T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

FÂRÂBÎ'DE SEMÂVÎ CİSİMLER

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Kübra SERBEST

BURSA- 2022

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

FÂRÂBÎ'DE SEMÂVÎ CİSİMLER

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Kübra SERBEST

Danışman:

Prof. Dr. Mehmet Fatih BİRGÜL

BURSA- 2022

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim / Ana sanat Dalı, **İslam Felsefesi** Bilim Dalı'nda **701921003** numaralı **Kübra SERBEST**'in hazırladığı ": Fârâbî'de Semâvî Cisimler" konulu **Yüksek Lisans Çalışması** tez savunma sınavı,

...../...../ 20.... Günü …… - ……..saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının ……..….. (başarılı / başarısız) olduğuna …… (oybirliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı
Prof. Dr. Mehmet Fatih BİRGÜL
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Enes TAŞ

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

...../...../ 20.....

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans/Doktora tezi olarak sunduğum **"Fârâbî'de Semâvî Cisimler"** başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihâl ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı : Kübra SERBEST

Öğrenci No : 701921003

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Programı : İslam Felsefesi

Statüsü : Yüksek Lisans

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS İNTİHÂL YAZILIM RAPORU

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: …/…./……

Tez Başlığı / Konusu: **Fârâbî'de Semâvî Cisimler**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam …… sayfalık kısmına ilişkin, ……/……/…….. Tarihinde şahsım tarafından ..... Adlı intihâl tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % ….. 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç

2- Alıntılar hariç/dahil

3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihâl içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	Kübra SERBEST
Öğrenci No:	701921003
Anabilim Dalı:	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı:	İslam Felsefesi
Statüsü:	☒ Y.Lisans ☐ Doktora

Danışman
(Adı, Soyad, Tarih)

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Kübra SERBEST
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: İslam Felsefesi
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Mezuniyet Tarihi	: …. / …. / 20……..
Tez Danışman (lar)ı	: Prof. Dr. Mehmet Fatih BİRGÜL

FÂRÂBÎ' DE SEMÂVÎ CİSİMLER

Semâvî cisimler konusu, evrenin yapısına dair yapılan incelemeler içerisinde ortaya çıkan bir meseledir. Nitekim evren, fiziksel ve matematiksel anlamda incelenerek astronomiye ve kozmolojiye konu olurken evrenin Tanrı ile ilişkisi, metafizik bir meseleyi oluşturmaktadır. Bu bağlamda ünlü Türk-İslam filozofu Fârâbî de evrenin yapısını incelemektedir. Bu çalışma, Fârâbî özelinde semâvî cisimler konusunu ele almaktadır. Çalışma, giriş bölümünün dışında iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, tez boyunca sıklıkla kullanılacak olan ve konunun temelini oluşturan birtakım kavramlara dair bilgiler verilmektedir. Çalışmanın birinci bölümünde semâvî cisimler ve evrenin yapısı hakkında Fârâbî öncesi ortaya konulan öğretiler ve sistemler aktarılmaktadır. Çalışmanın ikinci bölümü ise tezin temelini oluşturmaktadır. Zira tez, Fârâbî' de semâvî cisimler konusunu tabiat bilimine ve metafizik bilimine konu olması açısından incelemeye çalışmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın ikinci bölümü kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır. Buna göre ilk kısım, semâvî cisimleri, tabiat bilimi çerçevesinde açıklamaya çalışırken ikinci kısımda özellikle sudur teorisi çerçevesinde semâvî cisimler, metafizik bilimine konu olması yönünden ele alınmaktadır. Çalışmada Fârâbî'nin pek çok eserinden istifade edilmekle birlikte *el-Medînetü'l-Fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* başucu kaynaklar olarak kullanılmaktadır. Son olarak çalışmanın sonuç bölümünde Fârâbî'nin semâvî cisimler ve evrenin yapısına dair tevarüs ettiği sistemlere ek olarak ortaya koymuş olduğu özgün görüşlerine vurgu yapılmaktadır.

