., 983^{a-c}).

“Bütün bunlar Tanrının en iyi düşüncesini, mümkün olduğu kadar gerçekleştirmek için kullandığı ikinci derecedeki nedenler arasına girer. Ama insanların çoğu onları ikinci derecede değil, her şeyin başta gelen nedenleri olarak sayarlar; çünkü cisimleri soğutup ısıtan, uzaltıp kısaltan ve bütün bu çeşit etkileri meydana getiren onlardır. Ama hiç bir zaman akılla, zekâ ile hareket etmelerine imkân yoktur. Çünkü şunu açıkça söylemek gerekir ki, ruh bütün varlıkların içinde zekâyâ sahib olabilecek biricik varlıktır, hem ruh gözle görünmez, halbuki ateş, su, toprak ve hava, hepsi de gözle görünen cisimlerdir. Zekâyı, bilgiyi sevenler tabiidir ki önce özünde zekâ bulunan nesnelere sonra da başka nedenlerle hareket eden, kendileri de başkalarını hareket ettiren nedenleri araştırırlar. Biz kendimiz de bu yolda yürümeliyiz. İki çeşit nedenden de söz etmeli, ama zekâ ile hareket eden, iyi, güzel etkiler meydana getiren nedenlerle, akıldan mahrum, her zaman rastgele, düzensiz hareket edenleri ayrı ayrı incelemeliyiz”. (Tim., 46^{e-47^a}). İlâhî zekâ için ayrıca bk. (Epi., 988^{b-d}).

Gerçek sebep, nesnelere bağhyan ve tutan iyilik ve gerekliliktir. (Phai., 99^c). Ayrıca bk. (Tim., 75^{a-d}).

“... fakat, her şeyi zekânın idare ettiğini söylemek, bu kâinatın, güneşin, ayın, yıldızların ve gök yüzünde olup bitenlerin manzarasına uygun ve lâıyk bir fikirdir. Bu noktada, ne başka türlü söz söyleyebilirim, ne de başka türlü düşünebilirim”. (Phil., 28^{d-a}).

“Doğan nesnelere en güzel ve iyisinin yapıcısı, önce, zorunlulukla bu şekilde kurulan bütün bu şeyleri kendi kendine yeten, en kemalî olan Tanrıya, evreni, yarattığı zaman kullanmıştır. Kendisi doğan her şeye iyilik katarken bu çeşit nedenliklerden yardımcı olarak faydalanmıştır. Bunu içindir ki biri zorunlu, öteki Tanrılık iki çeşit nedenliği ayırd etmek gerektir. Yaradılışımız mümkün kıldığı kadar bahatlı bir yaşayışa kavuşmak için her yanda o Tanrılık nedenliği aramalıyız. Zorunlu nedenliğe gelince onu sadece Tanrılık nedenliğe varmak için araştırmalıyız; onsuz incelediğimiz nedenleri ne ayrı ayrı kavramağa, ne anlamağa, ne de onlardan pay almağa imkân vardır”. (Tim., 68^{e-69^b})...

“Mekanizmanın sebeplerini (eşyanın) kendi ihtiyacı ve görevlerinde aramalıdır”. (Tim., 75^a).

Hareket ettiren ile hareket eden ayırırlar, bir cinsten olamazlar. (Tim., 75^e).

“Tanrı, her nesneye gerek kendi kendilerine gerek birbirlerine göre oran ve simetri bakımından kabul ettiği bütün şekillere, bütün ölçülere uygun olarak bir oran koyduğu zaman her şey düzensizlik içinde idi. Çünkü o zamana kadar her nesnenin, ancak, tesadüf eseri olarak oranı vardı. Bu gün adları olan nesnelere arasında ateş, su veya buna benzer başka nesnelere gibi söz edilmeğe değer bir adı olan hiç bir nesne yoktu. Önce bütün bunları düzene sokan, sonra da onlarla evreni, ölümlü ölümsüz bütün yaratıkları içine alan bu canlıyı yaratan Tanrı olmuştur. Kutsal canlıları yaratan da o olmuştur; ama ölümlü canlıları yaratmak işini kendi öz çocuklarına bırakmıştır”. (Tim., 69^b).

İdea'yı da yapan “bu usta, yalnız bütün ev eşyasını yapmakla kalmaz, bütün bitkileri, bütün canlı varlıkları ve kendini de yapar. Dahası var; yeri, göğü, Tanrıları, göklerde ve yerin altında, Hades'in ülkesinde ne varsa hepsini o yapar..... inanmıyormusun dediğime... yoksa bütün bunların bir türlü yaratıldığını, başka türlü yaratılmalarına imkân olmadığını mı söylemek istiyorsun?..... bir kaç türlü olabilir bu iş.....”. (Dev., 596^{c-e}).

Varlık ta esasta iki çeşittir: her zaman var olan ve hiç bir zaman var olmayan. (Tim., 27^e).

Başka bir bakımdan da varlık üçe ayrılır: “Üç türlü sedir olmadı mı şimdi? Biri asıl sedir ki onu yalnız Tanrı yapabilir diyebiliriz, kim yapabilir onu Tanrıdan başka?... Sonra dülgerin yaptığı sedir... Üçüncüsü de ressamınki olsun....Demek ki üç türlü sedirin üç te ustası var: ressam, dülger, Tanrı.....

Tanrı, ya canı öyle istediği için, ya da başka türlü olamayacağı için bir tek sedir yapmış, o da sedirin aslı, özüdür. Bu tarzla iki sedir yapmamış Tanrı, yapmıyacak ta hiç bir zaman... Çünkü iki tane yapsa, kendiliğinden bir üçüncüsü, ikisini birleştiren bir üçüncüsü çıkacak ortaya; asıl sedir, öz sedir bu alacak, öteki ikisi değil.....

Yaratıcı ona diyebiliriz yalnız, sedirin de, her şeyin de aslını o yarattığına göre..” (Dev., 596^e-597^e).

Tanrıların yaratılışı için bk. (Tim., 41^a). (Kra., 396^{a-d}, 400^a-411^a).

Tanrılar ve insanların yaratılışı için bk. (Tim., 40^a-41^d).

Hayvan ve insanların yaratılışı için bk. (Tim., 91^a-92^e). (Pro., 320^a-322^a).

Yeryüzünün yapısı için bk. (Phai., 109^a-115^d).

Yaratanla yaratılan arasındaki fark için bk. (Phil., 27^a).

“Öyle sanırım ki bize varlığımız için gerekli olan sayıyı veren bir tesadüf olmayıp Tanrıdır. Her ne kadar bunu söylemek, bir bakıma manasız, başka bir bakıma da manalı ise de, bu Tanrının hangi Tanrı olduğunu söylemeliyiz.

Öyle ya, bizim için her türlü iyiliği sağlayan şeyin, bu iyiliklerin hepsine çok üstün iyiliği de-yani zekâyı da-sağlamış olmasına nasıl inanmamalı? Peki ama Megillos, Kleinias, söyleyiniz, benim bu kadar saygı ile andığım Tanrı ne olabilir? Bu, bütün Tanrılarla daimonlar gibi herkesin sayması, dualar sunması gereken Gök'tür; onun , bizdeki bütün başka iyilikleri sağladığını herkes kabul eder”. (Epi., 976^e-977^a).

“Sonlu, sonsuz, bu ikisinin karışığı ve her şeyde dördüncü cins olarak bulunan sebep diye saydığımız bu dört einsten, vücutlarımıza ruh veren, bunları işleten... daha bir türlü terkip meydana getiren ve bunları onaran sebebi, şüphesiz tam ve som bir bilgelik sayamayız.Şunu diyelim: Nitekim aynı şeylerin daha büyük bir hacimde, katkısız ve güzel olarak bulunduğu bütün gökyüzünde de, tabiatın en güzel ve en değerli şeklinde gerçekleştiğini görmüyoruz..... Madem ki bu imkânsız, önce de sık sık yaptığımız gibi, öteki fikre dönelim ve şunu diyelim: kâinatın bir çok sonsuz ile yeter sayıda sonlu vardır ve yılları, mevsimleri, ayları düzenine sokan mühim bir sebep, bunları idare eder. İşte bu sebep, pek haklı olarak, bilgelik ve zekâ adına lâyuktur....

... böylece diyebilirsin ki Zeus'un özünde, sebebin kudretiyle, şahane bir ruh ve şahane bir zekâ, öteki Tanrılarda ise her birinin hoşuna giden bir adı bulunan başka güzel vasıflar bulunmaktadır”. (Phil., 30^{a-e}). Ayrıca bk. (Phai., 80^{a-d}).

“Bu evreni yaratan babasına geline, onu bilmek zordur. Bildikten sonra herkese tanıtmak ise imkânsızdır”. (Tim., 28^c).

Evren akılla mana tarafından sezilen ve her zaman aynı kalan örneğe göre yapılmıştır. (Tim., 29^a).

Evren mutlaka bir şeyin kopyasıdır; iyinin kopyasıdır. (Tim., 29^{b-d}).

Evrenin yaratılış sebebi, yaratanın iyi olmasıdır. Yaratan, evrenin kendisine benzesini istedi ve onu düzensizlikten düzene soktu; zekâyı da ruha, ruhu da bedene koydu. Bu suretle evren mükemmel olarak yaratıldı. (Tim., 29^e-30^c).

“Mademki örneğe göre yapılmıştır, bir tek gök var demektir. Çünkü bütün kavranabilen canlıları içine alan örnek hiç bir zaman başka bir örnekle bağdaşamaz, onun arkasından gelemez, böyle olmazsa, bu ikisinden başka bir de onları birer parça olarak içine alan bir üçüncü canlıyı kabul etmek gerekirdi. O zaman, da, haklı olarak, evrenimizin bu ikisine göre değil, onları içine alan örneğe göre yapıldığı söyenebilirdi. Onun için Tanrı bir bütün olarak, o kusursuz canlı varlığa benzesin diye evrenimizi ne çift, ne de sayısız yapmıştır; evren birdir. Başka bir evren de doğmıyacaktır”. (Tim., 31^{a-c}).

“Tanrıların var oldukları, ölümlülerin henüz türemedikleri zamanlardı. Bunların yaratılmaları için mukadder olan an gelince, Tanrılar toprak, ateş ve bunlara karışabilen şeylerle meydana gelmiş bir hamurla yer altında onlara biçim veriyorlardı”. (Pro., 320^{c-e}).

“Öyle ise, meydana getirme sanatını iki bölüme ayırmakla işe başlayalım..... Tanrı işi ile insan işi Başlangıçta söylediğimizi hatırlıyalım: o zaman önceden olmayanın sonradan olmağa başlamasına sebep olan her güç, meydana getiricidir demiştik. İmdi, bütün canlı hayvanların, sonra yer yüzünde tohumlarla köklerden fışkıran bitkilerin, sonra da toprağın içinde yığılı, eriyen, erimiyen, cansız cisimlerin, bütün bunların, ilkin yokken, sonradan surf Tanrı eliyle varlığa geldiklerini söylemeyecekmiyiz? Yoksa herkesin inanıp söylediğini mi kabul edeceğiz?.. Yani, onları ya tabiat, kendinden gelen ve hiç bir düşüncenin yardımı olmaksızın gelişen bir sebeple, yahut ta Tanrı, kendinden çıkan bir akıl, bir Tanrı bilgisi ile meydana getiriyor.....Senin, bu yaratılışların şüphesiz Tanrıdan gelen bir sebepten çıktığına inandığını sanıyorum ve inandığına inanıyorum.

.....Yalnız şunu söyleyeceğim: tabiat eseri denen eserler bir Tanrı sanatının eserleridir, insanların bunlardan meydana getirdikleri eserler de bir insan sanatının eserleridir: o halde, bu ilkeye göre iki türlü meydana getirme vardır: biri, insan işi, öteki tanrı işi..... Bu meydana getirme işi de tekrar ikiye bölünür ve dört bölüm olur. Bunun ikisi insanla ilgili, ikisi de Tanrı ile ilgilidir. Bu da tekrar iki bölüme ayrılabilir ve gerçekler meydana getiren ve hayaller meydana getiren bölümler olur.....

Biz ve başka bütün canlılar, sonra ateş, su, ve aynı cinsten maddelerle onları teşkil eden unsurlar, bütün bu şeylerden her birinin kendi varlığı, biliyoruz. Tanrının meydana getirdiği birer eserdir..... sonra bunların her birinin yanına gerçeklikleri değil, hayalleri sıralamağa gelir, yine bu hayaller de Tanrı icadıdır..... İşte, Tanrı işi meydana getirmenin iki eseri: biri şey, öteki, her şeyin yanında giden hayal,.....

.....meydana getirici olan işimizin eserleri çifttirler, sonuna kadar da böyle çift olarak sürer giderler: bir yanda, şeyle, o şeyi meydana getirme, öte yanda da hayali hayali meydana getirme vardır...

.....böylece meydana getirme sanatında her biri çift iki şekil kabul ediyorum: birincisi Tanrı işi meydana getirme ile insan işi meydana getirme; öteki, şeyleri veya bazı benzerlikleri yaratma”. (So., 265^b-266^c).

Allah, âlemi en güzel ve en mükemmel şekilde yarattı. (Tim., 30^a).

Dünya nimetleri insan için yaratıldı (Tim., 77^c, 80^c).

Kâinat, Tanrıdır. (Tim., 68^e, ayrıca bk. 31^b-34^c).

“Her yer, Tanrılarla doludur”. (Epi., 991^d).

“Ciddî mektuplarıma “Tanrı”, o kadar ciddi olmyanlara da “tanrılar”, kelimesiyle başhyorum”. (Mek., 363^b).

Yukarıda da işaret edildiği gibi, Eflâtun’ca Allah’ın ilmi de kudreti de sonsuzdur ve her şeyi kaplamıştır, fakat, varlık, Allah’ın iradesi eseri olmayıp maddenin mahiyetinden doğar.

Eflâtun, Tanrının ölümsüzlüğü hakkında şöyle demektedir:

“Fakat acaba canlı neden bazan ölümlü bazan da ölümsüz diye adlandırılıyor? Bunu açıklamaya çalışmalı. Her ruh, cansız şeylerle ilgilenir ve kâh şu şekil kâh bu şekil altında bütün evreni devreder. Bu ruh yetkin ve kanatlı iken göklerde dolaşır ve bütün evreni idare eder. Kanatlarını kaybedince, katı bir şey üzerinde tutununcaya kadar havalarda savrulur. Tutumduğu bu katı şey üstünde yerleşir, topraktan bir vücudu olur. Bu vücut, ruhtan aldığı kuvvetle kımıldandığı halde kendi kendine hareket ettiğini sanır. İşte bir vücutla bir ruhtan meydana gelen bu bütün, canlı varlık adını alır ve ölümlü diye vasıflandırılır. Ölümsüz sıfatına gelince, bu, hiç bir mantıkî düşünüşle, tanımlanamaz; ancak, Tanrı hakkında ne yeter derecede bilgimiz ne de deneyimiz olmadığı için, kendimize göre bir Tanrı tasarımı kurarız; bir ruhu bir de cüvudu olan ve ruhu ile vücudu tabiatıyla üstün bir bengilik süresince birleşmiş bulunan ölümsüz bir canlı. Neyse herkes dilediğini söyler; Tanrının istediği neyse o olsun”. (Phaid., 246^{c-e}).

Gökteki on iki Tanrı hakkında bk. (Phaid., 247^{a-d}). Ayrıca bk. Fizik, not: 29.

32 Fizik, not: 29.

“Tanrı aynı şeyler üzerinde her zaman aynı şeyi düşünür”. (Tim., 40^b).

“Akıllı bir ruha hâkim olan zorunluluk, zorunlulukların en kuvvetlisidir. Çünkü bu zorunluluk, idare edilen değil, idare eden olarak kanunları kurar. . . .”. (Epi., 982^b).

“Biz herkes için, Tanrısal ve bilge bir varlığın buyruğu altına girmenin daha kârlı olduğuna inanıyoruz; bu varlık ister kendi içimizde olsun-en iyisi bu tabîî - ister dışardan yönetsin bizi. Böylelikle hep aynı düzen içinde yaşar, birbirimizin mümkün olduğu kadar benzeri ve dostu oluruz”. (Dev., 590^d).

“Bu en iyi varlıkların (yani Tanrıların) unutkanlık yahut ihmalle bizi kendi halimize bırakmadıkları pek güzel ve sağlam bir hakikat olarak meydana çıkar”. (Epi., 991^d).

Sevgiden gelen zorunluk, geometrik zorunluktan daha güçlüdür. (Dev., 458^d).

İlâhî zorunluluk için ayrıca bk. (Phai., 67^a). (Epi., 982^b-983^b).

Tabîî zorunluluk için ayrıca bk. (Tim., 48^a, 75^b).

Ayrıca bk. Fizik, not: 29.

Her bilgide rehber Allah’tır. (Epi., 989^d).

“Tanrının zekâsız olmadığına, insanın yaradılışını iyi tanıdığına, öğreten kendisi ise öğrenenin de biz olduğumuzu, öğretilen şeyleri de anlayacağımızı bildiğine inanmalıyız. Onun öğrettiği, hesap ile saymak san’atıdır ve şüphesiz bunu kendisinden öğrendiğimizi bilir; bilmeseydi büsbütün zekâsız olması gerekirdi. Böyle olunca, dendiği gibi, öğrenebilenin sayesinde iyi olduğunu görünce, kıskanmadan onunla birlikte sevineceği yerde ona öfkelenseydi, kendi kendini inkâr etmiş olurdu”. (Epi., 988^{a-c}).

İlk prensip mucip bir fail olursa yakın ve ilim onun zattının mutlak zorunluluğundan olur. Böyle olmayıp ta ilk prensip muhtar bir fail olursa bu yakın (ikan) fiilî bir tyakîn olup deney sınırını aşmaz. Bu sebeptedir ki İslâm filozofları ıycabı, Kelâmçılar da ihtiyarı benimsemişlerdir.