Anahtar Sözcükler:

metafizik, tabiat, kozmoloji, sudur nazariyesi, cisim, semâvî cisimler, Fârâbî

ABSTRACT

Name and Surname	: Kübra SERBEST
University	: Uludag University
Institution	: Social Science Institution
Field	: Philosophy and Religious Sciences
Branch	: İslamic Philosophy
Degree Awarded	: Master
Degree Date	: …. / …. / 20……..
Supervisor (s)	: Prof. Dr. Mehmet Fatih BİRGÜL

HEAVENLY BODIES IN THE FÂRÂBÎ

The subject of celestial bodies is an issue that arises in the studies on the structure of the universe. As a matter of fact, while the universe is examined physically and mathematically and is the subject of astronomy and cosmology, the relationship of the universe with God constitutes a metaphysical issue. In this context, the famous Turkish-Islamic philosopher Fârâbî also examines the structure of the universe. This study deals with the subject of celestial bodies in the case of Fârâbî. The study consists of two parts apart from the introduction part. In the introduction, information is given about the comprehensive concepts used throughout the thesis and included in the lines. In the first part of the study, the teachings and systems about celestial bodies and the structure of space, which were put forward before Al-Farabi, are conveyed. The second part of the study constitutes the content of the thesis. Because the thesis tries to examine whether Fârâbî is the subject of natural science and metaphysics in terms of celestial bodies. In this context, the second part is divided into two parts in itself. Accordingly, the first part, the celestial bodies, the second part, which he controls from the framework of natural science, especially the celestial bodies from the center, including the subject of metaphysics. While benefiting from many works of Fârâbî in the study, al-Medînetü'l-Fâzıla and es-Siyâsetü'l-Medeniyye are used as bedside sources. Finally, in the conclusion part of the study, it is emphasized that Fârâbî's original views on the heavenly bodies and the structure of the universe were put forward, in addition to the systems he inherited.

Keywords:

metaphysics, nature, cosmology, theory of emanation, body, heavenly bodies, Fârâbî

ÖNSÖZ

Hayret ve merak duygularına sahip bir canlı olarak insan, etrafında gözlemlediği şeyleri sorgulamaktadır. Bu bağlamda gök cisimleri de insanlık için bir merak konusu olmuştur. Bu merakın neticesinde gök cisimlerine dair çeşitli teoriler üretilmiştir. Bu noktada Antik Yunan medeniyetinde yapılan çalışmalar, ciddi bir felsefe-bilim geleneği oluşturmuştur. Bu gelenek içerisinde evrene dair yapılan çalışmalar, uzun yıllar kabul edilecek olan Yer Merkezli Evren teorisini ortaya çıkarmıştır.

Felsefe-bilim geleneği içerisinde önemli bir yere sahip olan İslam felsefe-bilim geleneği, kendisine miras kalan bilimsel birikimi tevarüs etmiştir. Bu bağlamda Müslüman coğrafyada çeşitli felsefi ve bilimsel çalışma yapılmıştır. Bu anlamda İslam felsefesi ve bilimi, zengin bir külliyata sahip olmuştur. Nitekim Meşşaî felsefenin en büyük temsilcisi olan Fârâbî, böyle bir ortamda felsefe yapma imkanına sahip olmuştur. Bu bağlamda evrene dair sorgulamalar yapan ve evrenin nasıl meydana geldiğini araştıran Fârâbî, Yer Merkezli Evren teorisi çerçevesinde birtakım açıklamalar yapmış ve bu noktada semâvî cisimlere önemli bir yer vermiştir. O, içinde yaşadığı dönemin felsefi-bilimsel mirasından etkilenmenin yanı sıra benimsemiş olduğu İslam dinini de sisteminin içerisine dahil etmiş ve özgün bir evren açıklaması inşa etmiştir. Tezimiz, Fârâbî'nin evrene dair ortaya koymuş olduğu bu sistemi, semâvî cisimler özelinde incelemeye çalışmaktadır.

Her çalışmada olduğu gibi bu çalışmayı da oluşturan şey, sadece kitaplar, kelimeler ve birtakım teknolojik araç-gereçler değildir. Çalışma, öncesinde verilen bir eğitim süreci ile başlamaktadır. Dolayısıyla yüksek lisans dönemim boyunca her dersinde bana alanımı yeniden sevdiren ve sahip olduğu ilmini öğrencisine aktarmada oldukça cömert davranan kıymetli hocam Prof. Dr. Yaşar AYDINLI'ya, tezin okumasını yapıp son şeklini vermede yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Fatih BİRGÜL'e, yüksek lisans eğitimim süresince her talep ettiğimde bana vakit Ayıran, önerilerini ve desteğini eksik etmeyen değerli hocam Dr. Seda ENSARİOĞLU'na, yine desteğini ve yardımını her daim hissettiğim değerli hocam Dr. Nursema KOCAKAPLAN'a, çalışmamda tecrübeleriyle ve teşvikleriyle beni yüreklendiren değerli hocam Dr. Esra İRK'e, tezin yoğun ve zorlu süreçlerinde manevi desteğini esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Abdürrezzak TEK'e, derin şükranlarımı sunuyorum.

Bu süreci birlikte paylaştığımız, omuz omuza vererek birbirimize destek olduğumuz, beni hiç yalnız bırakmayan yol arkadaşım Mükerrem Saliha KARS'a, tecrübeleriyle ve samimiyetleriyle daima yanımızda olan kıymetli büyüklerim Çiğdem ÇETİNKAYA'ya ve Ali DEMİR'e teşekkür ediyorum.

Son olarak, beni sevgiyle yetiştiren, dualarını her daim gönlümde hissettiğim kıymetli anneme ve babama; sevgili ağabeyime ve canım kardeşime sonsuz sevgi ve şükranlarımı sunuyorum.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **i**
YEMİN METNİ ..... **ii**
YÜKSEK LİSANS İNTİHÂL YAZILIM RAPORU ..... **iii**
ÖZET ..... **iv**
ABSTRACT ..... **v**
ÖNSÖZ ..... **vi**
İÇİNDEKİLER ..... **vii**
TABLOLAR ..... **ix**
ŞEKİLLER ..... **ix**
KISALTMALAR ..... **x**
GİRİŞ **1**
1. Çalışmanın Konusu, Önemi ve Amacı 1
2. Çalışmanın Yöntemi ve Literatür 2
3. Çalışmanın Temel Kavramları 6
3.1. Cisim-Cirm 6
3.2. Heyûlâ 7
3.3. Felek 9
3.4. Anasır-ı Erbaa/Dört Unsur 10
3.5. Esîr 11

BİRİNCİ BÖLÜM
FÂRÂBÎ ÖNCESİ SEMÂVİ CİSİMLER HAKKINDA GÖRÜŞLER

1. Antik Yunan Filozoflarının Evren Tasavvurları 16
1.1. Aristoteles'in Kozmolojisi 24
1.1.1. Evrenin Yapısı 25
1.1.2. Dünya'nın Yapısı ve Özellikleri 26
1.1.3. Ay-Altı Âlem- Ay-Üstü Âlem 27
1.1.4. Gök Cisimlerinin Yapısı ve Hareketleri 28
1.1.5. Kapalı Evren Anlayışı 29
2. Batlamyus'un Evren Modeli 31
3. Yeni-Platoncu Kozmoloji ve Metafizik 36
4. İslam Dünyasına İntikal Evren Tasavvuru 42

İKİNCİ BÖLÜM
FÂRÂBÎ FELSEFESİNDE SEMÂVÎ CİSİMLER TASAVVURU

1. Tabiat Biliminin Konusu Olarak Semâvî Cisimler 47
1.1. Hareket/Devinim 49
1.2. Mekân ve Boşluk 53

1.2.1. Mekân/Yer 53
1.2.2. Boşluk/Hâlâ 54
1.3. Zaman 56
1.4. Madde-Form / Kuvve-Fiil 60
2. Metafiziğin Konusu Olarak Semâvî Cisimler 63
2.1. Sudur Nazariyesi 65
2.1.1. Ay-Üstü Âlem 68
2.1.2. Ay-Altı Âlem 70
2.2. Semâvî Cisimler 71
2.2.1. Semâvî Cisimler ve Kozmik Akıllar 75
2.2.1.1. Faal Akıl 78
2.2.2. Semâvî Cisimlerin Nefsi 80
2.2.3. Semâvî Cisimlerin Şekli 83
2.2.4. Semâvî Cisimlerin Hareketi / Devinimi ve Gayesi 85
2.2.5. Semâvî Cisimlerin Ay-Altı Dünyaya Etkisi 89
SONUÇ 94
KAYNAKÇA 98
EKLER 98

TABLOLAR

Tablo 1. Aristoteles'in Telafi Edici Küreler Sistemi Çerçevesinde Gök Kürelerinin Sayıları 26

ŞEKİLLER

Şekil 1. Aristoteles'in Evreni 24
Şekil 2 Eksantrik Model 33
Şekil 3 Episikl Model 33
Şekil 4. Ekuant Merkezli Model 34
Şekil 5. Dairesel Şeklin ve Hareketin Üstünlüğü 85

KISALTMALAR

Akt.	: aktaran
Bk.	: bakınız
B.	: baskı
C.	: cilt
Çev.	: çeviren
Ed.	: editör
S.	: sayfa
V. Dğr.	: ve diğerleri
El-Medîne	: el-Medînetü'l- Fâzıla
Es-Siyâse	: es-Siyâsetü'l-Medeniyye
Uyûn	: Uyûnu'l-Mesâil

GİRİŞ

1. Çalışmanın Konusu, Önemi ve Amacı

Gökyüzü, tarih boyunca insanlığın ilgisini çekmiştir. İnsanoğlu, zamanı tayin etmek, geleceği tahmin etmek, içinde yaşadığı evreni anlayabilmek için gökyüzüne ve orada bulunan cisimlere yönelmiştir. Nitekim Sümerler, Babilliler ve eski Mısırlılar gibi geçmiş dönem uygarlıklarında gökyüzüne dair incelemeler yapılmıştır. Gökyüzü üzerine yapılan incelemeler özellikle Antik Yunanla birlikte bilimsel bir yön kazanmaya başlamıştır. Bu bağlamda evrenin yapısına dair çeşitli modeller üretilmiştir. Ortaya konulan bu evren modelleri içinde Aristoteles'in (m.ö.384-322) Yer Merkezli Evren anlayışı, yüzyıllar boyunca etkili olmuştur.