Bize aklımızı ve bilgimizi veren Allah, bizim üstün sezgilerimizin ve aşkıımızın da kaynağıdır. Çünkü O, en yüksek derecede canlı, en yüksek derecede zekî, en yüksek derecede zesgiye sahip olan varlıktır; aşkın da en yüksek noktasıdır.

Eflâtun, sezgi ve aşk yoluyla Allah'a ulaşmak ve onu ıspatlamak istemiştir. Dolayısıyla de ilâhî vücut delilleri onunla başlamıştır denebilir. Ayrıca bk. (Tim., 30^b, 37^b, 46^d). (Phil., 27^a, 65^d). (So., 245^d, 265^b). (Phai., 97^c, 98^b). (Ka., 9,2; 9,3).

"Tanrılıktan pay almak için ne kadar mümkünse, onun âdetlerini, zevklerini o kadar benimserler. Bu ilerlemeye sevgililerinin sebep olduğunu düşünür, ona daha büyük bir sevgi ile bağlanırlar. Hele, Bakkha'lar gibi, Zeus'un ilham kaynağından kana kana içerlerse, bu kaynaktan edindiklerini sevdiklerinin ruhuna boşaltır ve onu Tanrılarına mümkün olduğu kadar çok benzeyen bir varlık haline getirirler. Hera'nın ardı sıra gitmiş olanlar, Kral yaradılışı bir ruh arar, onu bulunca onlar da tıpkı yukarıda anlattığımız şekilde davranırlar. Apollon'un ve öteki Tanrılardan her birinin ardından yürümüş olanlar da hareketlerini Tanrılarınkine uydurur, başka yaradılıştaki olmıyan bir sevgili ararlar. Böylesini buldular mı, Tanrıyı kendileri taklit ettikleri gibi ona da taklit ettirirler; sevgiliyi baskı altına alır, onu düşünüş bakımından, yaşayış bakımından mümkün olduğu kadar Tanrıya benzer bir hale getirmek isterler. Sevdiklerini kıskanmak, onların kötülüğünü istemek şurda dursun, sevgililerinin hem kendileriyle hem de o kadar çok saydıkları Tanrıları ile tam bir benzerlik göstermesi için ellerinden geleni yaparlar. İşte her gerçek âşkın can attığı şey ve işte, can attığı şeyi gerçekleştirmek için anlattığım yoldan yürümüş olmak şartıyla, onun gizemlere erdirilişi! İşte, âşık sapıtmasının, kendini tamamen veren sevgili üzerindeki güzel ve uğurlu etkisi!". (Phaid., 253^{a-d}).

33 "Alın yazısı ne ise o olur". (Phai., 116^c).

Alın yazısı vardır. (Pro., 313^a).

"İnsan, alın yazısı kendisini çağırdığı zaman Hades yolunu tutmak üzere böyle hazır bekler". (Phai., 114^c).

"Gerçekte, ölümden sonra, alın yazısının, hayatı boyunca her insanın yanına verdiği bir melek, onu, ölümlerin yargılanmak üzere toplanacakları bir yere götürmek işini üzerine alır". (Phai., 107^d).

"Belki de daha sakin, daha sade, tabiatı bilinmez hangi Tanrısal kaderden pay almış olan...". (Phaid., 230^a, ayrıca bk. 255^c).

"Kaderin kötü bir oyunu ile". (Dev., 578^c).

Tali vardır. (Pro., 323^d).

"Taliin cilveleri karşısında...". (Dev., 604^c).

"Tanrılık kaderine tam olarak ermiş olan Tanrı, acıdan da zevkten de uzaktır ama zekâdan, her şeyin bilgisinden pay almıştır". (Epi., 985^a).

Kaza ve kader dinsel kavramlardan ve özellikle felsefî bir nosyon olan zorunluluk (Nécessité) tan ayrıldılar. Kaza ve kaderin temelinde bir irade, zorunluluğun temelinde ise kanun vardır.

34 “Bu evrenin doğmasında zorunlulukla zekâ birleşmiştir. Bununla beraber zekâ zorunluluğu, doğan şeylerin çoğunu iyiliğe doğru götürmeğe sürükliyerek, ona üstün geldi. İşte böylece bu evren daha başlangıçtan itibaren bilgeliğe boyun eğen zorunlulukla, bilgelik üzerine kuruldu. Bunun için gerçekten evrenin hangi ilke üzerine kurulduğunu söylemek gerekirse, işe o başı boş sebebi, onun hareket yaratma yetisini karıştırmak lâzımdır”. (Tim., 48^a).

35 (Dev., 508^c-509^c). (Phai., 99^c). (Tim., 48^a).

Metafizik, not: 2, 3, 7, 15-21.

Eflâtun’un idelerin idesi saydığı “İyi” idesi Philon’da, Plutarchos’ta, Plotinus’ta, Augustinus’ta Yahudi-Hıristiyan Tanrı kavramıyla bir tutulmuş ve ideler de Tanrının düşünceleri olarak ele alınmıştır. (Philon’da ideler birer melek, Hıristiyan mistiğinde de kudretler, bahtlar sayılmıştır). Bu görüş Orta Çağ ve Rönesansı aşarak Goethe, Scheller, Hegel, Schelling gibi düşünürleri ve daha başka düşünürleri de etkilemiştir.

Kilise babaları da Yeni Eflâtun’culuk kanalından ve özellikle, St. Augustine yoluyla Eflâtun’dan etkilenmişler, eserlerinde onun fikirlerine dayanmışlardır. Boethius’un “De Consolatione Philosophiae” adlı eseri de bunlardan biridir. Petrarca’nın, Ferrara (Doğu ve Batı kiliselerini birleştirmek için toplanan kurul)nın ve İstanbulun alınmasından sonra Georgios ve Karadinal Bessario’nun Eflâtun felsefesinin yayılmasında büyük rolleri olmuştur. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, özellikle Orta Çağ Hıristiyanlığı on ikinci yüz yıla kadar tamamen Eflâtun’cu kalmıştır.

Aristo

Metafizik Ek Notları

Not:

Aristo'ya ait ek notlarımızda kendi kitaplarının adlarına aşağıdaki kısaltılmış şekilleriyle işaret edilmiştir. Bu notlarda Lâtin rakamları, Kitap sıra numaralarını; Normâl sayılar, her kitabın ihtiva ettiği konu sıra numaralarını; (a, b) harflerini ihtiva eden sayılar da Aristo'nun (Categoriae) ile başlayan ve (De Poetica) ile son bulan çeşitli konuları ihtiva eden kitaplarındaki fikirlere ait ve tam bir sıra peşleyerek süregelen kesiksiz sayıları göstermektedir:

Cat.	—(Categories).
De İnt.	—(De Interpretatione).
Pr. An.	—(Prior Analytics).
Pos. An.	—(Posterior Analytics).
Top.	—(Topics).
Soph. El.	—(Sophistici Elenchi).
Phy.	—(Physics).
De Ca.	—(De Caelo).
De Gen. et Cor.	—(De Generatione et Corruptione).
De An.	—(De Anima).
De M. et R.	—(De Memoria et Remiscentia).
De D. P. S.	—(De Divinatione Per Somnum).
De İn. An.	—(De Incessu Animalium).
De Res.	—(De Respiratione).
De S. et S.	—(De Sensu et Sensibili).
De V. et M.	—(De Vita et Morte).
De Par. An.	—(De Partibus Animalium).
Mag. Mo.	—(Magno Moralia).
De Gen. An.	—(De Generatione Animalium).
Met.	—(Metaphysics).
N. Et.	—(Nicomachean Ethics).
E. Et.	—(Eudemian Ethics).
Pol.	—(Politics).
Rh.	—(Rhetoric).

Aristo metafiziğinin yapısı matematik ve astronomiktir.

Metafiziğin ne olduğu hakkındaki düşünceler için bk. (Met., 1003^{a21-22}, 1026^{a15-16}^{30a32}).

1 (Met., VI, 4). "Varlık" kelimesinin anlamı hakkında ayrıca bk. (Met., 1007^{a7-b9})
Aslı gerçekler ve bunların nasıl bilinecekleri hakkında ayrıca bk. (Pos. An., 76^{a16-b5}, 99^{b17-100b17}).

Bütün sorularda araştırılan şey sebeptir. (Pos. An., 90^{a6-7}). Ayrıca bk. (Met., 1013^{a24-25}²⁹⁻³¹). (Phy., 199^{b23-24} 26-27).

Gâî sebep, ilk sebep hakkında bk. (De Par. An., 639^{b14-15}).

Kendiliğinden sebep olan, başka birşey aracı ile sebep olandan öncedir. (Py., 198^{a5-10}).

Aslı sebep belirlidir, arazî sebep belirli değildir. (Phy., 196^{b27-28}).

Bütün sebepler, prensiplerdir. (Met., 1013^{a17}).

Sebeplerin modları pek çoktur. (Phy., 195^{a27-28}).

Her bir şeyin, kendisinden en iyi bir surette meydana geldiği şeye prensip derler. (Met., 1013^{a1-2}).

Bir şeyin, kendisinden ilk bilindiği şeye, o şeyin prensibi denir. (Met., 1013^{a14-15}).

Bir şeyin, ilk hamlede, kendisinden hareketini aldığı şeye prensip denir. (Met., 1012^{b34-35}).

Prensiplerin başka sebebi yoktur, çünkü, onlar ezeldirler. (Phy., 252^{b4-5}).

İlk prensipler, bir şeyin kendilerinden vücuda geldiği veya bilinmiş olduğu orijinal varlıklardır. (Met., 1013^{a17-18}).

Bütün prensiplerin, hem birbirlerinden hem de başka şeylerden, meydana gelmeleri zorunludur. (Phy., 188^{a27-28}).

Bazı prensipler zorunlu, bazıları da mümkündürler. (Pos. An. 88^{b7-8}).

Form ve modeller, sebepler gibidirler. (Met., 1013^{a26-27}).

Zât ve mâhiyet, her şey için varlık sebebidir. (De An., 415^{b11-12}). Ayrıca bk. (Phy., 185^{a34}). (E. Et., 1222^{b16-17}). (De Ca., 298^{b3-4}).

Tabiat, sebebe ait olmak üzere hiç bir şey yapmaz. (DeCa., 290^{a31}).

Meydana gelen her bir şey, daima, mutlak realite ile aktüalitede var olan bir varlıktan gelir. (De An., 431^{a3-4}).

İlk prensipleri keşfetmek için bir çok yollar vardır; kimi tümevarım ile, kimi algı ile keşfedilir. Dolayısıyla bk. (N. Et., 1098^{b3-4}).

Ayrıca bk. (N. Et., VI. III, VI, XI). (Top., 100^{a18-102b26}).

2 (Met., IX, 10). Dolayısıyla diyalekt hakkında bk. (Top., 101^{b2-4}, 104^{a8-9} 12-15; 104^{b1-5}). (Met., 1004^{b25-26}). (Soph. El. 165^{b3-4}, 170^{b11}).

3 (Met., VI, 2, 3).

4 (Met., VI, 1).

Hayat ile vasıflanmış her tabii cisim cevherdir. (De An., 412^{a15}).

Cevher ve formun her biri belirli bir fiildir. (Met., 1050^{b2-4}).

Cevherin genel mahiyeti hakkında bk. (Met., 1028^{a10-1030b6}).

Cevherin teklifi ve küllilik meselesi için bk. (Met., 1037^{ba}-1039^{aa}, 1045^{a7-b2a}).

5 Aristo'da cevher hem somut bir şey, hem de böyle asli bir mahiyet olarak çifte anlam taşır.

6 İspat ta bir takım prensiplere dayanır. Bu prensiplerin ilkelerinden, özellikle, ikisi önemlidir. Bunlardan birincisi, objektif bir varlık kanununun deyimi olan çelişme prensibi; diğeri de, onun kadar önemli olan, üçüncü haddin dışta bırakılması prensibidir. Ayrıca bk. (Met. IV. 6, 7).

7 (N. Et. I. iv). On kategori için bk. (Top. 1036^{b21-24}). (Cat., 1^{a21}-2^{b21}, 3^{b10}-4^{a21}).

8 Diğer altı kategori şunlardır: mekân, zaman, hâl, mülkiyet (tasarruf) amel, infîâl.

9 (N. Et., I. iv.). Ayrıca bk. (N. Et. I. I).

10 Aristo'nun ideler teorisini eleştirilmesi için özellikle bk. (Met., 1078^{b12}-1080^{au}) (Met. I. 6, 9; VII. 14, 15, XIII. 4, 5, 7, 8, 9). Ayrıca bk. (N. Et., I. iv).

Aristo, ide nazariyesini eleştirerek şöyle der:

"Misal (İdées)i varlıkların illeti olarak alan filozoflara gelince bu filozoflar da her şeyden önce varlıkların illetlerini tanımağa çalışmakla beraber onlara eşit sayıda diğer varlıkları katmaktan başka bir şey yapmamışlardır.....

Bu suretle her konunun aynı adda bir de (misal)i (İdée sı) vardır..... Yine denebilir ki, misalin (İdée'ların) varlığı hakkında bize verilmeğe çalışılan bütün ispatlar arasında açık olan bir tanesi yoktur. Bazıları zorunlu (Zarurî) neticeyi taşımazlar; diğer bazıları kendilerinde artık varlığını kabul etmediğimiz eşya için (misal) i isbat ederler;..... Bu misal sistemi savunucularından bazılarının, bizzat kendi prensipleriyle zıt bir vaziyete girmek suretiyle düşüklere diğer birçok çelişmeleri saymaksızın, (bizatihî varlık) ve mutlak mertebesini alan adettir, izafidir.....

Misal nazariyesine karşı yöneltebilecek en ağır eleştirme, gerek eşyanın ezeli olması, gerekse onları fânî ve geçici olmaları halinde misalin duyulur eşyayı açıklamağa ne suretle yarıyabildiğini araştırmaktır. Böylece, misal eşya için asla ne bir hareketin illeti, ne de her hangi bir değişmenin illeti olabilirler. Onlar hele daha ziyade, ne bize başka şeyleri anlatmağa ve bildirmeğe yarıyabilirler, çünkü bu şeylerin cevheri değildirdiler ve eşyanın cevheri olmak için, bizzat eşyanın içinde bulunmaları gerekirdi; ne de eşyayı var kılmağa yarayabilirler, çünkü katıldıkları eşyanın içinde bulunmuyorlar. Zorunlulukla, beyaz bir şeye karışık olması dolayısıyla beyazlığın bir illet olduğu gibi, onların illet oldukları farz ve kabul edilebilecektir. Her ne kadar bunu ilk defa Anaxagore ileriye sürmüş, sonradan Eudoxe ve diğer bazıları onu peşlemişlerse de, yine bu açıklamanın reddi çok kolaydır. Bu nazariyeye karşı aşılması imkânsız bir yığın karşı koymaları (i'tiraz) biriktirmekten daha kolay bir şey yoktur.

Bundan maada, bu mesele hakkında her ne düşünülürse düşünülün, alelâde vaziyette bu izafetten anlaşılın tarzlardan hiç birinde (misal) diğer eşyayı doğuramaz.....

Bundan başka tek ve aynı şey için birçok örneklr olabilir ve bundan dolayı da, o şeyin aynıyle birçok misali de olabilir: İnsan için, eğer bu misal almırsa, hayvan misali, iki ayaklı misali ve bunlarla beraber bir de bizatihî insan misali olabilecektir. Ekleyiniz ki (misal) yalnızca duyulur eşyanın örnekleri değildir; onlar kendilerine mahsus olan örneklerdir;.....Ve sonra, bir yığın eşya meselâ bir ev, bir yüzük insan eliyle meydana getirilmiştir ki bununla beraber onlar hakkında (misal) in bulunduğunu söylüyoruz. Mamafi

çok aşıkârdır ki, bir yığın konu saymış olduğumuz eşyayı medyana getirenler cinsinden illetlerle mevcut olabilir veya meydana getirilebilirler.

Diğer bir yünden, eğer misal sayılar ise, eşyanın sayı illetleri olabilir mi? Bu anlamda mevcutlardan her biri farklı sayılar olacak ve böylece filân sayı insan, filân sayı Sokrat ve Callias olacak değildir? Fakat nasıl olup ta bunlar bu varlıkların illeti olacaklardır? Meseleyi açıklayalım; Eğer Callias ateşle toprak arasında, su ile hava arasında, sayıya ait bir münasebet ise ve eğer o aynı zamanda bizzat insan ise, o zaman (misal) diğer bazı konuların sayısı olacaktır; sayı misali ve bizatihî insan, gerçekte burada belirli (muayyen) bir sayı olsun veya olmasın, bazı şeyler arasında sayıya ait bir ilişkiden başka bir şey olmayacaktır; misal, yine bununla beraber her hangi bir sayı olmaktan mutlak bir surette çıkacaktır.

Diğer karşıkoyma. Birçok sayılardan daima bir sayı teşkil edilebilir. Fakat birçok misallerden tek bir misal teşkil edilebilir mi?.....

Daha fazlası, zorunlu olarak hesaba has bir konu olan yeni neviden bir sayıyı tasavvur etmeğe ve bu mutavassıtları filozoflar tarafından kendilerine verilen adla onları çağırarak olursak bütün bu (mütevassıt) ları yaratmaya varılmış olacaktır. Fakat bu (mütevassıt)lar nasıl vardılar ve nedirler? Hangi kaynaktan gelebilirler? Zaten bu âlemin duyulur eşyası ile (misal) arasında mütevassıtlar neye yarar?

Aynı zamanda her iki Dya'de a giren tek (vahit)lerin, her hangi bir daha önceki Dya'de'tan gelmekte olduğunu farzetmek gerektir. Fakat mutlak bir surette imkânsız olan bir şeydir; ve sonra tamamlaşmış olan sayının bir (tek "vahit") olması nasıl mümkün olur?

Bütün bu karşıkoymalardan sonra teklerin birbirinden farklı oldukları kastediliyor? O zaman dört eleman veya iki eleman kabul edenlerin yaptıkları gibi, bunları, açıkça söylemek gerekir;.....