Felsefe-bilim geleneği içerisinde önemli bir yerde bulunan İslam felsefesi ve bilimi, üretilen evren taslaklarını incelemiş, bunlara dair önemli ve orijinal katkılarda bulunmuştur. Bu bağlamda Türk-İslam filozofu ve bilim adamı olan Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî (870/1-950), sahip olduğu bilim geleneği ve mensubu olduğu İslam dini çerçevesinde özgün bir sistem üretmiştir.
Bu çalışmanın konusu, Fârâbî'nin ortaya koymuş olduğu felsefî sistem ve kozmoloji içerisinde semâvi cisimlerin yerinin ve rolünün tespit edilmesidir.

Araştırmamızın amacı, daha çok siyaset ve toplum felsefesine yahut mantık ilmine yönelik katkılarıyla ön plana çıkmış olan Fârâbî'nin tabiat felsefesi ve kozmolojisi içerisinde önemli bir yere sahip olan semâvî cisimler hakkındaki görüşlerini açığa çıkarmaktır.

Çalışmayla amaçlanan bir diğer nokta, Fârâbî'nin kozmolojisini oluşturan arka planı tespit edebilmektir. Nitekim Fârâbî'nin evrene dair yaptığı açıklamaların ardında Aristotelesçi fizik, Batlamyusçu astronomi ve Yeni Platoncu metafizik anlayışı bulunmaktadır. Çalışmamız, tüm bu unsurların Fârâbî'nin evrene ve semâvî cisimlere yönelik anlayışına yaptığı etkileri ortaya koyarak onun semâvî cisimler hakkındaki görüşlerinin nasıl şekillendiğini incelemeye çalışmaktadır.

Aristoteleçi-Batlamyusçu gelenek çerçevesinde Dünya'nın evrenin merkezinde olduğu anlayışına sahip olan Fârâbî, evrenin oluşumunu Yeni Platonculuk'tan alıp geliştirdiği sudur teorisiyle açıklamaktadır. Bu bağlamda sudur teorisi, salt metafizik bir sistem değil aynı zamanda kozmolojik bir açıklama da sunmaktadır. Dolayısıyla çalışmamızın ulaşmak istediği gayelerden biri de Fârâbî'nin ünlü sudur doktrinini bu yönüyle ele alarak semâvî cisimlerin önemini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.

Öte yandan çalışma, bulunduğu konum itibarıyla semâvî cisimlerin hangi varlık katmanında olduğunu, varlığın hangi katmanlarına etki ettiğini ve bu bağlamda hangi bilimler tarafından konu edinildiğini açıklamayı amaçlamaktadır. Buna göre çalışmada semâvî cisimler, bulundukları konum itibarıyla metafizik bilimi, etki ettikleri varlık sahası ve cisimsel birtakım özelliklere sahip olmaları itibarıyla da doğa bilimi tarafından incelemeye tabi tutulmaktadır.

Sonuç olarak çalışmamız, Fârâbî'nin gerek tabiat felsefesi ve kozmolojisi gerekse metafizik öğretisi içinde önemli bir noktada duran semâvî cisimleri merkeze almakta ve bu yönüyle alanda yapılan ilk çalışma özelliğine sahip olmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın en büyük amacı, alana küçük de olsa bir katkı sunabilmek, ufak bir pencere açabilmek ve yapılacak yeni çalışmalar için bir başlangıç noktası oluşturabilmektir.

2. Çalışmanın Yöntemi ve Literatür

Bu çalışmada, nitel araştırma tekniklerinden faydalanılmıştır. Bu bağlamda araştırmada doküman inceleme ve literatür tarama, kavramsal çerçeve oluşturma, mukayese ve analiz edip yorumlama yöntemleri kullanılmıştır. Doküman inceleme ve literatür tarama yöntemi gereği, konuyla ilgili olan eserler incelenmiştir. İncelenen eserler bağlamında konuya dair kavramsal bir çerçeve sunulmuştur. Çalışma içerisinde gerekli görülen yerlerde mukayese metoduna başvurulmuştur. Araştırma, yapılan incelemeler ve uygulanan yöntemler sonucunda ortaya çıkan verilerin analiz edilmesi ve yorumlanmasıyla oluşturulmuştur.

Çalışma kapsamında incelenen ve çalışmada istifade edilen birincil kaynaklar, Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* isimli eserleridir. Öte

yandan araştırma, semâvî cisimler konusu özelinde Fârâbî'ye kadar olan tarihsel sürece dair bilgiler sunmaktadır. Bu bağlamda Aristoteles'in *Metafizik, Fizik, Gökyüzü Üzerine, Oluş ve Bozuluş*; Batlamyus'un (ö.168 (?)) *Almagest (*el-Macestî*)* eserlerinden ve Yeni Platoncu anlayış çerçevesinde *Enneadlar* ve *Üsûlûcyâ*'dan faydalanılmıştır. Bunların yanı sıra araştırmanın kapsamına girebilecek konular bağlamında son dönemlerde yapılmış olan çalışmalardan da istifade edilmiştir.

Fârâbî'nin kozmolojiye dair birtakım eserleri daha bulunmaktadır. Ancak günümüze ulaşmamış olmaları yahut yurt dışında bir kütüphanede tek bir yazmasının kalmasından dolayı temin etmek mümkün olmadığı için çalışmada bu eserlerden faydalanılamamıştır. Yine de Fârâbî'nin birazdan isimlerini zikredeceğimiz bu eserleri yazmış olduğunu bilmek dahi çalışmamızın, Fârâbî açısından oldukça önem taşıyan bir konu hakkında olduğunu kanıtlamaktadır. Fârâbî'nin çalışmada yer veremediğimiz eserleri:

K. (Kelâm) fi enne harekât el-felek da'ime (sermedîye), (Eserin yazma bir nüshası yahut basımı bulunamamaktadır.)
K. en-Nücûm (Ta'lîk fi'n-nücûm), (Eserin yazma bir nüshası yahut basımı bulunamamaktadır.)
K. es-Semâ' et-tabî'i, (Eserin yazma bir nüshası yahut basımı bulunamamaktadır.)
K. es-Semâ' et-tabî'i li-Aristûtâlis, (Eserin yazma bir nüshası yahut basımı bulunamamaktadır.)
K. şerh el-âsâr el-ulvîye (=K. fi't-Te'sirât el-ulvîye), (Eserin yazma bir nüshası yahut basımı bulunamamaktadır.)
K. şerh el-âsâr el-ulvîye li-Aristûtâlis (=K. et- Te'sirât el-ulvîye), (Eserin yazma bir nüshası yahut basımı bulunamamaktadır.)
Şerh el-micistî li-Batlamyûs, (Yazmaları: British Museum Or. 7368. 628 H. (1231 M.) H.Kraus
K. şerh es-Semâ ve'l-âlem, (Eserin yazma bir nüshası yahut basımı bulunamamaktadır.)

K. şerh es-Semâ ve'l-âlem li-Aristûtâlis, (Eserin yazma bir nüshası yahut basımı bulunamamaktadır.)[1]

Bu çalışma, Fârâbî'nin bir yönüyle tabiat felsefesi bir yönüyle metafizik anlayışı içerisinde yer alan semâvî cisimler konusu özelinde yapılmış bir çalışmadır. Bu bağlamda dolaylı yollardan araştırmaya katkı sunan pek çok eser olmakla birlikte doğrudan etkili çalışmaların sayısı oldukça sınırlıdır. Fârâbî'de semâvî cisimler konusuna ve onun tabiat felsefesi ve kozmolojisine yönelik yapılan çalışmalara bakıldığında şu eserler öne çıkmaktadır:

Yabancı bir kaynak olarak Damien JANOS'un *Intellect, Substance and Motion in al-Fârâbî's Cosmology* ve *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology* eserleri. Yazar, söz konusu eserlerinde Fârâbî'nin kozmolojisini fiziksel, metafiziksel ve astronomik yönlerini inceleyerek analiz etmektedir. Aynı zamanda Fârâbî'nin kozmoloji anlayışında Aristotelesçi, Batlamyusçu ve Yeni Platoncu izleri takip etmektedir.[2]

Mehmet Murat KARAKAYA'nın *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs* adlı eseri. Bu eserinde Karakaya, Tanrı, Akıl ve Nefs kavramlarını Yeni Platoncu anlayış ve Fârâbî felsefesi açısından incelemektedir. Bunu yaparken Tanrı-evren ilişkisi bağlamında önemli bir noktada duran semâvî cisimlere dair bilgiler vermektedir.[3]

Ömer Faruk ERDOĞAN'ın *Felek'in Felsefesi* isimli eseri. Bu çalışmasında Erdoğan, Antik Dönemde, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd üzerinden Meşşâî Felsefede ve onlara karşı eleştirileriyle öne çıkan Gazzâlî'de felekler meselesinin nasıl ele alındığını incelemektedir.[4]