Realiteleri prensiplere irca' etmek istemek suretiyle, (Misal) nazariyesi taraftarları uzunlukları uzun ve kısa ile yani küçük ve büyük ile; yüzeyi (sathı) geniş ve dar ile ve cismî kalın ve ince ile teşkil ediyorlar. Fakat yüzeyi nasıl kaplayabilir (ihtiva) Veya katı cisim çizgi ve yüzey çizgiyi nasıl kaplayabilir, çünkü geniş ve dar, nitekim kalın ve ince gibi farklı cinslerdir.

(Misal) nazariyesine karşı genel bir karşıkoyma da şudur ki, felsefenin hedefi gözetilen her şeyin illetini araştırmak olduğu için, biz burada bu başlıca konuyu umursamadık, zira değişme prensibinin nereden geldiğinin illeti hakkında hiç bir şey söylemiyoruz ve görünen eşyanın zatını(mahiyetini) açıkladığımızı sanırken, gerçekte onların yanında diğer cevherler tasavvur etmekten başka bir şey yapmıyoruz. Bunların nasıl olup ta diğerlerinin cevheri olduklarını bilmeğe gelince, biz bu meseleyi yalnız tamamiyle anlamdan yoksun kelimelerle cevap veriyoruz. çünkü iştirâk kelimesi önce işaret etmiş olduğumuz gibi, mutlak bir surette hiç bir şeye delâlet etmiyen bir deyimdir.

.....

Bir kelime ile, (varlık) kelimesinin tasavvur edilebildiği bir çok anlamlar arasında zorunlu olan (lâbüd) ayırımları yapmaksızın bütün var olan şeylerin elemanları incelendiği zaman, bu elemanları keşfetmek imkânsızdır. Misal nazariyesi taraftarlarının usulünü peşliyerek eşyanın hangi elemanlardan bileşik (mürekkep) olduklarını bilmeğe kattıldığı zaman, bu özellikle imkânsızdır. Bu süreç (vetire) lerle, ne eşyada edim (fiil) ve edilgi (in-fiâl) nin nereden geldiğini, ne de bir şeyin düz olmasının neden ileri geldiğini söylemek kabil değildir; şayet bu mümkün olsa bile, ancak alçiltlak yalnız cevherler için mümkündür.

O halde, bu tarzda her şeyin elemanlarını aramak, yahut onlara sahip olduğunu tahayyül etmek, aynı suretle gerçeklikten uzak olmaktır.....

Kısaca; açıkladıklarımızdan şu sonuç çıkar ki bütün filozoflar, öyle görünüyor, bizim gibi (Fizik) adlı kitabımızda saydığımız ve dışarısında başka hiç birisinin olduğunu tanıyamadığımız illetlerle uğraşmaktadırlar. Fakat bu çeşitli prensiplerin konu olduğu incelemeler çok örtüldür (müphem); ve eğer bazı hususlarda bu prensipler bizden önce farke edilmiş ve işaret edilmiş iseler, diğer bazı hususlarda onlar hakkında hiç bir şey söylenmediği tasdik edilebilir.

Her şey hakkında, ilkin felsefe (Philosophie Première) öyle görünüyor ki, hecelemeden başka bir şey yapmamıştı, çünkü o zaman henüz gençti ve başlangıçta, ilk adımlarında idi. Böylece meselâ Empédocle, kemikleri bir orantı (tenasüp) şeklinde açıklıyordu. O bunu vasıflandırma iddiasında bulunduğu şeyin zatı ve cevheri için veriyor. Fakat zorunlu olarak ya âlemde hiç bir şey oran ve orantı değildir yahut ta bu açıklama adale için veya başka bir şey için de aynı derecede doğrudur; zira orantı sayesindedir ki et, kemikler veya başka her hangi bir cisim, oldukları gibi olabilirler; şu halde Empédocle'e göre ateş, toprak, hava ve su da artık maddesi ile var değildir. Eğer başka bir filozof bu nazariyeleri ileriye sürmüş olsaydı, Empédocle'un ona zorunlu olarak bizim yaptığımız karşıkoymaların aynıni yapması gerekirdi; fakat bu hususta o çok açık deyimde bulunmamıştır.

Bize gelince, önceki fasıllarda bütün bu noktaları uzun uzadıya yeter derecede eleştirmiş isek te, bazı zihinlerde yine devam edebilecek olan bütün şüpheleri ortadan kaldırmak için bu konuya tekrar döneceğiz; ve bizim sonraki araştırmalarımız, elbette, bundan çıkaracağımız açıklamalardan faydalanacaktır". (Aristo, (Türk. Çev.) Hilmi Ziya Ülken, *Metafizik*, s. 94-109, İstanbul, 1935).

Aristo eserleri için özellikle bak:

Diogène de Laerce kataloğu.

İsimsiz Ménage kataloğu.

Apellicon ve Andronikos kataloğu

İdelerin modeller veya örnekler oldukları ve diğer şeylerin bunlarla ilişkisi olduğu iddiası, tamamiyle, sadece şiire ait bir metafordur. (Met., 1079^{b24-27}).

Manasız icatlar, masallar oldukları için idelere veda. . . . çünkü, istidlâller, ispatlar, duyuların bildirdikleriyle ilgilidirler. (Pos. An. 83^{a33-35}).

İdeler, eşyanın cevherleri oldukları halde objelerden ayrı olarak var olmaları hangi yolla mümkündür? (Met., 991^{b1-5}).

Eflâtun'un formlarının, modeller oldukları ve geri kalan antitelerin onlarla ortaklık halinde buldukları iddiası boş sözler söylemek ve şairane mecazlar mırıldanmaktır. (Met., 991^{a20-22}).

11 Özellikle bk. (Met., XIII. 1-III).

Aristo'da duyulur âlemlerle kavranılır âlem arasındaki araçlar hep matematiksel suretlerdir. Eflâtun'da bu aracı, âlem nefsi idi. (Timaios, 34-37).

Matematik ilmi hakkında bk. (Met., 1061^{b21-25}). (Pos. An. 78^{a10-13}, 79^{a7-13}).

Matematik ve felsefe hakkında bk. (Met., 1026^{a10-32}).

Matematikçiler hakkında bk. (Met., 1059^{b9-15}, 1061^{a19-1061}^{b5}).

12 (Met., I. 7). İlk hareket ettirici hakkında ayrıca bk. (Met., 1072^{a24-27}, 1072^{b10}). (Phy., 258^{b10-259}^{a20}; ayrıca bk. 245^{a8-9}, 267^{b24-26}).

İki çeşit hareket ettirici vardır: hareket etmeden hareket ettiren, hem hareket eden hem de hareket ettiren. (De. An. 433^{b10-15}).

13 (Met., XII, 8). Ayrıca bk. (Met., VII-IX) kitapları arası.

14 (Met., 1070^{a25-27}). (De An. III, 5.).

(Nous) için bk. (De An., 429^{a20-30}). Ayrıca bk. (Met., 1075^{a7-10}).

15 (Met., 1035^{a1-10}).

16 (Met., 1036^{a1-15}).

17 Form ve madde dolayısıyla aktüalite ve potansiyalite arasındaki ayırımı için bk. (Met., VII ve VIII kitaplar). Ayrıca bk. (Met., 1048^{a25-b17}).

Aktüalite, potansiyalitenin yöneldiği gayedir. Dolayısıyla bk. (Met., 1049^{b10-15}, 1050^{b26}, 1051^{a2}).

18 Her şey madde ve formun her ikisi ile meydana gelir. (Phy., 198^{b20}). (Met., 1070^{a9-30}). Ayrıca bk. (De Gen. An., 738^{b20-21}).

19 (Met., VII, 17). (Met., 1033^{b27-30}).

Form ile ben, her şeyin gerçek tabiatını veya mahiyetini ve ilk cevheri kastediyorum (Met., 1032^{b1-2}).

Form, surettir, mahiyettir. (Phy., 193^{b1-5}).

Biz her şeyi form'a nazaran biliyoruz. (Met., 1010^{a25}). Dolayısıyla ayrıca bk. (Phy., 190^{b28-29}).

20 Dünyada, her şey, kendilerini aktüaliteden uzaklaştıran potansiyeliteye sahip oldukları derecelere göre mertebelenirler. Potansiyaliteden en az etkilenenler gök cisimleridir; en çok etkilenenler de dört çeşit potansiyalite ile etkilenen ay altı cisimleridir.

Çeşitli değişiklikler meydana getirme kudreti ile Aristo'nun esas olarak ilgilendiği potansiyalite anlamı arasındaki ayrılık için bk. (Met., IX. 1, VII. II. IV, VI).

Maddenin ne olduğu hakkında bk. (Met., VII. 3, VIII, 1-5, IX. 7).

Maddenin mahiyeti bilinmez. Madde, bir kısmı hissedilir, bir kısmı da düşünülür bir şeydir. . . . (Met., 1036^{a8-9}).

Madde ile ben, bizâtihi ne özel bir şey, ne belli bir niceliğe ait bir şey ne de varlığı belirleyip sınırlayan diğer Katagorilerden her hangi biri belirlenmiş olan bir şey kastediyorum. (Met., 1029^{a20-22}).

Bütün hissedilir cisimler maddeyi ihtiva ederler. Ben madde ile aktüel olarak "Bu" olan bir şeyi değil, potansiyel olarak "Bu" olan bir şeyi kastediyorum. (Met., 1042^{a25-28}).

Madde, potansiyel olarak mevcuttur, çünkü, madde kendi formuna yükselebilir; fakat, madde aktüel olarak mevcut olduğunda, o, artık kendi formunda mevcut demektir. (Met., 1050^{a15-16}).

Madde, madde kaldıkça pasiftir. (De Gen. et Cor., 324^{b18}).

Madde, gerçekte, araza nisbetle yokluktur. (Phy., 192^{a4-5}).

Madde, görülüp duyulmaz ve ayrılmaz bir orta'dır. (De Gen. et Cor. 332^{a35-b1}).

Madde, zâtı bakımından, bir zıdda sahip olandır. (De Par. An. 465^{b29-30}).

21 (Phy., I. 9). Ayrıca bk. (De Gen. et Cor. 335^{a32-33}).

22 Ayrıca bk. (Phy., I. 9; II. 1). (De Par. An., 646^{a35-b2}).

23 Aristo'da maddenin soyut ve somut anlamda kullanımı için dolayısıyla bk. (Met., VIII, XII. 1, 2, 3). Dolayısıyla bk. (Phy., II. 1, 2; III.).

24 (Met., VIII. 2, 3, 4, 5).

25 (Met., 1049^{a1-3}-1050^{b1-10}, 1051^{a1-2}). (Phy., I. 7).

26 (Met., 1045^{b17-18}).

Aristo'da form, bazan, duyulur bir şekil anlamı da almakta ise de o, esasta, kavranılır (ma'kûl) bir mahiyet, fail hareket ettirici ve gaye sebeple ayndır. Ayrıca bk. (Met., 1039^{b26}; 1043^{b15}; 1046^{b21}).

27 (Met., XII. 3).

28 (Met., XII. 6.).

29 Dolayısıyla bk. (Met., XII. 2, 3, 5, 10.).

30 (Phy., III. 1-3).

31 Aristo'yu Eflâton düalizminden bir dereceye kadar uzaklaştıran bu hareket kavramı ve özellikle (Entelechy) kavramı gelişme (tekamül, évolution) kavramını ortaya çıkardı ve Eflaton'un matematik tipteki ontolojisinin yerini de biyolojik bir tip aldı.

32 (Met., IX., 3).

Değişiklik, potansiyalite ile açıklanabilir, fakat, bu açıklanma da, ancak, aktüalite ile tamamlanabilir. Çünkü, potansiyaliteden önce bir aktüalite veya aktüel bir etki olmaksızın hiç bir şey potansiyaliteden aktüaliteye yükselemez. Zira, aktüalite ezeli, potansiyalite ise gelip geçicidir. Potansiyaliteden dolayı da hiç bir şey ezeli değildir. Ve en tam anlamı ile aktüel olan varlık olduğundan dolayı da Allah, ezeldir; ezeli olduğundan dolayı da daima vardır.

Aristo'ya göre hiç bir şey yolluktan meydana gelemez. Her şey, bir substratum'dan (fakat bu aynı zamanda bir selb, bir yokluktur da) meydana gelir ki bu substratum ne meydana getirilmiş ne de yok olacak bir şeydir. (Phy. I. 7). Madde, form'a karşı kullanılan bir şeydir ve aklın karıştı değildir (Phy, 194^{b1-15}). Ve yine, meydana geliş, aktüel olarak var olan bir şeyden değil, potansiyel olarak mevcut olan bir şeyden meydana gelir (Phy., I. 8). Ve yine, fiziki objelerin maddesi ve formu realitede birbirlerinden ayrılmamakla beraber, fiziki şeyler dışında, Allah gibi, sferleri harekete getiren akıllar gibi, insan aklı gibi maddesiz formlar da vardır.

33 Maddenin, özellikle, dört değişikliği için bk. (Met., 1042^{b1-5}; 1044^{b1-10}; 1050^{b2-25}).

Kavranılır (ma'kûl) madde hakkında ayrıca bk. (Met., 1036^{a9-12}, 1037^{a4}).

34 Dört sebep vardır. (Met., 983^{a26-32}, 988^{a20-b20}, 1070^{b26}). (Pos An. 94^{a20-22}). (De Gen. An., 715^{a4-7}). (Phy., I. 3; II. 3). Ayrıca bk. (Met., I., II; 1013^{a24}, 1014^{a25}).

Aristo'nun (Met., VII) kitabında, oluş, formun maddeye ilgisini açısından ele alınmıştır; (Met., XII) kitabında ise, bütün eşyanın aynı sebeplere malik olmadığı açısından ele alınır (Met., 1070^{a36}, 1071^{a27}). Dolayısıyla, Aristo, sadece tümel sebeplerin mevcut olmadığını, ferdin sebebinin yine ferd olduğunu, ilk sebebin de genel bir prensip olmayıp ferdî bir ruh olduğunu yani genel sebepler yanında ferdî sebeplerin de bulunduğunu ileri sürer. (Met., 1075^{a11-15}).

35 Dört sebep için bk. (Met., 1013^{a24}-1014^{a25}, 1070^{b28}). Ayrıca bk. (Phy., II. 7). Dolayısıyla bk. (Met., I. 3, 4). (Pos. An., 94^{a20-23}).

Sonsuz bir sebepler serisi olamayacağı hakkında bk. (Met., 994^{a1-b31}).

Aristo'ya göre bilmek, sebepler aracı ile bilmektir. (Phy., I. 1). (Pos. An., 71^{b8-15}, 94^{a20-22}).

Bir olayın meydana gelişinde bu dört sebebin birlikte bulunması gerekir. Formel ve maddî sebepler, oluşun iki iç elemanı; fâil veya hareket ettirici ile gâye sebep te iki dış elemandır ve oluş, bunların bir araya gelmeleriyle mümkündür.

Aristo'da başlıca iki tip sebep vardır:

a- Fizik alana ait ve o alanda etkili olan maddî sebep.

b- Zihin alanına ait ve o alanda etkili olan gâî sebep.

Bu iki ayrı sebep sürecindé de çift bir görünüş vardır: biri aksiyonu meydana getiren şey (aitia), diğeri de aksiyonun icrasını kuvvetlendiren şey, yani zorunluluk (ananke). Aristo'nun bu sebep kavramı, görülüyor ki, zamanımızın mekanik kanun kavramından farklıdır.

Dört sebeple ilgili olarak, özellikle, iki noktayı da işaret etmek gerekir:

a- Her hangi bir şey, bu sebep çeşitlerinden bir tanesinden fazlasına sahip olabilir.

b- İki şey de birbirinin sebebi olabilir, meselâ, yeyip içmek, yaşamının fail sebebidir; yaşamak ta yeyip içmenin gâî sebebidir. Başka bir deyişle, mekanizm ve teleoloji, karşılıklı olarak, birbirlerini iten şeyler olmaktan ziyade birbirlerini gerektiren şeylerdir. Her nerede (A), mekanik olarak (B) yi zorunlu kılarsa, (B)'nin teleolojik olarak (A) yı zorunlu kıldığı da aynı derecede doğru olur.

Maddî sebep, ilk sebeptir. Zira, bir tabiat olayında, her şeyden önce şekil kazanacak bir malzeme gereklidir.

Formel sebep, ikinci sebeptir. Zira, bir tabiat olayındaki malzemenin varlığından sonra, onun şekil kazanması gereklidir.

Hareket ettirici sebep, üçüncü sebeptir. Zira, meydana gelen şeyin hareket ettirilmesi gereklidir.

Gaye sebep te dördüncü sebeptir. Zira, meydana gelen şeyin bir gayeye göre meydana gelmesi gereklidir. İşte, Sokrat ve Eflâtun'da bulunan bu gaye (teleoloji) görüşünü asıl sistem haline koyan Aristo'dur.

Tabiatın ilk prensipleri hakkında ayrıca bk. (Phy. I. II).

Aristo, ilkelerden ve ilke fikrinin gelişmesinden söz ederken ilk Yunan filozoflarına da dokunarak şöyle diyor:

“Açık olan bir nokta şurasıdır ki, ilmi kazanmak için ilk illetler hakkında bilgiye kadar yükselmek lâzımdır. Zira üzerinde düşünülen konu her ne olursa olsun, bir kimse ancak bir şeyin başlangıçtaki illetini tanıdığı zaman o şeyi biliyor denir. İlet kelimesinin

dört çeşitli anlamı olabilir. Önce, bir anlama göre illet şeyin zatına, onu olduğu gibi olduran (kân alâ makân) şeye delâlet eder. Bu şeyin iptidâî niçini, en sonda, ona mahsus olan tanıma dayandırılır; ve bu iptidâî (niçin), eşyanın bir illeti ve bir prensibidir. Eşyanın ikinci bir illeti, onların maddesi ve maddî mevzuu (sujet)dur. Üçüncü illet, şeyin hareketinin aslı olan illettir. Nihayet bunun zıddı olarak konulmuş bulunan dördüncü illet, eşyanın kendisine nazaran yapılmış bulunduğu son (gaî) hedefdir; hayrı, âlemde vukua gelen ve inkişaf eden her şeyin son gayesi telâkki etmek şartıyla, bu "gaî hedef" eşyanın hayrıdır.

(Fizik) adlı eserimizde bu dört illeti yeter derecede açıkladığımız cihetle, burada varlıkların tetkiki hususunda bizden önce gelenlerin ve filozof gözüyle hakikatı araştırınların kanaatlarını gözden geçireceğiz. Zira muhakkaktır ki onlar da illetler ve prensipler kabul ediyorlardı. Bu tahkik, burada yaptığımız tetkikler için faydalı bir başlangıç olabilecektir. Bu tahkik bize yeni bir illet nizamı (ordre) keşfettirecek, yahut işaret ettiğimiz dört illet sisteminde daha tam bir surette bize tasdik edecektir.

İlk filozoflar, veya hiç değilse onlardan çoğu, bütün varlıkların illetlerini yalnızca madde alanında keşfettiklerini sandılar. Filhakika, istisnasız olara bütün varlıkları kuran, içinden çıktıkları ilk kaynak, ve yok olunca tekrar kendisine döndükleri son nokta (terme) olan, esasında sabit ve değişmez olup kendisi bazı bozulmalar ve değişimlere (tagayyürlere) sebep olan cevher, bu filozofların nazarında eşyanın elemanı ve onların prensibi oldu; bu suretle onların ihtiva ettikleri tabiat, saklı kaldığı ve ebediyyen devam ettiği cihetle, mutlak olarak hiç bir şeyin olmadığı ve hiç bir şeyin kaybolmadığı sonucunu çıkardılar.

.....
ilk filozoflara göre diğer varlıklardan her birisi de mutlak olarak meydana çıkmaz ve kaybolmazlar. Zira, bu tabiat daima olduğu gibi kaldığı ve devam ettiği için, bunun ya tek bir tabiat veya diğerlerinin çıkabileceği bir çok tabiatlar olması gereklidir.

Bununla beraber, bu prensiplerin özel mahiyetini tayin etmek bahis konusu olunca, kanaatlar artık bir ağızdan ve uygun değildirler.

Meselâ, felsefe sistemini kuran ve onun başı olan Thales, su her şeyin prensibidir iddiasında bulundu. Bundan başka devrimizden çok önce gelmiş olan en eski filozoflara, ilk ilâhiyatçılara (Théologues), yani söylendiğine göre tabiatı Thales'in anladığı gibi anlamış olanlara da bazan bu kanaat atfedilmektedir. Filhakika onlarca Okyanus ve Téthys bütün nesilleri yapan sebep gibi tanılıyordu; ilâhlar yalnız şairlerin Styx dedikleri su üzerine yemin ederlerdi; hâlbuki en eski olan aynı zamanda en kutsal olan olan şeydir, ve üzerine yemin edilen şeyden daha kutsal bir şey olamaz. Şu kadar ki tabiat hakkında bu eski ve yıpranmış fikrin gerçek bir surette öğretilip öğretilmediği, çok açık olarak bilinmemektedir. Fakat ilk illet hakkında Thales'e atfedilen sistem, şüphe yok ki kendisine aittir.

Bu mezheplerin pek fazla indî (arbitraire) telâkki edildiğine göre Hippon müşkülâtla bu filozoflar arasında sayılabilir. Anaximène ve Diogène havanın sudan önce geldiğine inanmışlar, ve buna basit cisimlerin zatî prensibi gözüyle bakmışlardır, Métafont'lu Hippose ve Ephèse'li Héraclite için, bu prensip (ateş) idi. Empédocle, üç önceki elemana, dördüncüyü teşkil eden toprağı katmak üzere, "dört eleman" kabul etti. O, bu elemanların ezli olduklarını; bir birlik içinde tereküp ettiklerini veya onlardan tereküp eden bir birlikten çıktıklarına nazaran, az veya çok cemiyetler halinde birleşip ayrılmak suretiyle göründüklerini farz ve kabul ediyordu. Empédocle'den daha eski olan, fakat gerçekte ondan sonra meydana çıkmış olan Clazomène'li Anaxagore, prensiplerin sonsuz (namütenahi) olduğunu iddia

etti. Onun kanaatine göre su ve ateş gibi birbirine benzer parçaları olan cisimler (homoeomeries) ancak birleşmek ve bölünmek suretiyle doğarlar ve kaybolurlar; fakat bu cisimlerin, diğer her türlü münasebetler içerisinde, Anaxagore'un sisteminde ezeli olarak telâkki edilmeleri şartıyla, ne doğmak ne de kaybolmak suretinde görünmezler.

O halde bütün bu nazariyelere göre, tabiatla bize madde şeklinde görünmekte olan ancak tek illetin bulunduğu farz ve kabul edilebilecektir.

.....Fakat meydana gelen değişimin illeti onu meydana getiren konuya (objet) yabancıdır. İmdi illeti aramak, büsbütün başka bir prensip aramaktır; bu prensip te, şöyle ad vermeği teklif edeceğimiz gibi, hareketin başladığı prensiptir. Fakat ilk defa bu tetkik konusuna el atanlar ve olayların sujet'sinin-mutlak olarak-tek (vahid) olduğunu ilân edenler, bu hususta en ufak müşkülâta karşılaşmamışlardır.

Bununla beraber, adeta bu araştırmaların büyüklüğü karşısında mağlup olan bu birlik sistemini savunanlardan bazıları, pek eskiden beri ve herkesce kabul edilmiş bir akîde olan yalnızca doğuş ve yokolma şeklindeki iki şıkka dıñar olmadığı cihetle değil, belki bundan başka diğer her türlü değişimiye de engel olduğu cihetle birliğin (unité) –mutlak olarak– hareketsiz, ve tabiatın da tamamen hareketsiz (immonile) olduğunu tasdik ederler. Hareketin bu suretle reddedilmesi, özellikle bu filozoflara ait bir mezheptir. Böylece eşyanın birliğini ve (bütün)ü savunanlar arasında Parménide'ten başka, hareketi meydana getiren illeti kabul etmiş hiç kimse yoktur. O da bizzat bu mezhebi, yalnız illetin birliğini kabul etmeyip, daha ziyade adeta iki illet kabul ettiği söylenebilecek bir derecede ayırıp almıştır. Bir çok prensiplere inanan ve meselâ soğukla sıcakı, veya ateşle toprağı kabul eden filozoflara gelince, bunlar daha kolaylıkla hareket prensibini kabul edebilirler. Zira bunların fikirlerine göre, ateşin zat bakımından hareketli (mobile) bir mahiyeti olduğu halde, onlar suya, toprağı ve buna benzer cisimlere tamamiyle zıt bir fiil (action) atfediyor.

Fakat bütün bu filozoflardan sonra, varlıkların meydana gelişi ve mahiyetini açıklamak için yetersiz olan bütün bu prensiplerden sonra, hakimler-söylediğim gibi-bizzat hakikat tarafından kabul ettikleri prensibin kaçınılması imkânsız sonucu olan prensibi aramağa mecbur edilmişlerdir; zira bazı şeylerin iyi ve güzel bulunmasına, veya diğerlerinin böyle olmalarına sebep olan-çok olasıdır ki-ne are, ne de bu mertebeden onun illeti olan hiç bir eleman olamaz. Zaten bu filozofların bu kadar kaba bir fikri tasvir etmeleri düşünlür değildir; ve filhakika bunun kadar önemli bir iş için ârâzi bir illetin fiilinden veya Tesadüfün fiilinden başlamak çok fazla gayr-i ma'kul olacaktır. Aynıyle, bir insan tabiatla ve canlı varlıklarda, ilmin her tarafından açığı çıkan düzen ve kaideciliğin akıl (Intelligence) olduğunu söyleyip yaydığı zaman, bu kimse hakikatta yalnız kendi aklına sahip olduğu ve kendinden öncekilerin çılgınca sarhoşluklarından sonra adeta oruç tuttuğu etkisini yaptı. Bu derecede hakîmane kanaatları savunanın Anaxagore olduğuna kesin olarak inanabiliriz; fakat ondan önce Clazomène'li Hermotime de o vakit aynı illeti söylemiş ve yazmıştı.

O halde aynı zamanda, âlemde her şeyin iyi olmasını sağlayan illetin bütün varlıklara can katan hareketin de başladığı illet olduğunu ıspat edenler bu sistemin taraftarları olan filozoflardır (Hilmi Ziya Ülken, Metafizik tercümesi, s. 45-54). Aristo, yine şöyle diyor:

“Anaxagore, eşyanın yaratılışını açıklamak isterken, (zekâ)yı gerçek bir makina gibi kullanıyor; ve zorunlu bir olayın illetini işaret hususunda sıkıntıya uğramışsa da (zekâ) yı tam vaktinde meydana çıkarıyor; fakat, genellikle tabiat olaylarını açıklamak için ondan ziyade büsbütün başka bir illete baş vuruyor”. (Aynı tercüme, s: 58).

“Empédocle için şerefli olan cihet şurasıdır ki illeti ikiye bölmek suretiyle harekete tek bir illet gözüyle bakmadığı ve onu birbirine zıt iki illetten çıkardığı cihetle, o bütün kendinden önce gelenler arasında felsefî araştırmalara hareket ettirici illeti ilk defa sokan kimsedir.” (Aynı tercüme, s. 59).

“Leucippos ve dostu Démocrite eleman olarak doluluk ve boşluğu kabul ettiler ki il bu esas onlara göre (varlık) ve (yokluk)tur; doluluk (melâ) ve sıkışıklık “varlık”ı temsil eder; boşluk ve gevşeklik te “yokluk”u temsil eder”. (Aynı tercüme, s: 59-60).

“Adetlerin (sayıların) tamamıyla tabiatın ilk prensipleri olduğunu göstererek; Fisagorcular bundan, sayı elemanlarının aynı zamanda bütün varlıkların da elemanları olduğu sonucunu çıkarmışlar, ve bütünlüğü ile tasarlanan âlemi bir harmoni ve sayı yapmışlar.....” (Aynı. tercüme, s: 64).

En sonda Aristo sözlerini şöyle tamamlıyor:

“Böylece, biraz önce söylediklerimize göre, ve bu incelemeye kendilerini bağlamış olan filozoflardan bizim elimize kadar geçenlere bakacak olursak onlardan bize miras kalmış olan şeyler bundan ibarettir: İlk ve eski filozoflardan biz cismânî prensip aldık. Zira su, ateş ve bu mertebedeki eşya cisimlerdir; bu hakimler arasında, bazıları yalnız ve tek bir prensibi kabul etmişler, ötekiler ise bir kaç prensip kabul etmişlerdir. Fakat her iki cihetten de, daima sırf maddî prensiplerle yetinilmiştir. Diğer bazı filozoflar, aynı suretle maddî bir illet kabul etmekle beraber, ona hareketi doğuran bir illeti de katmışlardır. Yalnız, onlardan bazıları için aynı hareket ettirici illet (cause motrice) tek olarak kaldığı halde, diğer bazıları için bu, çift olmuştur. İtalya filozoflarına varıncaya kadar, ve onları istisna etmek üzere, diğerleri bu meseleleri çok önemsiz bir derecede söz konusu etmişlerdir. Ancak, onlar önce de söyledığımız gibi iki illet kabul etmişlerdir; ve bu iki illetten birisine, bu filozoflardan bazıları tek illet gözüyle bakarlar; diğerleri onu tekrar ikiye bölerler; yani, hareketin aslı kendisine nisbet edilen illetten söz etmek istiyorum.

Fisagorculara gelince, onlar iki prensibi kabul etmek hususunda da bu filozoflarla uyuşurlar. Özellikle kendilerine ait olmak üzere, onları ayırd eden yaptıkları biricik eklenti sınırlı (mütenâhî), sınırsız (nâmutenâhî) ve birlikte ateş, toprak veya bu cinsten diğer elemanlar gibi eşyanın farklı mahiyetlerini görmemeleri; belki “kendi kendinde sonsuz (bizâtihi nâmutenâhî),” “kendi kendinde birlik (bizâtihi birlik)”i kendilerine sonsuzluk veya birlik isnad olunan şeylerin zatı (essence) olarak almalarıdır. Sayıyı her şeyin cevheri olarak görmeğe onları götüren yine budur.

Her ne kadar bu konudaki şalışmaları pek az kandırıcı olarak kalmış ise de, bu mesele hakkında ortaya koydukları inançlardan başka eşyanın zatını (essence) incelemek ve onu tanımlamağa başlamak meziyyetine sahip olan bunlar oldu. Tanımlarında sathî görüşlü olan bu mezhep taraftarları, çift kelimesinin uygulandığı ilk sayının (2) sayısı olması bahanesiyle, çift ve iki sayılarını karıştırmağa onları aynı görmeğe kadar gidildiği takdirde ne derecede aldanyorlarsa, hemen hemen o derecede ağır bir hataya düşmek üzere, verilmiş (donné) tanımın uygulandığı hadlerden ilkin tanımlanan şeyin zatı gibi almayı tahayyül ettiler. Fakat, esasında, çift ve (iki) asla aynı şey değildir; zira eğer böyle olsaydı, Fisagorcuların düştükleri hata gibi, çokluk derhal birlik olacaktır.

En eski filozoflarla, onların ardından gelenlerden bizim elimize kadar geçmiş olan miras bunlardan ibarettir.” (Aynı tercüme, s: 69-72).

Aristo'ya göre tabiat filozoflarına yöneltilebilecek toptan bir eleştirme şudur:

“Onların eşyanın doğuş ve yok oluşlarını, hareketleriyle beraber elverişli bir surette incelememiş olmaları; ve kendilerine göre, araştırmalarının konusu olan prensipler ve illetlerin mutlak olarak ancak bu suretle anlaşılabilir cevhere bağlı olması keyfiyetidir”. (Aynı tercüme, s: 90).

Aristo, Fisagorcular hakkında da şu eleştirmede bulunmaktadır:

“Fisagorcular adı verilen filozoflar prensiplerini ve elemanlarını, tabiatçı filozoflardan daha garip bir surette uygularlar. Yanılmaları şundan ileri geliyor ki, onlar prensiplerini duyulur (mahsus) eşyadan almamışlardır; çünkü onların riyazî varlıkları, (astronomie) dışarısında mutlak olarak hareketsizdir, ve bununla beraber onlar tabiatta her şeyden söz ederler, ve bu araştırmalarında tabiatı büsbütün kuşatıklarını iddia ederler.

.....; (varlık)ın ancak duyularımıza (hasselerimize) giren şey olduğunu ve (gök) adı verdikleri şeyin içinde bulunduğunu kabul hususunda diğer tabiatçı filozoflarla uyuştuklarından dolayı, bu araştırmalarda prensiplerini ve illetlerini hafifletirler.
.....Fisagorcular kendi sistemlerinde, yalnız kabul ettikleri sonlu (mütenahî) ve sonsuz (namütenahî), (tek) ve (çift) elemanlarıyla hareketin nereden gelebileceğini bize söylemeği umursamazlar. Onlar bize hele hareketsiz ve değişmez eşyanın doğuş ve yok oluşunun nasıl mümkün olduğunu, cisimlere ait olan olayların daimî surette gökte nasıl döndüklerini hiç anlatmaz.

Ve sonra, eşyanın değişimleri ve bizzat sayının âlemde bulunan ve meydana çıkan her şeyin, bugün olduğu gibi eşyanın başlangıcından beri de illeti olması, ve kâinatı teşkil eden bu sayı dışında başka bir sayının da bulunmaması nasıl anlaşılabilir? Filhakika, göğün filan veya falan noktasında Fisagorcular (Zan) ve (Fırsat)ın bulunduğu inaniyorlarsa, biraz yukarısında veya biraz aşağısında a, (Zûlm) ü, (Bölme) yi ve (Karıştırma) ğı buluyorlar ve bu eşyadan her birinin bir adet olduğunu ispat için kendilerini zorluyorlar ise; o halde onlara göğün bu yerinde, onu işgal eden bir çok büyüklük (cesamet) lerin zaten var olduğu, çünkü bu özel sayı tavr (mode) larının bu yerlerden her birine ait bulunduğu suretinde cevap verilebilir. Ve o zaman bu eşyadan her birinin illeti olarak telakki edilmesi gereken miktar, gökteki aynı sayıdır? Veya bundan bağımsız olarak başka bir sayıdır? Eflâton sağlıyor ki, bu başka sayıdır; onu da, bu eşyanın ve illetlerinin sayılar olduğuna inanmaktan önlemiyen şey budur; fakat ona göre gerçekten illet olan ancak düşünülür (intelligible) adetler olduğu halde, diğer adetler sırf duyulur (sensible) durlar. (Aynı tercüme, s: 90-93).

Aristo, bu noktada Eflâton'a da dokunuyor ve sözlerini şöyle bitiriyor:

“Sözünü ettiğimiz felsefelerden sonradır ki, Eflâton'un felsefesi meydana çıktı. O, büyük bir kısmı bakımından adım adım bu son Fisagorcuları peşliyordu; fakat kendine mahsus ve İtalya mektebinden ayrıldığı düşünceleri vardı. Eflâton gençliğinde önce (Cratyle) e çok bağlanmıştı; ve onunla beraber, bütün duyulur objelerin ebedî bir akış halinde olduğunu, ve bu suretle olan eşya için ilmin mümkün olmadığını tasarlıyan (farz ve kabul eden) (Héraclite) in inançlarına da bağlanmıştı.

Bunlar Eflâton'un sonradan örtülü bir surette sakladığı ve yeniden meydana getirdiği fikirlerdir. O aynı zamanda tabiat hakkında hiçbir genel sistem kurmaksızın ahlâkla çok uğraşan, ve bu çeşit araştırmalarda ilk defa tanımlar hakkında dikkatli bir inceleme yapmak üzere “tümel” (külli, universal) üzerinde duran Socrate'tan fikirler almıştır. Socrate'in mirasçısı olan ve onun gibi tümelleri inceliyen Eflâton, üstadının eserini peşledi; fakat o, ebedî bir geliş gidiş (meddücezir) halinde telakki edilen duyu objelerine ortak bir tanım

asla uygun gelmeyeceği sebeple, tanımların duyulur eşyadan hakikaten çok farklı varlıklara uygulanabileceklerini kabul etti.