---

[1] Müjgan Cunbur vd., *Fârâbî Bibliyografyası: Kitap-Makale (Doğumunun 1100'üncü Yıldönümü Münasebetiyle)* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1973), 24-36-38-41-43-44 Yararlandığımız bibliyografyada Fârâbî'nin eserleri hakkında İbn Ebi Useybi'a'nın yazmış olduğu Uyun ul-enba adlı çalışmada K. es-Semâ' et-tabî'i li-Aristûtâlis, K. şerh es-Semâ ve'l-âlem li-Aristûtâlis adlı eserlerin, Fârâbî'nin Ta'likat adlı eseri olduğunu ifade ettiği belirtilmektedir.

[2] Damien Janos, *Intellect, Substance and Motion in al-Fârâbî's Cosmology* (Montreal: McGill University, Doktora, 2009); Damien Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology* (Leiden: Brill, ts.).

[3] Mehmet Murat Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs* (Ankara: Elis Yayınları, 2018).

[4] Ömer Faruk Erdoğan, *Felek'in Felsefesi Kabul ve Ret Cihetinden Tartışmalar* (Çizgi Kitabevi, 2019).

Yves MARQUET'in *"Fârâbî'de İniş ve Yükseliş: İkiye Ayrılan Bir Bağlantı Zinciri"* isimli makalesi. Marquet'in bu makalesi, Fârâbî felsefesinin en önemli öğretilerinden biri olan sudur teorisi üzerine yapılmış bir incelemedir. Marquet burada sudur bağlamında göksel akılları, nefsleri ve gök cisimlerini kısa bir incelemeye tabi tutmaktadır.[5]

Öte yandan Fârâbî'nin tabiat felsefesine dair yapılmış bir çalışma olarak Ashimhzan RUZİYEV'in "*Fârâbî'nin Tabiat Felsefesi"* isimli yüksek lisans tezi, alanda bu konunun ele alındığı ilk çalışmadır. Nitekim bu tezde Fârâbî'nin tabiat felsefesi bağlamında üzerinde durduğu tabii varlıklar incelenmiş ve bu noktada semâvî cisimlere de yer verilmiştir.[6]

Son olarak İslam Felsefesi alanında gök cisimlerini merkeze alan bir çalışma olması hasebiyle Abdullah ZORBACI'nın "*İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Gök Cisimlerinin İnsan Üzerindeki Etkileri"* isimli yüksek lisans tezi zikredilebilir.[7]

Çalışma bağlamında verilen literatürün oldukça kısıtlı olduğu görülmektedir. Nitekim zikredilen eserler ve çalışmalar ya genel bir çerçeve içerisinde Fârâbî'den kısa bir bölümde yahut başlıkta bahsetmekte ya da gök cisimlerini Fârâbî üzerinden değil başka bir felsefî sistem üzerinden ele almaktadır. Dolayısıyla çalışmada gerek tarihsel arka planı gerekse tabiat bilimi ve metafizik bilimi çerçevesinde semâvî cisimlerin, Fârâbî'nin sistemindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece alanda üzerinde pek fazla durulmayan bir konunun gündeme getirilmesi amaçlanmıştır. Bu konu üzerinde yapılan ilk akademik çalışma olması, birtakım eksiklikleri ve gözden kaçan hususları da beraberinde getirebilmektedir. Buna rağmen tezimizin alana katkı sağlaması ve bu konuya dair yeni çalışmalara kapı aralaması umulmaktadır.

---

[5] Yves Marquet, "Fârâbî'de İniş ve Yükseliş: İkiye Ayrılan Bir Bağlantı Zinciri", *Uluslararası Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri,* Kongre ve Sempozyum Bildirileri Dizisi (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990), 203-211.

[6] Ashimzhan Ruziyev, *Fârâbî'nin Tabiat Felsefesi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

[7] Abdullah Zorbacı, *İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Gök Cisimlerinin İnsan Üzerindeki Etkileri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

3. Çalışmanın Temel Kavramları

Burada semâvî cisimler konusuna dair yapılan incelemelerde ortaya çıkan temel kavramların açıklamalarına yer verilecektir. Nitekim bu kavramlar, tezin geri kalan kısmında yer alan tartışmaların ve malumatların daha iyi anlaşılabilmesi için bir ön bilgi sunmaktadır. Tanımları verilen kavramlar, önce genel anlamları itibarıyla tanıtılacak ardından Fârâbî'yi önemli derecede etkileyen bir isim olarak Aristoteles felsefesi çerçevesinde ele alınacaktır. Ardından kavramların, Fârâbî'nin sisteminde hangi anlamlara geldiği açıklanacak, varsa bu kavramların üzerindeki tartışma noktalarına dikkat çekilmeye çalışılacaktır.

3.1. Cisim-Cirm

Arapça'da "جسم" (c-s-m) kökünden türemiş olan (masdarı *cesîm*) cisim kavramı, sözlükte en, boy ve derinliğe sahip olan, madde, şekil, gövde vb. anlamlara gelmektedir.[8] Aristoteles'in fizik anlayışında uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi olan ve madde ile formdan oluşan şeyler, şeklinde tanımlanan cisim[9], Fârâbî'de de benzer şekilde açıklanmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî'ye göre cismin varlığı, onun maddesi ve formu olmak üzere iki şeyle ortaya çıkmaktadır. Zira ne madde ne de form, birbirlerinden ayrı bir şekilde âlemde bulunamamaktadırlar. Şu hâlde cisim ancak madde ve formun terkibi ile meydana gelmektedir.[10]

Anlam itibarıyla cisim kelimesine çok yakın bir noktada bulunan hatta hemen hemen eş anlamlı olarak kullanılan bir kelime de "جرم" cirm'dir. Arapça'da "kesmek" manasına

[8] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Ḳur'ân* (Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, 2009), 1/122 *csm* maddesi; Rağıb el-Isfahanî, *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, ts.), 234 c-s-m maddesi.
[9] Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), I, 190b, 19-20; IV, 209a, 4-5.
[10] Ca'fer al-Yasin, *al-Fârâbî fi Hududihi ve Rusumih* (Beyrut, 1985), 180; Farabî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 41.

gelen *"-cerm"* kökünden türetilmiş bir isim olan cirm, sözlükte ceset, cüsse, beden, vücut, cisim gibi anlamlara gelmektedir.[11]

Felsefede kullanılan birtakım terimleri açıkladığı *Risâle fî Hudûdi'l-eşyâ ve Rusûmihâ* adlı eserinde Kindî (ö.866), cisim kavramını ayrıca açıklamaya gerek duymayarak cirm sözcüğünü, *"Üç boyutlu olan her şey."*[12] şeklinde tanımlamaktadır. Bu anlamda *"... o hâlde cisim, cirmdir ve bunun dışında bir anlamı yoktur."*[13] ifadeleriyle cisim ve cirm kavramlarının aynı anlama geldiğini belirten Kindî, Platon'un (m.ö.427-347) oluş-bozuluş dünyasındaki maddi cevherlere cirm, felek gibi varlıklara ise cisim dediğini belirtmektedir. O, her ne kadar bu ayrımdan etkilenmiş gözükse de Platon'un tam tersi bir yaklaşımla felek ve gök cisimlerini belirtirken cirm, ay-altı evrendeki nesneler için ise cisim sözcüğünü kullanmaktadır.[14] Kindî'nin kavramların kullanımındaki bu tavrı, daha sonra Meşşai felsefe içerisinde yaygınlaşmış ve cirm kavramı, ay-üstü varlıkları ifade etmede özel olarak kullanılan bir kavram hâline gelmiştir.

Ancak Fârâbî'nin en önemli iki eseri olan *es-Siyâse ve el-Medîne* incelendiğinde onun gök cisimleri için ayrıca cirm kavramını kullanmadığı, cisim kelimesini tercih ettiği görülmektedir. Dolayısıyla bu da Fârâbî'nin Kindî sonrası oluşan geleneğin aksine cirm kavramını ay-üstü âleme özel bir şekilde kullanmadığını göstermektedir.[15]

3.2. Heyûlâ

Modern literatürde hyle/hylé şeklinde yazılan kavram, Arapça'ya "هيولى" heyûlâ şeklinde geçmiştir. *"Potansiyel olarak var olan, her türlü özellikten yoksun bulunan ve hiçbir yerde tek başına var olmayan dayanak."*[16] anlamına gelen heyûlâ kavramı, asıl

[11] H.Bekir Karlıağa, "Cirm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/27.
[12] Kindî, "Tarifler Üzerine (*Risâle fî hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ*)", çev. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, thk. M.Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 179.
[13] Kindî, "Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz (*Kelâmun fi'n-nefs muhtasarun vecîz*)", çev. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler*, thk. M.Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 252.
[14] Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine (*Risâle fi'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ*)", çev. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, thk. M.Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 230-233.
[15] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 81-85-95-101-109; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 19-23-39-63-81.
[16] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 460.

anlamını Aristoteles'in madde-form öğretisi içerisinde kazanmıştır. Bu noktada İslam filozofları da maddeyi Aristoteles gibi anlamışlar ve yorumlamışlardır.