Bu yeni varlıklara Eflâtun'un kendilerine verdiği adla, Misal (İdéés) adı verildi. O bütün duyulur (mahsus) objelerin (misal) dışında var olduklarını, misal ile izafetlerine (nisbetlerine) göre kendilerine delâlet eden adı aldıklarını ekledi.

Zira aralarında müteradif isimler alan birçok fertler (misal) e nazaran aynı isimdedirler (homonymes); ve ancak misal ile iştirâklarine göre var olurlar.

Bu yeni iştirâk (Participation) kelimesini de felsefe diline sokan Eflâtun'dur. Fisagorcular, varlıklar sayıların taklididir demekle iktifa etmişlerdi. Eflâtun, ancak kendisine mahsus olan ve kendisinin iycat ettiği bir ta'bir olmak üzere, onların (misal) in iştirâkı olduklarını söylüyor. Zaten misalin (İdéé lerin) iştirâkı veya taklidini Eflâtun veya Fisagorcular, bundan anlaşılması gereken şeyin açıklanması görevini kime olursa olsun bırakıyorlardı.

Eflâtun bundan başka, duyulur şeylerin veya misalin (İdéés) dışında, "misal" ile eşya arasında mutavassıt olan, duyu konularından ezeli ve hareketsiz olmaları bakımından ayrılan; ve misal ile büyük bir nisbette birbirine benzedikleri halde, her cinste (misal) in ancak bu ve aynı olabilmesi bakımından (müsül) den ayrılan riyazî varlıklar kabul ediyordu. Ona göre (misal) bütün varlıkların illetleri olduğu cihetle, (misal) in elemanlarını istisnasız bütün varlıkların elemanları olarak alması gerekir. Ve nasıl maddî bir münasebet içinde prensip olarak "büyük" ve "küçük" ü aldı ise, aynıyle zat münasebeti altında da, prensibi (birlik) oldu. Zira "büyük" ve "küçük" vasıtasıyla birliğe iştirâk eden misal, aynı zamanda sayılardır. Bununla beraber, birlik eşyanın zatını teşkil ettiğini; ve bunun (varlık) adı verilebilen birlikten başka bir şey olmasının imkânsız bulunduğunu kabul etmek suretiyle; Eflâtun Fisagorcularla çok uzlaşıyordu. Bu adeta, sayıların bütün eşya için onların zatını teşkil eden illet olduğunu aşağı yukarı söylemek demektir. Fakat özellikle Eflâtun'a ait cihet, Fisagor'un sisteminde (vahit)ten ibaret olan sonsuz (namütenahi)un yerine bir ikiliği koyması ve sonsuz (namütenahi) un "büyük" ve "küçük" ten mürekkep olduğunu savunmasıdır. Nihayet, Eflâtun sayıları duyulur objelerden ayırdığı (tecrit ettiği) halde, Fisagorcular sayıları bizzat eşya ile karıştırıyorlar, ve riyazî varlıklara eşyanın mutavassıtları gözüyle bakmıyorlar.

O halde şayet Eflâtun, asla Fisagorcuların yaptığı gibi telakki etmiyerek, eşyadan birliği ve sayıları ayırdı ise; ve (misal) nazariyesini ortaya koymağı tasavvur eyledi ise; cedel (dialectique) hususunda olduğu gibi bu hususta da seleflerinin asla yapmamış olduğu mantık hakkındaki incelemeleriyle bu yola koyulmuştur. Şayet bundan başka, o ikiliği eşyanın ikinci tabii prensibi olarak ortaya koydu ise, bu ona göre, ilk sayılar müstesna olmak üzere, bütün sayıların ortak bir değirmenden çıkar gibi Dyade (çift) tan çıkmalarındandır.

Fakat hakikatta bu tamamen aksidir; ve Eflâtun nazariyesi ma'kûl değildir

Burada münakaşa ettiğimiz meseleler hakkında Eflâtun'un nazariyeleri işte bunlardır. Buna dair söylediğimiz şeyler onun yalnız iki illeti, zât illeti ile madde illetini kullandığını göstermek için yeterlidir. Bir cihetten misal, ona göre bütün diğer şeylere nazaran, onların zâtının illetleridir; nasıl ki bizzat misal için de birlik (vahdet) böyle bir illettir. Bir diğer cihetten, Eflâtun (misal) ini birlikten aldığı gibi, duyulur şeylerdeki isimlendirmelerini (apollation), (misal) e veren cevherî maddenin ne olduğunu tayin etti.; ve bu madde, bizzat "büyük" le "küçük" ten mürekkep olan ikiliktir. Nihayet, Eflâtun iki elemandan her ikisinin de illet olmasına; birinin iyilik illeti, diğerinin fenalık illeti olmasına razı oluyor.

Fakat bize kalırsa, bu mesele Empédocle ve Anaxagore gibi ilk filozoflardan bazıları tarafından daha tam bir şekilde söz konusu edilmişti.

.....Bu sür'atlı temeşa, bize şüphesiz bu prensip ve illet araştırmasında "Tabiat Hakkında"ki eserimizde ortaya koyduğumuz sınırları hiç kimsenin aşmadığını; ve bütün bizden öncekilerin, yeter derecede derinleştirmemiş olsalar bile, aynı problemleri söz konusu ettiğini öğretebilir. Filhakika onlardan bir kısmı, maddeyi prensip olarak -gerek bu prensibi tek veya çok yapmak, gerekse cismâni veya cismâni olmiyan yapmak suretiyle- kabul ettiler. Eflâtun'a göre meselâ "madde "büyük" ve "küçük"tür; İtalya mektebi yalnız sonsuz'u kabul ediyor; Empédocle prensip olarak ateş, toprak, su ve havayı tanıyor; nihayet Anaxagore, "homoeoméries"lerin sonsuzluğunu kabul ediyor. Görülüyor ki hepsi, ve özellikle havayı veya ateşi, yahut suyu, yahutta ateşten daha yoğun ve havadan daha hafif olacak bir elemanı kabul edenler maddî illetle uğraşmışlardır. Zira bu mutavassıt elemanı, elemanların ilki saymış olan filozof lar vardır. Bütün bunlar, mutlak surette yalnız maddî ileti ele almışlardır.

Diğerleri küçük bir miktarda, (sevgi) ile (kin) i veya (zihn) i, yahut ta (aşk) ı prensip olarak kabul etmek suretiyle maddî illete, hareket ettirici illeti katmışlardır. Fakat, içlerinden hiç biri, kendi kendisine zat ve cevheri illet hakkında açıklama yapmamıştır. Bu hususta, en az kandırıcı olanlar, yine (misal) i ve onlara inanmak gerekirse, (misal) in bütün içerdiği (tazammun ettiği) şeyleri farz ve kabul edenlerdir. Onlara göre, filhakika (misal) ve içine almış oldukları şeyler ne maddedir, ne duyulur eşyadır, ne de onların doğuracağı hareket illetidir. Daha ileriye giderek, onlar (misal)i hareketsizlik ve eşya için mutlak bir sükûn illeti olarak ta ortaya koyacaklardır. Birlik (vahdet) misale kendi zatını verdiği gibi, misal de varlıklara ancak kendi zatını verir.

Bütün fiillerin, bütün değişmelerin ve bütün eşya hareketlerinin yöneldiği gâî hedefe gelince, bu filozoflar onu bazı yönlerden bir illet gibi görüyorlar; fakat onu doğrudan doğruya, olduğu gibi göz önüne almıyorlar; ve onu tabiatta olduğu gibi açıklıkla görmüyorlar.

Meselâ prensip olarak zekâ veya aşkı alanlar, şüphesiz bu iki illete iyi bir şey gibi bakarlar; fakat bununla beraber, her ne olursa olsun her şeyin âlemde zekâ veya aşka nazaran mevcut olduğu veya meydana geldiğini sanmazlar. Daha ziyade bu iki illetin hareketlerini varlıklardan çıkaracaklardır. Ve yine aynı suretle, bu illetin mahiyetini "birlik" te "varlık" ta bulanlar, bunu her var lan şeyin prensibi yaparlar; fakat onların sistemlerinde eşya, gâî hedef gibi alınan bu prensip için mevcut olmuş ve meydana gelmiş değildir. Bundan dolayı, denebilir ki, bu filozoflar her şeyin kendisine nazaran bütuc bulunduğu ve meydana geldiği bu illetin (iyilik) olduğunu, aynı zamanda hem biliyorlar, hem bilmiyorlar, zira onlar iyiliği eşyanın mutlak hedefi olarak ortaya koymuyorlar, ve ancak dolayısıyla bu görüşe ulaşıyorlar.

Özet olarak, çeşitli illetlerin sayı ve niteliklerini tamamen tesbit ettiğimizden emin olabiliriz; ve bütün bu filozoflar bizim prensiplerimiz dışında hiçbir prensip keşfedemedikleri yönden, fikrimizin kesinliğinin koruyucuları gibi görünüyorlar. Ek olarak deriz ki, bütün bu prensipleri ya istisnasız, açıklanan usule göre düşünmek, yahut ta bazı değişikliklerle düşünmek gerekir. (Aynı tercüme, s: 73-82).

Not: H. Z. Ülken'in tercümesinden aldığımız bu satırları elden geldiği kadar türkçeleştirmeğe çalıştık. Bu satırlar için ayrıca bk. Richard Hope, Aristotle's Metaphysics, p. 9 ve gerisi, New York, 1952.

Kısaca, Aristo, sebepleri dörde ayırır:

a- Maddî sebep (cause matérielle).

Bu, bir şeyin neden meydana geldiğini bildirir ki o şeyin maddesidir.

b- Sûri sebep (cause formelle).

Bu, bir şeyin nasıl ve ne suretle meydana getirildiğini bildirir ki o şeyin şeklidir.

c- Fail veya hareket ettirici sebep (cause efficiente ou motrice).

Bu, bir şeyi var eden etken (âmil, agent)i ve hareketin başlangıcını bildirir.

d- Gâi sebep (cause finale).

Bu, bir şeyin ne maksatla yapılmış olduğunu yani, gayeyi bildirir.

Aristo'ya göre Netafizik, bu dört sebep ilmidir. Onun bu konudaki fikirlerini İslâm düşünürleri de kabullenmişlerdir.

Revakilere (Stoiciens) göre her şey bir sebeple ilgilidir ve olaylar kesin sebepler altında zorunlu olarak meydana gelirler. Gerçek sebep fa'aldır ve bu da akıl, ruh veya Allah'tır. Maddeyi harekete getirecek olayları meydana getiren bu akıl sahibi kuvvet en iyi görücü ve en iyi bilici olduğundan zorunluluk, bir bakıma, kader anlamındadır.

Epikouros'a göre de her şeyin bir sebebi olmak gerekir. Çünkü, hiç bir şey yoktan var olamaz.

Romalı şair Lucrecius ta tamamen Epikur'un fikrindedir.

Septiklere göre ise sebep, sırf sübjektif ve düşünülmüş bir kavramdır, gerçekten var değildir. Sepep, iki olay arasındaki ilişkiye verilen bir addan ibarettir.

Yeni Eflâtun'cu Plotin de sebepleri akıl kuvvetleri olarak kabullenir.

Orta Çağ'da, Skolastik'ler de Aristo'nun dört sebep nazariyesini olduğu gibi kabullenmişlerdir. Gerek İslâm, gerek Hıristiyan teologları gerçek sebebin ancak Allah olduğu, diğer sebeplerin ise sadece vesile sebepler (causes occasionnelles)den ibaret bulunduğu konusunda aynı fikirdedirler.

İslâm filozofları da, ufak tefek farklarla, Aristo'nun fikirlerini olduğu gibi almışlardır. Ehl-i Sünnet ve Kelâmcıların muhtar bir fâil kabul etmelerine karşılık Aristo'yu peşiyen İslâm filozofları zorunlu (mucib, nécessaire) bir fâil kabullenirler. Bu mesele, bu iki grup arasındaki çözümlenemiyen bütün meselelerin temelidir. Çünkü, gerçek fâilin muhtar olduğunu kabul etmek demek, kâinatı istediği gibi kullanan bir Allah kabul etmek demektir ve bu, felsefî hükümlerin dinî nasları tasdikidir. Gerçek fâilin zorunlu bir fâil olduğunu kabul etmek te bu fâilin, kendi zâtı gereği, bir takım kanunlara uymak zorunda olduğunu kabul etmek demektir. Bu suretle de ilhî meşîyyet ortadan kaldırılmış olur.

Ehl-i Sünnet ile filozoflar arasında olan böyle bir ayrılık, Ehl-i Sünnet ile mutasavvıflar arasında da görülür. Gerçek fâilin, kendi yarattığı şeylerin üstünde ve ötesinde (transcendent, müteâl) olmasıyla, yarattığı şeylerin içinde (immanent, mündemiç) olması meselesi de bu iki grup arasındaki çözümlenemiyen meselelerin temelidir. Çünkü, gerçek sebebi eşyanın üstünde ve ötesinde kabul etmek, Allah'ın eşyayı hiç yoktan yarattığını kabul etmektir ve bu dinî görüşe uygundur. Fakat, gerçek sebebi eşyanın içinde kuvvet olarak kabul etmek demek, yaratıcıyı yarattığı şeylerden ayrı görmemek demektir ve bu Vahdet-i Vücut (Pantéisme) görüşüdür. İşte bu görüşler, gerek İslâm ve gerek Hıristiyan Orta Çağın ana meselelerini teşkil eder.

Sebebin asıl bilimsel tanımı Rönesans'ta yapılmıştır. Galileo'lar, Campanella'lar, Bacon'lar mutlak sebebi bir tarafa bırakmış, sadece relâtif, (izâfi) sebebi aramış ve böyle bir sebebin de daha önceki bir olayda bulunan mekanik bir sebep olduğunda uymuşlardır.

Bu görüş, Bacon'un ağzından şöyle deyimlenmiştir: her olayın gerçek sebebi ancak yine olay nevinden olabilir.

Yeni çağda Descartes, yoktan hiç bir şey meydana gelebileceği düşüncesinden her şeyin bir sebebi olması gerektiğine hükmederek gerçek bir cevher, fâil bir sebep, bir Allah kabullenmiş ve olaylar âlemindeki rolâtif sebepler zincirini en sonda bu ilk sebebe bağlamıştır. Madde ve fikir, ancak, yaratılmış cevherlerdir. Kâinattaki düzen ve harmoni, onda bir niyetin, dolayısıyla, gâî bir sebebin varlığına işarettir. Çünkü ilk sebep akıl sahibidir, kemâl sahibidir ve tedbir edicidir.

Descartes'ın ruhla beden arasındaki karşılıklı etkiyi pek iyi bir şekilde tanımlıyaması kendisinden sonra gelenleri, özellikle, bu ikisi arasındaki sebeplik ilkesi üzerinde durmağa ve böyle bir ilkeyi ispata zorlamıştır.

Spinoza da, Descartes gibi, gerçek ve fâil bir ilk sebep olarak mutlak bir cevher kabul eder. Ancak, madde ve fikir, ona göre, bu gerçek cevherin sıfatları (attributs), tavırları (modalités), başka bir deyişle, tecellileri (manifestations) dirlir. Dolayısıyla, de, ona göre, gerçek sebep, eşyanın içimde bulunan bir sebeptir yani, Allah, tabiattan ayrı ve gayrı değildir.

Malbranch'a göre de gerçek ve biricik sebep Allah'tır, O'ndan başkası vesiledir.

Leibniz için de gerçek sebep Allah'tır ve eşyanın birbiri üzerine etkisi ezeli harmoni (harmonie préétablie) gereğidir.

Locke, dışta bağımsız bir sebebin varlığını kabul etmez. Ona göre o bir rolâtivite kavramından ibarettir. Ancak, Allah, ilk sebeptir.

Berkeley'e göre de yalnız Allah biricik ve gerçek sebeptir. Bizdeki sebeplik inancı ise, sadece, bir çağrışım (association) sonucudur.

David Hume, sebebin tamamen sübjektif olduğunu iddia eder. Onca da sebeplik, bir çağrışım sonucudur.

Kısaca, hakkında bir çok görüşler ortaya atılan fiziğe ait bilimsel sebepler, metafizikçilerce, Allah açısından, yetersiz görülerek hepsi, en sonda, tek ve mutlak bir sebebe bağlanmıştır. Bu da insan zihninin tabiatı gereğidir.

36 (Met., I., VIII).

37 Gâye sebep en son sebeptir. (Met., 1013^{a32-34}).

Gâye sebep ve zorunlu alanların karakteristikleri hakkında ayrıca bk. (De Gen. An., 778^{a16_b19}).

38 Dolayısıyla bk. (Phy., VII). (De Par. An., I. 1).

Aristo, gâî sebep yanında mekanik sebepleri de kıymetsiz tutmaz. Zira, onca, Tabiat, ve Allah boş bir şey yapmaz. (De Ca., 271^{a34}).

Bazan da mekanizm ve gâiyet birleşir. Ayrıca bk. (Pos. An. II. 1). (De Gen. An., 778^{a16_b19}). (De Par. An., 642^{a2}, 677^{a1}).

Biz, her yerde gâî illet aramak zorunda değiliz. Zira, bazı şeyler, sadece maddî veya fâil illet tarafından pek âlâ algınabilirler. Ayrıca bk. (Met., 1049^{b24-28}).

39 Dolayısıyla bk. (Met., XII. 6, 7). (Phy., I. 9). (De Par. An., II. 4).

40 Dolayısıyla bk. (De Gen An., VIII). (De An., III. 9-13).

Değişme için ayrıca bk. (Met. 1067^{a6-7}, 1067^{b15-18}, 1069^{b9-15}). (Phy., 190^{a14-16}, 255^{a3-6}). (De Ca. 274^{b13-15}).

41 İlk sebep olan Allah'tan gelen oluş, tabiat âlemi ve organik âlem kademeleriyle, tekrar, gâî sebep olan Allah'a ulaşır.

Gayeliğin çeşitli tefsirleri için bk. (Met. 1075^{a15-19}, 1076^{a4}). (De Gen. et Cor. 336^{b30-35}). (De Ca. 271^{a33-34}). (Phy., 192^{a15}, 199^{a26-27}).

42 (Met., 1032^{a1-15}, 1072^b-1073^a).

43 (Met., XII. 8. 9).

44 (Met., XII. 6). (Phy. VII. 1; VIII. 5, 6, 10).

45 Allahın çeşitli ispatları için bk. (Met. 1026^{a10-19}, 1064^{a33-b3}, 1071^{b4-11}, 1072^{a20-25}). (Phy., 219^{b1}, 261^{a31-b26}).

Aristo metafiziğinin (XII) kitabının konusu, özellikle, Allah'tır denebilir. Aristo'da Allah'ı ispat şeklini ikiye ayırabiliriz: ilk eserlerindeki ispat şekli ve (XII) kitabındaki ispat şekli.

İlk eserlerine göre yerler ve gökler, ilcalar, rüyalar, iyi şeyler, ilâhî bir plânın varlığına delildir ve Allah en iyi'dir. Sonraki eserlerine göre ise kâinattaki her şey ilâhî bir plânın eseri olmaktan ziyade tabiatın şuursuz teleolojisine bağlanmıştır. Bununla beraber (XII) kitabında (6.7), fasıllar tamamıyla akla uygun ve dini fikirlerden ayrı bir Allah'ın varlığını ileri sürer. O, ayrıca, Allah'ın varlığı hakkında kozmolojik bir delil ileri sürer: bu da değişme ve zamanın yok olmayışı, ezeli harekettir. (Phy. 219^{b1}, 261^{a31-b26}). (Met. 1071^{b4-11}). Ezeli hareketin olabilmesi için, başta, sebep olucu harekete (Met. 991^{a8-11}, ^{b3-9}, 992^{a29-32}; 1033^{a26-1034^{a5}}) muktedir olan, bu kudreti icra edici olan, mahiyeti aktivite olan, maddî olmayan (Met. 1071^{b12-22}) bir cevher olması gerekir. Kesiksiz olarak çember hareketiyle hareket eden semalar, böyle bir hareket ettiricinin varlığını zorunlu kılmaktadır (Met. 1072^{a20-25}). Bu hareket ettiricinin ise hareketsiz olması zorunludur (Phy., 257^{a31-b13}). Böyle bir varlığın sırf aktüel bir varlık olması da zorunludur.

Asl olan, zât olan, en son hayırdır. (E. Et., 1218^{b10}).

En yüksek hayır, açıktır ki en son ve asl olan bir şeydir. (N. Et., I. vii).

Bazı filozoflar, hayrın sebebi olan mutlak bir hayrın varlığını iddia ettiler. (N. Et., I. ii).

46 (Phy., 257^{a31-b13}). (Met., XII. 6).

Her şey için hareketin çıktığı bir ilk prensip vardır. (Phy., 242^{a16-21}, 285^{b5-8}). (Met., 996^{b22-23}, 1010^{b37-1011^{a1}}, 1067^{a17-18}, 1072^{a24-27}).

Sonsuz bir sebepler serisi imkânsızdır. (Met., 994^{a1-b31}).

Ezeli olanın ne başı ne sonu vardır, ne doğurmağa ne de kopmağa müsaade eder. (N. Et., VI. iii). Ayrıca bk. (De Ca., 279^{a25-27}).

47 (Met., XII. 6, 7). Ayrıca bk. (Met., 991^{a8-11}, ^{b3-9}, 992^{a29-32}, 1033^{a26} - 1034^{a5}, 1071^{b12-22}).

Fâil sebep hakkında bk. (Met., V. 6). (De Gen. An., 715^{a4-7}).

İlk prensip bir tektir. (Met., V. 6).

İlk prensipler, kendi kendileriyle bilinirler, fakat, onlara bağlı olanlar, ancak, onlar aracılığıyla bilinirler. (Pr. An., 64^{b35-36}). İlk prensip hakkında ayrıca bk. (Phy., 189^{a30-32}). (Met., 1005^{b1-23}).

48 (Met., XII. 7). Hareket için ayrıca bk. (Phy., III. 2; VIII. 1, 10).

49 Fakat, Aristo, Empedokles'i eleştirirken bu görüşü de eleştirmiş olmaktadır. Bk. (Met., 1000^{a25-b3}). (De An., 410^{b1-10}).

50 (Met., XII. 7, 9). Ayrıca bk. (Met., 1072^{b15-30}). (De An., 429^{a10-430^{a25}}).

51 Aktif aklın Allah olup olmaması meselesi için bk. (Met., XII. 7) (De An., III. 5, 6). Ayrıca bk. (N. Et. I. 7, VI. 1-8).

52 Bk. Metafizik ek not. 51.

53 (Met., 1074^{b20-35}).

Aristo'nun Allah'ın zorunlu olarak kendini bilmesi gerektiği görüşünün, O'nun, aynı zamanda diğer bütün de bilmesi gerektiği görüşünü de içerdiği ileri sürülmüş, dolayısıyla de Aristo'ca, Allah, kâinatın üstündemi yoksa içindemi olduğu meselesi iki şekilde tefsir edilmiştir.

Aristo'ya göre Allah'ın zorunlu olarak kendini bilmesi, aynı zamanda, diğer bütün şeyleri bilmesini gerektirmez (Met., 1074^{b22}). Çünkü, ona göre, Allah için kötü (şer) ve düşüncenin bir objesinden diğer bir objesine geçiş olamaz. Fakat, skolastikler ve özellikle St. Thomas, Aristo'nun Allah hakkındaki bu bilgisini, Allah için doğrudan doğruya; kâinat için de dolaylı bir bilgi olarak ele aldılar.

Aristo, metafiziğinin (XII) inci kitabında Allah'ın kendine has bir bilgiye sahip olduğunu, fakat, bu bilginin kâinata ait bir bilgi olmadığını belirtir. Allah'ın kâinat üzerindeki etkisi, onun bilgisinden gelmez. Bu etki, bir şah eserin, hayranı üzerindeki şursuz etki gibidir. Fakat, meselâ Alexandre, nevelerin idamesi açısından, bir çeşit tefsir ile, Aristo'nun ilâhî inayete kani olduğu sanısında bulundu (dolayısıyla bak. De Gen. et Cor. 336^{b30-32}) ve bu sanı da skolastiklerin pek çoğunu peşinden sürükledi. Ve yine, meselâ, İslâm'da İbn Rüşd te Allah'tan hür iradeyi inkâr ve ona, sadece, kâinatın genel kanunlarının bilgisini münasip gördü.

Ve yine, St. Thomas ve Duns Scotus gibi Aristo'cuların bazıları Aristo'nun Allah'ının teistik bir Allah olduğunu iddia, bazıları da böyle bir iddiayı red etmişlerdir; ve hatta zamanımızda da Brentano, böyle bir iddiayı kabul, Zeller ise red edenlerdendir.

Genel olarak söylenebilecek şey, Aristo'ya göre Allah'ın, mahiyeti açısından, dünya ile hiç bir ilgisi olamaz. Zira böyle bir ilgi onu kemâlınden eksiltir. Fakat, kâinat açısından, Allah'ın kâinatla sıkı bir ilgisi vardır. Ancak, Allah, hiç bir zaman bir yatarıcı değildir. Çünkü dünya veya madde yaratılmamıştır, Allah gibi ezeldir (De Ca.301^{b31}, -302^{a5}; ayrıca bk. 279^{b10-15}).

Metafiziğin yine, (XII) kitabında, Aristo, Allah'ın hem dünyanın üstünde ve ötesinde (müteâl) hem de içinde (mündemiç) olduğundan söz eder. Allah, hem her şeyin üstünde bir ruh, hem de her şeyin içinde bir düzendir; hem düzen hem de düzenin sebebidir (Met., 1075^{a10-15}). Fakat, Aristo'ca, ilk sebebin bir cevher olması gerektiğine, düzenin de bir cevher olmayıp bir soyutlama olduğuna ve düzenden de, ancak, Allah'tan dolayı söz edilebileceğine dayanılarak, Aristonun Allah'ının, kâinatın üstünden ve ötesinden ziyade içinde bir Allah olduğu üzerinde durulmuştur.

54 Özellikle Metafizik'in (XII). kitabında işlenen bu husus için ayrıca bk. (De Ca., 292^{a23}, b⁴). (N. Et., VI. xi, xii; X. viii, ix). (Pol., 135^{b20}26³⁰).

Eflâton'da Allah, kesin olarak kâinatı bilir. Fakat Aristo'da Allah kâinatı düşünmez, yani kâinat fikri Allah'ı etkisi altına alamaz. Kendi kendine düşünme en mükemmel düşünmedir. O, kendi kendinin modeli olan düşüncenin düşüncesidir. Düşünce hayat olduğundan Allah hayat sahibidir de. Allah'ın kendi kendini düşünmesi de en büyük mutluluktur.

Allah, faaliyet ve hayattır. (Met., 1072^{b26-25}).

55 (Met., XII. 9). (N. Et., X. viii).

Allah, kendi kendisiyle ve kendi mahiyeti bakımından mutludur ve kutsaldır. (Pol., 1323^{b23-26}).

56 (Met., 1072^{b14-15}).

57 Sonu olan hiç bir şey mükemmel değildir; ve son, bir bağıdır. (Phy., 207^{a13-14}).

Kemâl, kemâlsizlikten öncedir. (De Ca., 269^{a19-20}).

Allah'ın kendisi ve diğer şeyler hakkındaki bilgisi için bk. (Met. XII. 9). Dolayısıyla bk. (De An., II. s). Ayrıca bk. Metafizik ek not, 54).

58 Aristo'nun bu husustaki sözleri pek açık görülmemiştir. Bk (Met., XII. 7). Ayrıca bk. (Met. 1026^{a15-20}).

Aristo'da Allah, kâinatı sadece düşünce ile yaratmaz ve o, kâinatı bilmez. Bununla beraber, kâinat daima onun etkisini alır ve iyi (hayr) olduğundan, daima iyiye yönelen en iyi yaratıcıyı tanır. Bu kâinatın da tek bir kanunu vardır: gelişme (évolution, terakkî).

59 (De Ca. 279^{b13-14}, 301^{b33-35}).

60 (Met., 1072^{b1-5}). (Phy., 202^{a3-7}).

61 (Met. VIII. 9, XII. 7, 10).

62 (Met. 1072^{a28-31}).

63 (Met., 1075^{a1-5}).

"Allah, bütün kâinattadır ve her şeyi hareket ettirir; Allah, bizim içimizdedir ve bizi hareket ettirir". (E. Et. 1248^{a25-27}).

Genellikle, Skolâstik tefsire göre Aristo'da âlem, kürelerin dışında bulunan ve en dıştaki küreye en son sebep olarak etkide bulunan bir hareket ettirici tarafından hareket getirilir ki bu, Hıristiyan görüşüne uygundur. Diğer bir tefsire göre de, Aristo'nun ilk hareket ettiricisi, yani Allah'ın dışta bulunan son küre ile bir ve aynıdır; bu bakımdan da Allah, kâinatın içindedir. Bu noktada, özellikle, İbn Rüşd'ün tefsirine işaret etmek gerekir.

64 Ayrıca bk. (Met., 1075^{a11-15}).

65 Bir çok değil, fakat, tek bir göğün (semanın) olması zorunludur. (De Ca., 277^{a10-15}).

Aristo'nun Teolojisi ve astronomisi için bk. (Met. 1071^{b3}-1075^{a16}, 1075^{b37}-1076^{a4}).

Burada şu noktaya da işaret etmek gerekir ki ne Eflâton, ne Aristo, ne de onları peşiyenlerce, maddenin kesin bir tanımı yapılabilmıştır. Bundan ötürü de kendi kendine yeter bir Allah ile kendi kendine yetmez bir kâinat arasındaki ilgi, gereği gibi açıklanamamıştır.

Fizik Ek Notları

- 1 Dolayısıyla bk. (Met. 1013^{a1-25}, 1025^{b18}, 1026^{a10}).
- 2 (Met. VI. 1. 3).
Fiziğin, tabiat ilmi anlamı için bk. (Met., 1025^{b19-21}, 1026^{a13-14}).
- Fiziğin, tabiat felsefesi anlamı için bk. (Met., 1037^{a14-17}, 1061^{b6-7}).
- 3 Ayrıca bk. (De. An. 403^{a27-b20}).
- Dünyanın yapısı hakkında bk. (De Ca. 286^{a19-b9}).
- 4 Aristo'da tabiatın tam mahiyeti ile Allah'a olan ilgisi hakkındaki sözler açık değildir.
- 5 (Phy. III. 1). Ayrıca bk. (Phy. III-IV).
- Hareket daima olagelmıştır ve daima olagelecektir. (Phy. VIII. 1. 2).
- 6 (Phy., 192^{b21-23}).
- Bazan harekette, bazan sükûnette olan şeyler vardır. (Phy., VIII. 3).
- 7 (Phy., II. 7, VIII. 3). Ayrıca bk. (Phay. II. 1).
- 8 Ayrıca bk. (De Gen. et Cor. 325^{a23-24}).
- 9 Ayrıca bk. (Phy., I. 2; VI. 9, 10)
- 10 Ayrıca bk. B. Jowette, The Works of Plato; Parmenides, 156^{d,e}, New York.
- 11 (Phy., 254^{b33-256^{a3}}). (De Ca. 311^{a9-12}).
- Karşıtlık kanunu için ayrıca bk. (Met., 1005^{b2-34}).
- 12 Hareket ve çeşitleri için bk. (Phy. III. 1, 2; V. 1, 2) (Met., 1067^{b14-1068^{a16}}).
- 13 (Met., XI. 9-12).
- Hareketin bir bakıma altı çeşidi vardır: çoğalma, azalma, değişme, bozulma, meydana gelme ve yer değiştirme. (Cat. 15^{a13-14}).
- Hareketin dört aslî çeşidi için ayrıca bk. (De An. 406^{a12-14}).
- 14 (Phy., VIII. 9. 10).
- 15 Dolayısıyla bk. (Phy., III. 8. 9). Ayrıca bk. (De Ca., I. 4).
- 16 (Phy., 241^{a26-b20}).
- (Locomotion), hareketin aslî nev'idir. (Phy., 260^{a21-b7}, 265^{a13-27}).
- (Locomotion), müstesna, hiçbir hareket (veya değişme) sürekli değildir.
- (Phy., 261^{a28-b30}).
- Ancak, çembersel hareket sürekli ve sınırsız olabilir. (Phy., 261^{b27-265^{a12}}).
- Çembersel Hareket, (Locomotion)un aslî nev'idir. (Phy., VIII. 9).
- 17 (Phy., 212^{b1-22}).
- 18 (Phy., 212^{b20-22}).
- 19 Mekân hakkında bk. (Phy., 208^{b1-8}, 212^{a14-32^{b3-29}}).
- Zaman hakkında bk. (Phy., 218^{b9-219^{b8}}).

Aşikârdır ki göklerin üstünde ne mekân, ne boşluk, ne de zaman vardır. (De Ca., 279^{a11-12}).

Aşikârdır ki gerçekte sonsuz bir vücut olamaz. (Phy., 207^{b10-15}).

20 (De Ca., I. 8-11, II. 3). (Phy., 259^{b25-30}).

De Caelo'nun birinci ve ikinci kitapları gök cisimlerinin hareketlerini, üçüncü ve dördüncü kitapları da yeryüzü cisimlerinin hareketlerini inceler.

21 Bu görüş, hareketin mekanik bir açıklanmasıdır ve bu sferlerin sayısı (56) ya kadar çıkarılmıştır.

22 (De Ca., I. 5, II. 4; ayrıca bk. 270^{a12-b24}).

23 (De Ca., 285^{a20}, 292^{a20}, b¹).

Varlıkta olan her bir şey, bir şey tarafından hareket ettirilmiştir. (Phy., VIII. 4).

İlk hareket ettirici bizzat kendinden başka bir şey tarafından hareket ettirilmemiştir. (Phy., 256^{a4-257^{b9}}).

İlk hareket ettirici hareket etmez. (Phy., 257^{a31-258^{b9}}).

İlk hareket ettirici ezeldir ve tektir. (Phy., 258^{b10-259^{a20}}).

İlk hareket ettirici tesadüfen de olsa, hareket etmemiştir. (Phy., 259^{a20-b31}).

Hareketsiz yıldızların en dış sferi (Primum Mobil) ezeldir. (Phy., 259^{b32-260^{a10}}).

İlk hareket ettiricinin ne kısımları ne de boyutu ve imtidadı vardır, ve o, dünyanın çevresindedir. (Phy., VIII. 10).

Aristo'ya göre dünyadaki her hareket, "ilk gök", yani en dıştaki gökten gelir ve bu hareket geçişinin iki tavrı vardır: itme ve çekme. (Phy. VII. 2). İlk hareket ettirici bu en dıştaki göğe doğrudan doğruya etki yaptığından dolayı da, onun, kâinatın dışında bulunması gerekir. Hâlbuki, Aristo, (Met., XII. 7) de ilk hareket ettiriciyi, arzulanan bir obje, bir aşk objesi olarak vasıflandırmakta ve hareket sebebini böyle bir hale bağlamakta olduğundan ilk hareket ettirici fiziksel bir etken olmaktan çıkmakta bu sebeple de muhakkak surette bir yerde bulunmuş olmak ihtiyacından kurtulmaktadır. Ayrıca bk. (De Ca., 279^{a18-22}).

24 Görüyorsunuz ki gök, çembersel olarak dönüyor. (De Ca., 272^{b14}).

25 Hareketin ezeliği hakkında bk. (Phy., 251^{a9-28^{b28}}). Ayrıca bk. (Met., 1066^{a35-1067^{a37}}).

Gökte ve parçalarında şimdiye kadar hiç bir değişiklik olmamıştır. (De Ca., 270^{b13-16}).

26 Bu sebeple de Aristo, ilk hareket ettiricinin bazan mekânda olduğundan, bazan da mekânda olmadığından söz eder. Bu yoldaki çeşitli işaretlerimizle birlikte ayrıca bk. (Phy., 267^{b5-9}). (De Ca., 279^{a-279^b}).

27 (Met., 1073^{a26-b1}, 1074^{a23}). Ayrıca bk. (De Ca., 279^{a18-22}).

Gezegenler hakkında ayrıca bk. (De Ca., 293^{a1-2}).

28 (De Ca., 292^{a-292^b}).

29 (Met., 1072^{b13-14}, 25-30, 1074^{a23-26}, 1076^{a4}).

Bu fikir Aristo'dan önce Homer tarafından ortaya atılmıştı.

30 (De Gen. et Cor., II. 10).

Yıldızlar hakkındaki düşünceler için ayrıca bk. (Met., XII. 8).

31 (De Ca., I. 2, 3)

32 (Met., XI. 6. 12). Ayrıca bk. (De Ca., III. 3-7). (De Gen. et Cor., 329^{a24}, 331^{a4-6}).

İhtimâl, çoğunlukla olagelen bir şeydir. O, mümkün ve değişene bağlıdır. (Rh., 1357^{a34-36}). Ayrıca bk. (Top., 100^{b21-23}). (Pr. An., 70^{a3-7}).

33 (Phy., 258^{b5-10}).

34 (Substratum)un bu anlamına Metafizik bölümünde işaret etmiştik.

35 Elemanların birbirlerinin kılığına girmeleri hakkında bk. (De Gen. et Cor., 332^{a1-2}). Elemanlar hakkında ayrıca bk. (De Res., 477^{a27-30}). (De Ca., 303^{a2-3}, 305^{a32}).

36 Maksat ve gaye hakkında ayrıca bk. (E. Et., 1226^{a7-8}, 1227^{b36}). (Rh., 1363^{b16-17}). (De An., 434^{a31-32}). (N. Et., I. 1, viii; III. iv, vi; VI. ii).

Tabiatla teleoloji için bk. (Phy., 199^{a15}, b₄, b₁₅₋₂₈).

37 (De An., II. 2). (De par. An., 640^{a18-19}).

Değişme ve gelişme için ayrıca bk. (Met., 1004^{b29}, 1067^{a6-7}, b₁₅₋₁₈, 1069^{b9-16}). (Ph., 190^{a14-16}, 225^{a3-6}). (De Ca., 271^{a24-25}, 274^{b13-15}, 300^{a23}). (De An., 406^{a4-5}, 417^{a16-17}).

38 (De Gen. An., V. 8).

39 Bütün varlıklar, tabii olarak, hayra meyletmek zorundadırlar. (Mag. Mo. 1205^{b35-36}).

Tabiat, mümkün olan şeylerin daima en iyisini yapar. (De Ca. 288^{a2-3}).

40 (Phy., II. 8).

41 (Phy., II. 8,9).

42 (Met., IX. 8).

43 (Phy., II. 7).

44 (Phy., II. 8).

45 (Phy., II. 4-6).

Tesadüf, bütün tahminleri boşa çıkaran şeylerin sebebidir. (Rh., 1362^{a6-7}). Ayrıca bk. (Met., 1065^{b3-4}). (Rh., 1369^{a32-34}).

46 Aristo, metafiziğinde, kanunlara karşı olan istisnaların yine kanunlara göre olduğuna işaret eder. Bk. (Met., 1027^{a25}). Ayrıca bk. (Phy., II. 5).

47 Dolayısıyla bk. (Phy., II. 6).

Her tesadüf tarafından olan şey, aynı zamanda, tâli' tarafından değildir. (Phy., 197^{a37-198^{b1}}).

Tâli', gerçek bir sebep değildir. (Phy., 197^{a8-9}, 31-32). (Rh., 1361^{b39-1362^{a2}}). (Pol. 1323^{b26-29}). Geleceği hatırlamak imkânızdır. (De M. et R., 449^{b10-11}). Olacak olan şey ile olmakta olan şey aynı değildir (De D. P. S., 463^{b28-29}).

48 Allah ve tabiat boş bir şey yapmaz. (De Ca., 271^{a33}).

Tabiat boş bir şey yapmaz, tersine, daima her bir canlı varlığın kendi mahiyetine nazaran mümkün olan en iyisini yapar. (De İn. An. 704^{b15-17}).

Tabiat boş bir şey yapmaz (De İn. An. 711^{a17-19}). (De Ca. 288^{a2-3}).

Tabiat, tabiata karşı bir şey yapmaz. (De İ. An., 711^{a7}).

49 Dolayısıyla bk. (De. Gen. An., 744^{a36, b16}). (De Ca. 291^{b13}). (De Par. An., 686^{a22-35}).

50 (De Gen. et Cor., 336^{b23-30}).

51 Dolayısıyla bk. (Pos. An. 94^{b27-30}). Ayrıca bk. (De Par. An., 642^{a31-b2}, 663^{b20-35}, 667^{a15-17}). (De Gen. An., 731^{a20-31}).

Var, var olduğunda, zorunlu olarak vardır; ve yok ta yok olduğunda, zorunlu olarak yoktur. Fakat, her varlığın var olması ve her yokluğun yok olması kayıtsız şartsız zorunluluk sonucu değildir. (De İnt., 19^{a23-24}).

Zorunlu ve zorunluluk hakkında bk. (Met., 1015^{a20-21, 33-35}). (De Par. An. 639^{b23-24}). (De İnt., 19^{a23-27}). (Pos. An., 94^{b37-95^{a1}}).

Tabii şeylerdeki zorunluluk, madde ve maddenin hareketleri olarak adlandırılmıştır. (Phy., 200^{a30-32}).

Asl olan, mutlak olan veya basit olan şeyler, kesin olarak zorunludurlar. (Met., 1015^{b11-15}).

52 Dolayısıyla bk. (De Par. An., I. 1).

53 Dolayısıyla bk. 53 (De Gen. An., 788^{a16-b19}).

54 Dolayısıyla bk. (De Gen. An., 767^{b13-23}).

55 (Met., VI. 3).

56 Dolayısıyla (Pr. An., 32^{a18-21, b4-13}). Ayrıca bk. (De gen et Cor., II. n).

Aristo'da Teleoloji ve astronomi için bk. (Met., 1071^{b2-1075^{a19}}, 1075^{b37-1076^{a4}}).

57 Fakat, bu görüş te bir kaç çeşit tefsire yol açabilir. Bu gayelikten maksadın, kâinatın tarihi ve yapısının ilâhî bir plâna göre tamamlanması yahut, ferdî varlıkların gayelere doğru şuurlu çabalarından ileri gelmesi veyahut ta gayelere doğru tabiatta şuursuz bir çabanın bulunması olarak düşünülebilir.

Şimdi birinci görüşü ele alalım: Aristo Metafizikinin (XII.) kitabında Allah'ın yegane aktivitesi, kendisini bilmesi olarak gösterilmekte, fakat, aynı zamanda Allah, düzenin kendisine ait olduğu, bir ordu kumandanı veya bir halk idarecisi olarak ta ele alınmaktadır (Met., 1075^{a15, 19}, 1076^{a4}). Kısaca, Aristo'ca Allah, dünya tarihinin değişmesinin ana hatlarını kontrol edicidir de. Fakat, Sokrat ve Eflatun'un kullandıkları anlamda bir "inayet" kelimesi Aristo'da yoktur. O, ilâhî mükâfat ve cezaları ciddiye almaz (Phy. 192^{a15}).

İkinci görüşte de tabiattaki teleolojinin, kesinlikle, düşünce işinin karşıtı olduğu söz konusudur (Phy., 199^{b26}).

Üçüncü görüşe gelince, işte bu görüşün, Aristo'nun asıl görüşü olduğuna hükmedilmiştir. (Zira Aristo, yalnız bir yerde "Allah ve tabiat boş bir şey yapmaz" (De Ca., 271^{a33}; dolayısıyla bk. Met., 984^{b15}) dediği hâlde bir çok yerlerde, sadece, "Tabiat boş bir şey yapmaz" demiştir. Ancak, böyle bir teleoloji de maksatsız bir teleoloji, veya daha doğru olarak, şuurlu olmaksızın maksat güden bir teleolojidir. Aristo'nun teleoloji görüşünde işte böyle bir nosyonu kavramak gerekir.

Psikoloji Ek Notları

1 (De An., 403^{a5-6}, 413^{a4}).

Ruh, varlık suretlerinden bir surettir. (D A., 431^{b21}).

Bütün filozoflar ruha üç yön tanımışlardır: hareketlilik, hislilik, maddî olmamaklık. (De An., 405^{b10-12}).

Ruh, canlı olan bir şeyi bir çeşit irade ve düşünce ile hareket ettiren şey olarak görünüyor. (De An., 406^{b25-27}).

Her canlı varlık ruh ve bedenden biresiktir ve tabii olarak bunun biri idare eden diğeri de idare edildir. (Pol., 1254^{a34-36}).

Beden olmaksızın ruh deneye gelmez. (De A., 403^{a5-6}, 413^{a4}).

Ruh, maddî de değildir. (De A., 403^{a5-6}).

Ruh, beden değildir; bedenle iştiraktedir. Bu sebeptir ki o, bedenin içindedir. (De An., 414^{a20-21}).

Ruh, kendisinden hareketin çıktığı şeyin prensibi olduğu derecede bir sebeptir. (De An., 415^{b21-22}).

Her canlı varlık bir ruha sahiptir. (De V. et M., 470^{a19}).

2 Ruh, zorunlu olarak bir cevher olamaz, ancak, potansiyel surette bir hayata malik olan tabii bir cismin formu olabilir. (De An., 412^{a19-21}).

Ruh, akıl ve form olmak, madde ve obje olmamak zorundadır. (De An., 414^{a13-14}).

Ruh, canlı cismin sebebi ve prensibidir. (De An., 415^{b7-8}).

Ruh, potansiyel halde bulunanın plâni ve aktüalitesidir. (De An., 415^{b14-15}).

Ruh, nihaî bir sebep olduğu derecede bir sebeptir. (De An., 415^{b16-17}).

Ruhun nitelikleri üçtür: heyecanlar, fakülteler ve ahlâki durumlar. (N. Et., 1105^{b19-20}). Ayrıca bk. (N. Et., VI. 2).

3 Tabiat tarafından teşkil edilen bütün cisimler ruhun aletidirler. (De An., 415^{b18-19}).

Ruh, belirli bir cismin cevheri ve fiilidir. (Met., 1043^{a36-36}).

4 Ruh, beslenme, duyma, düşünme ve hareket fakültelerinin prensibidir ve onlar tarafından tanımlanır. (De An., 413^{b11-13}).

5 (De Gen. An. II. 5). Ruhun elemanlardan meydana geldiğini iddia etmek budalalıktır. (De Gen. et Cor., 334^{a9-10}).

6 Ruh iki bölümdür: Akla sahip olan ve akla sahip olmayan. (N. Et., 1102^{a27-28}, 1139^{a3-5}).

Rasyonel ruhun bölümleri için ayrıca bk. (N. Et., I. 13; VI. 1²). (De An., 427^{a17-b26}).

Her hangi bir şeyin ruha üstün gelmesi ve ona hükmetmesi imkânsızdır; hele bu nitelik, akıl üzerinde daha da imkânsızdır. (De An., 410^{b12-14}).

Akıl, şüphesiz hiç bir surette hüküm altına alnamaz pek ilâhî bir şeydi. (De An., 408^{b29})

7 Ruh için bk. (De An., 412^{a28-29}) Akıl için bk. (De An., III. 4-6). Ayrıca bk. (N. Et., I. xiii). Dolayısıyla bk. (N. Et. VI. xi).

8 (De Gen. An., 736^{b27-737^{a1}}). (De An., 430^{a15-25}).

9 (De An., 430^{a24}).

10 (De An., III. 3-6). (N. Et., VI. ii, xi).

Ruh ve fakülteleri için bk. (De An., 412^{a3-415^{a13}}).

11 (De An., III. 4,5, 6).

12 (De An., III. 4, 9).

13 (De An., III. 6). Ayrıca bk. (N. Et.; VI. ii; X. viii, ix). (Met., I. 1,2).

İlk prensipleri elde etmede çeşitli yollar olduğu hakkında bk. (De An., 429^{a10-430^{a25}}).

(Top., 100^{a18-102^{b26}}). Ayrıca bk. (N. Ek., I. 7.).

Sezgisel akıl hakkında ayrıca bk. (N. Et., VI. 6; X. 7).

İlmi düşüncenin şartları ve mahiyeti hakkında ayrıca bk. (Pos. An., 71^{a1-72^{b25}}).

Anaxagoras'tan önceki filozoflar, nefsi, maddi bir şey olarak kabullenmişler, Fisagor'cular ve Elea'lılar, eşyayı soyut bir ilke ile açıklamışlardı. Anaxagoras'tır ki ilk defa, madde ile maddeyi hareket ettiren kuvveti birbirinden açıkça ayırmıştır. Bu sebeple Sokrat (Phaidon) diyalogunda, Aristo da (Metafizik) inde kendisini övmüşlerdir. Bk. (Met., 984^{b15-20}).

Aristo'da pasif akıl deyimi açıkça görülmekle beraber aktif akıl deyimi açıkça görülmez. Bu iki akıl hakkında da Aristo şu sonuca varır:

- a- Pasif akıl olmaksızın aktif akıl bir şey düşünemez.
- b- Aktif akıl olmaksızın pasif akıl bir şey düşünemez.
- c- Pasif akıl olmaksızın hiç bir şey düşünülemez.
- d- Aktif akıl olmaksızın hiç bir şey düşünülemez.

Pasif aklın yok olucu olup olmadığı hakkında da Aristo'yu tefsir eden çeşitli tefsirciler, çeşitli görüşler ileri sürdüler. Aristo'nun en büyük şerhçisi ve tefsircisi İbn Rüşd'e göre Aristo'ca aktif akıl, her türlü kuvvet ve hareketin kaynağı olan ilk akıldır; pasif akıl da insandaki akıl veya nefistir, Anaxagoras, kâinatın temeline akıl (Nous)ı koydu. Aristo'da akıl, aktif ve pasif diye ikiye ayrıldı ve bir ilk akıl, tümel akıl meselesi ortaya çıktı. Yeni Eflâtuncular, fertlere mahsus akılları bu temel akıldan çıkardılar. İslâm'da, bu ilk akıl veya tümel akıl teorisi, değişikliğe uğramakla beraber, Meşşâî filozoflara da dayanak oldu.

14 Algı, görüş, meselesi için bk. (De An., 417^{a1-419^{a15}}). Ayrıca bk. (Pos. An., II. 19). (Met., XI. 1).

Her öğrenme, önceden mevcut bir bilgiye dayanır. (N. Et., VI. iii). (Pos. An., I. 1).

Bilginin objesi zorunlu olan, dolayısıyla, değişmez ve ebedî olandır, Bu obje de ya endüksyon veya sillojizm ile elde edilir. Şu halde gerçek bilgi, zihnin demonstratif bir hâlidir ve kesinliğe uygundur. (N. Et., VI. iii).

Bilgi, öğretilmiş ve dolayısıyla öğrenilmiş olan şeydir. (N. Et., VI. ii).

Bilgiler üçe ayrılır: spekülâtif, pratik ve faydalı. (Top., 157^{a10-11}).

Bilim, üniversal ve zorunlu gerçekler üzerinde bir düşünme tavrıdır. (N. Et., 1140^{b31-32}).

Bilimler, üniversal olan şeyler hakkında tam ve özel bilgilerdir. (Met., 1003^{a14-15}).

İlk prensipler bilim, teemmül ve zekâ denen âletlerle değil, ancak, sezgi ile kavranırlar. (N. Et., VI. vı).

Hikmet, irfan, sezgisel akl ile bilginin birleşmesi sonucudur ve en şerefli konuların bilimidir. (N. Et., VI. ıı).

Bilgi ve anlamları için ayrıca bk. (N. Et., I. 2, 3).

Fikirlerin birbirleriyle ilişkileri hakkında bk. (De M. et R., 451^{a18} - 452^{a16}).

15 Bu ölümsüzlüğün, Aristo'da, fertlere ait ruhlara mı yoksa, genellikle, insanlık ruhuna mı ait olduğu kesin olarak belli değildir.

Ruhun gerçeğe ulaşmasındaki beş derece için ayrıca bk. (N. Et., VI. 3).

16 Bk. Metafizik ek not: 51.

17 Pasif aklın, kendiliğinde hiç bir şeyi harekete getiremeyişi, fakat, bir gâye de peşleyişi hakkında bk. (N. Et., VI.2).

Aktif ve pasif akıllar ve aklın bu her iki hâli için bk. (De An., III. 4-6).

Zekâ (intelligence), düşünce gibi bir ve süreklidir. (De An., 407^{a6-7}).

Sezgi hakkında ayrıca bk. (Pos. An., 100^{b5-15}).

18 Dolayısıyla bk. (Met., XII. 10).

Rabbânî inâyetin, özellikle, iki tanımı vardır: biri, değişmez kanunlar koymak, diğeri de özel el koymak ve araçlarla âlemde etkide bulunmak. Birinci şekilde genel inâyet, lunmak. Birinci şekilde genel inâyet, ikinci şekilde de özel inâyet söz konusudur. Mu'cizeler, kerametler ikinci şekle girer.

19 (Eflâtun, Devlet, 507^b, 509^d).

20 Arzu ile hür seçme aynı şey değildir. (E. Et., 1225^{b32}).

21 Dolayısıyla bk. (N. Et., III. 7). Ayrıca bk. (N. Et., II. 3; III. 4).

22 Dolayısıyla bk. (N. Et., I. 3; VI. 2). Ayrıca bk. (N. Et., II. 4; III. 4).

Ahlak Ek Notları

1 Mutluluk, kısa bir tanımla, hiç bir şeye muhtaç olmayıp kendi kendine yeterli olmak ve kendisi için özlem duyulan bir hayat yapmaktır. (N. Et., 1097^{b5-25}). Ayrıca (De An., 1098^{b29-31})

Mutluluk, en yüksek hayırdır. (N. Et., I. 6).

Mutluluk, Allah'ın bir lutfudur. (N. Et., I. 10).

Allah'lar en kutsal ve mutlu varlıklardır. Nasıl ki Allah'lara en çok benzeyen insanlar da öyledir. (N. Et., I. 12).

Fazilet, mutluluğun bir elemanıdır. (N. Et., I. 12).

Mutluluğun ne olduğu hakkında genellikle bk. (N. Et., I. 1-12, VII. 14; X. 6-9).

Mutluluk ve hadsi akl için bk. (N. Et., X. 7).

2- (N. Et., I. 6).

İnsanlar, kendilerine ait olmayan bütün şeyleri ya tesadüf ile, ya tabiat tarafından ya da zor (cebr) ile yaparlar. (Rh., 1368^{b33-36}).

İnsanlar, yaptıkları bütün şeyleri yedi sebep altında zorunlu olarak yaparlar: tesadüfle, zorunlukla, tabiat tarafından, âdet ile, akılla, hiddetle, iştiha ile. (Rh., 1369^{a5-7}).

3 (N. Et., I. 6).

İyi (hayır), her şey kendisinde gayelene ve bizzat kendisi için istenen şeydir. Bu sebeple de en üstün iyinin bilgisi insan hayatının gayesi olmalıdır. (N. Et., I. 1³).

Genellikle üç çeşit iyi vardır:

1- Ruha ait iyi

2- Bedene ait iyi

3- Dış âleme ait iyi. (N. Et., I., 8).

Varlıklar kadar iyi vardır. (E. Et., 1217^{b25-26}).

Herkes belirli bir orantıda iyiye iştirak eder. (E. Et., 1238^{b13-14}). İyi (hayır)ler mutlak ve ızafî diye de ikiye ayrılır. (N. Et., VII. 13).

İyi için ayrıca bk. (N. Et., I., 2.4).

4 Doğru olan orta, fazilettir, harmonidir. Dolayısıyla bk. (N. Et., I, 13; II. 2, 3, 5, 6, 8, 9; III. 4, 7, 8, 9; ayrıca bk. III. 13, 14, 15; VI. 1).

Bizi yalnızca götüren çeşitli yollar vardır, fakat, doğruya götüren yol, ancak, bir tektir. Kötü, sonsuzdur; iyi, sonludur; bu sebeple aşırılık ve eksiklik (ıfrat ve tefrit), kötünün karakteristiğidir: orta durum da faziletin karakteristiğidir. (N. Et., III. 4).

Ahlâkî maksat, fazilet ile pek yakından ilgilidir ve ahlâkî maksat veya gâye de iradîdir. (N. Et., III. 4).

Faziletler, ne heyecanlar ne fakültelerdir; onlar, sadece, ahlâkî durumlardır. (N. Et. II. 4).

Ahlâkî maksat ve gâyenin kaynağı, belirli bir hedefe götüren akıl veya arzudur. (N. Et., VI. 2)

Ahlâkî gâye, zihni bir arzudur. (N. Et., VI. 2).

Bizim fakültelerimizi bize Tabiat verir. (N. Et., II, 4; ayrıca bk. VI. 12).

Fazilet, entellec'tin âletidir. (E. Et., 1248^{a29}).

Bu "Doğru Orta" meselesi, genel olarak, Yunan felsefesinin karakteristiğidir. Mesele, ihtirasları yok eytmek değil, fakat, onları aklın kontrolü altına almaktır. Ayrıca bk. (N. Et., III. 13).

5 (N. Et., I. 13; II. 1, 4, 5, 6; VI. 1-11; X. 8).

Fazilet ve rezillette irade vardır. (N. Et., III. 5, 7). Ayrıca bk.

(Mag. Mo., 1187^{a28-29}; ayrıca bk. 1185^{a38}). (E. Et., 1228^{a7-8}; ayrıca bk. 1228^{a23-24}).

Aklın, belirli bir gâyeye yönelmiş olması, yani pratik olması zorunludur. (N. Et., VI. 2).

Akil, arzu ile vasıflandırılabilir veya arzu, akıl ile vasıflandırılabilir; ve yaratıcı fakülte-
dir ki insanı insan yapar. (N. Et., VI. 2).

6 Dolayısıyla bk. (N. Et., II. 3; III. 4, 5; VI. 10). (E. Et., 1224^{a2-4}, 1225^{b26-27}, 1226^{b9}).

Doğru fiil bir gâyedir ve bu gâye, arzunun objesidir. (N. Et., VI. 2).

Fiil, kendi kendisinin de gâyesidir. (N. Et., VI. 2).

7 (N. Et., I. 1, 7).

8 (Rh., 1357^{a34-36}). (Top., 100^{b21-23}). (Pr. An., 70^{a3-7}). Ayrıca bk. Fizki ek not: 32.

9 İnsanların gâyesinde seçme işinden ziyade diğer tabii şeylerin ve olayların rolü
vardır. Dolayısıyla bk. (E. Et., II. 10-11). (Rh., 1360^{b4-7}, 1363^{b16-17}). (De An., 434^{a31-32}).
(N. Et., 1094^{a3-5}, 1098^{b19-20}, 1110^{a13-14}).

10 (N. Et., 1110^{b28-29}).

İradî fiiller, ya muhakameli maksat ve gâyelerle ya da onlarsız yapılır. Bilgisizlik ile
yapılan bir fiile (Hatâ) denir. (N. Et., V. 10).

11 (N. Et., I. 5; VI. 13).

Sosyoloji ve Politika Ek Notları

1 Doğru Orta ve dolayısıyla adalet, insanları doğru olanı yapmağa muktedir kılan
ve onları fiillerinde ve hareketlerinde âdil kılan ahlâkî bir durumdur. Adâletsizlik te bu
ahlâkî durumun zıddıdır. (N. Et., V.).

2 İnsan, dik olan yegâne hayvandır. Zira, onun mahiyeti ve zâtı ilâhîdir. (De Par.
An., 686^{a27-28}).

İnsan, tabiatı gereği sosyal bir varlıktır. (N. Et., 1097^{b11}; ayrıca bk. VIII. 1).

Bir insan ve bir öküz, ikisi de hayvandırlar. (Cat. 1^{a8-9}).

İnsan, aksiyonlar yaratıcıdır. (Mag. Mo., 1187^{b5-7}).

İnsanın tanımı, onun, ruhunun tanımıdır. (Met., 1037^{a28-29}).

İnsan. tabiatı gereği, politik bir hayvandır. (Pol., 1278^{a28-29}).

3 (N. Et., X. 10). Ayrıca bk. (Benjamin Jowett, Aristotle's Politics, New York, 1943).

Devlet tanımı için bk. (Pol., 1252^{a1}-1253^{a38}; ayrıca bk. 1261^{a14-b15}).

Devletin gerçek hedefi için bk. (Pol., 1280^{a7}-1281^{a10}).

İdeâl devlette hayat için bk. (Pol., 1325^{b14}-1326^{b24}).

İdeâl devlette iş bölümü için bk. (Pol., 1328^{b33}-1329^{a39}; ayrıca bk. 1290^{b38}-1291^{a36}).

İdeâl devlette öğretim ve eğitim için bk. (Pol., 1337^{a11}-1338^{b4}).

Bir devletin, sadece, üstün kişilerden meydana gelmesi imkânsızdır. (Pol., 1276^{b37-38}).

Zengin ve fakirin birbirine dayandırmaları birleşmesinden hür devlet meydana gelir. (Pol.,
1294^{a16-17}).

Aşikârdır ki her bir kişiyi mutlu kılacak bir hayat, devlet için de, devletin her bir or-
ganı için de mutlu bir hayattır. (Pol. 1325^{b14-16}).

Sonuç Ek Notları

1 Aristo'nun, (Hayvanların Kısımları) ile bunun eki gibi olan (Hayvanların Gelişmeleri Hakkında) adlı eserlerinde bu teleolojik yol açıkça görülür. Birinci kitapta işaret edildiğine göre gâye sebep, fâil ve etkileyen sebepten çok daha önemlidir. Yine Aristo, zorunluluk tavrı ve zihin uyandırma (ratiocination) tavrının, tabiat ilminde, teorik ilimlerden çok başka olduğuna işaret eder. Çünkü, teorik ilimlerde (Matematik, Metafizik gibi) hareket noktası (Var Olan) dır, tabiat ilminde ise (Olmakta Olan)dır.

2 (Met., XII. 6, 7). (N. Et., 1097^{a33-43}).

3 (Met., 1003^{a1-5}). Ayrıca bk. Fizik ek not: 51.

4 (Met., 1075^{a10-20}).

5 (Met., XII. 8). (De Ca., I. 8-12).

Herkes, Allah'ların varlıklarına inanır. (De Ca., 270^{b5-6}).

Aşikârdır ki Allah, bütün kâinatın içindedir ve her şeyi hareket ettirir, öyle ise, aynı suretle, Allah bizim içimizdedir ve bizi hareket ettirir. (E. Et., 1248^{a25-27}).

Hayatta gâye ve kontamplasyonda en büyük mutluluktan ibaret olan Allah, hiç bir suretle zorunlulukla ve zulümle idare etmez ve başka varlıklarda görüldüğü gibi, onun, hiç bir şeye ihtiyacı da yoktur. (E. Et., 1249^{b13-16}).

Bu noktada determinizmin tanımlarına ve çeşitlerine de kısaca işaret edelim:

Determinizm ve hürriyet konusunda dokunulması faydalı olan bazı noktalar da şunlardır.

Determinizm ile hürlük, bazılarına göre zorunluluğa bağlanmış ve dolayısıyla bu ikisinin, yani determinizm ile hürriyetin aynı şey olduğu ileri sürülmüştür. Bu yolda Stoa'lılar, Spinoza, Hegel gibi filozoflar örnek olarak gösterilebilirler.

Genel olarak ta determinizm ile hürlük birbirinin zıddı sayılmıştır. Kant, bu görüşün güzel bir örneğidir.

Determinizm, deney içi ve deney üstü diye de ayrılmıştır. Meselâ, Kant'ın determinizmi kesin ve tümel bir determinizmdir. Boutroux, Bruchwig gibi ilim felsefesi yapanlara göre de determinizm, mantıkî, deney üstü veya metafizik bir zorunluluğa bağalanamaz.

Bugünkü fizik, nucléaire'e ait yeni buluşlarla Quanta teorileri sayesinde mikrofizik alanda her türlü determinizmi bırakmıştır. Heisenberg, De Broglie, Von Neumann gibi ilim adamları da artık, bilimsel determinizmden söz edilmemek gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

Hayatın her çeşit alanında varlıkları veya yoklukları eleştirme konusu olan determinizm ile hürriyetin gerçek tanımları üzerinde de durulmuş ve şu hususlara işaret edilmiştir.

Determinizm:

I- Determinizm kadercilik değildir, zira:

Kadercilik (mukadder) olan şeydir. Determinizm ise (tayin edilmiş) olan şeydir.

Kaderciliğin başlıca vasıfları şunlardır:.

a- Hem hareket noktası hem de olayların akışı kadere bağlıdır.

b- Kader, transandantal ve bilinemez bir otomatizm ile idare edilir.

c- Gerek temelinde gerek gerçekleşmesinde mistiktir. Bu sebeplede mucize ile aynı şey sayılır.

II- Determinizm metafizik bir zorunluluk değildir.

Meselâ, Leibnitz'e göre üç çeşit zorunluluk vardır:

a- Metafizik zorunluluk ki bu lojik ve geometrik zorunluluktur.

b- Fizik zorunluluk ki bu rölâtif veya şarth bir zorunluluktur , olgu hakikatlarından çıkar.

c- Ahlâksal zorunluluk ki bu da en iyi seçmektir ve olgu hakikatlarına bağlıdır.

Bir de bu üç zorunluluğun sentezi ve enerjinin temeli olan diğerk bir zorunluluk vardır ki o da en üstün monad veya Allah'tır ki monadlar arasında önceden kurulmuş ahenk zorunluluğuna dayanır. Bütün bu zorunluluklar da önceden kurulmuş ahenkle uzlaşan teolojik yazgı, kaza ve kaderde karşılaşılır.

Fakat, Leibnitz felsefesi en sonda bir determinizmin, metafizik zorunluluğun olmayacağını, zorunluluğa da hürlüğe de bağlanılamayacağını gösterir.

III- Determinizm, deney üstü bir zorunluluk değildir.

Kant, fenomenâl âlemi idare eden tümel ve kesin bir determinizm kurmuştu ki bu determinizm her çeşit deneye ait bilginin şartı olan a priori transandantal formlara dayanır.

IV- Determinizm, mantıkî zorunluluk değildir.

Çünkü, determinizm, gerçekte bağlılığı bakımından formel mantığın aksiyomlarından, idelerin açıklığından, sonsuz öz (essence)lerden çok farklıdır.

V- Determinizm, matematik zorunluluk ta değildir.

Çünkü, matematik zorunluluk determinist formüllerde pek önemsiz bir yer tutar.

Hürriyet:

I- İnsan hürlüğü, çevrelenmiş, şarth ve rölâtif bir-hürlüktür.

II- İnsan hürlüğü, salt zorunsuzluk ve salt yaratma değildir.

III- İnsan hürlüğü kayıtsızlık hürlüğü (Liberté d'indifference) değildir.

IV- İnsan hürlüğü, zorunsuzluğu yenen, akıl yoluyla anlaşılan bir irade değildir.

Aristo, Spinoza, Leibnitz, Kant gibi akılcılar hep iradenin hür sayılmasını savunmuşlardı.

Ve Yine:

A- İnsan hürlüğü, sadece, icra hürlüğüne bağlanamaz.

B- İnsan hürlüğü, psikolojik denen hürlüğe bağlanamaz.

C- İnsan hürlüğü, ahlâkî harekete çevrilemez.

İnsan hürlüğü'nün çeşitli dereceleri:

a- Sübjektif beğenislere göre hükm eden hürlük.

b- Yenileştirici gerçekleşme hürlüğü.

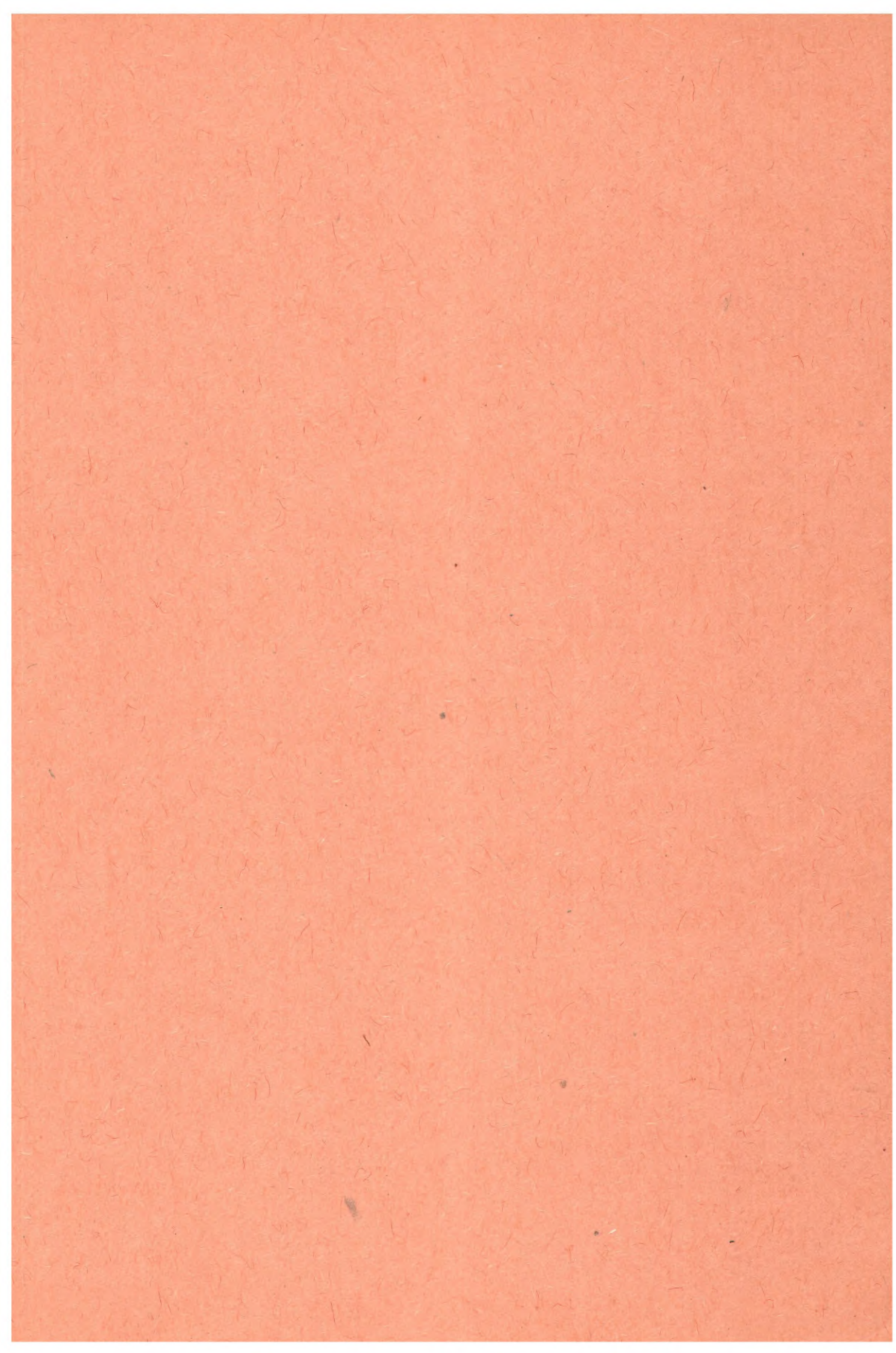
c- Seçme hürlüğü

d- İycaat hürlüğü.

e- Karar hürlüğü

f- Yaratma hürlüğü.

6- Bu konu için ayrıca bk. Bibliyografyalarımızda işaret ettiğimiz belli başlı felsefe tarihleri.



Fiyatı: 18,—TL.