Cismi, madde ve formdan mürekkep bir yapı olarak tasvir eden Aristoteles'e göre heyûlâ, *"tamamen belirsiz, cisme arız olan değişmeleri kabul edici potansiyel hâlinde bir tür cevher"* anlamına gelmektedir.[17] Nitekim Kindî de heyûlâyı, *"Şekilsiz ilk madde. Çeşitli şekilleri (form) kabul eden pasif güç."*[18] şeklinde tanımlamaktadır. Bu noktada Aristoteles'i takip eden Fârâbî'ye göre de heyûlâ, suretleri kabul etme yetisine sahip olan ilk maddedir.[19]

Duyulur varlıkların en basit örnekleri olan dört unsur, diğer somut cisimlerin maddesi konumundadır. Örneğin duyulur bir nesne olarak topraktan bir çömlek düşünüldüğünde toprak, onun maddesidir. Bu örnekte madde ve form kavramlarını kavrayabilmek kolaydır. Ne var ki heyûlâ, tabiatta formdan ayrı bir şekilde bulunmadığı için anlaşılması zor bir kavramdır. Zira o, doğadaki cisimler için madde konumunda olan dört unsurun da formdan soyutlanmasıyla ortaya çıkan ve duyulur olmayan ilk ortak maddedir. Bu ortak maddenin sıcaklık-soğukluk-yaşlık-kuruluk gibi dört niteliği almasıyla ateş-hava-toprak-su şeklinde dört unsur ortaya çıkmıştır.[20]

Dolayısıyla madde kavramı, ihtiva ettiği anlam itibarıyla bir cismin maddi nedenini ifade edebilirken aynı zamanda doğada madde konumunda bulunan tüm şeylerin maddesini yani kendisinden daha aşağıda bir maddenin bulunmadığı ortak ilk maddeyi/heyûlâ yansıtmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî *"... semâvî cisimlerin altındakilerin tamamı unsurlardan meydana gelir. Unsurların maddelerinin maddeleri*

[17] Osman Karadeniz, "Heyûlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/294; Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 319b, 31.
[18] Kindî, "Tarifler Üzerine (*Risâle fî hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ*)", 179.
[19] al-Yasin, *al-Fârâbî fi Hududihi ve Rusumih*, 633; Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 164.
[20] W. D Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı, 2011), 120, 125, 171; Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 329a5; Aristoteles, *Fizik*, I, 191a, 8-12.

yoktur ve bu nedenle onlar semâvî cisimlerin altındaki bütün cisimler için ortak olan ilk maddelerdir." demektedir.[21]

3.3. Felek

Arapça'da yıldızların akıp gittikleri yer, yıldızların yörüngesi anlamlarına gelen "الفلك" felek kavramı, her katında birer gök cisminin olduğu kabul edilen gökyüzü tabakalarından her birine denilmektedir.[22] Etimolojik olarak incelendiğinde felek kavramının aslının, Sümerce yuvarlak olmak ve kendi etrafında dönmek anlamına gelen *"bala(g)"* kökünden türemiş, kirmen, iğ gibi anlamlara gelen *"pilakku"* şeklinde Akadça bir kelime olduğu görülmektedir. [23]

Verilen tanımlardan hareketle küre şeklinde olma ve dairesel hareket etme özelliklerine sahip olduğu anlaşılan felek kavramı, kozmolojik açıdan oldukça önemli bir yere sahiptir. Evrenin, iç içe geçmiş kürelerden oluştuğunu öne süren Aristoteles'e göre gökyüzü, gök cisimlerinin bulunduğu yerdir. Onlar, orada bulunan daireler üzerinde hareket etmektedirler. Tabakalar halinde göğü bir bütün olarak oluşturan bu daireler, gök cisimlerinin yörüngeleri olan ve onları taşıyan feleklerdir. Aristoteles'e göre felekler, dört unsurun dışında beşinci bir unsurdan meydana gelen ve dairesel olarak devinen yapılardır.[24]

Sudur teorisiyle birlikte felekler sistemini, akıllar anlayışıyla birleştiren Fârâbî'de felek kavramı, sistemin en önemli yapı taşlarından birini oluşturmaktadır. Sudur sürecinde Allah'tan taşan akılların kendilerini akletmeleri sonucu bir cisme ve bir nefse sahip gök küreleri meydana gelmektedir. Cisimden ve nefsten oluşan bu yapıya felek denilmektedir. İlk Semâ ile başlayıp Ay küresiyle sona eren felekler, Aristoteles'te olduğu gibi tabakalar halinde iç içe sıralanmaktadır.[25] Fârâbî, onların suretlerinin ve

---

[21] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 92; Ayrıca bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 94; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 72.

[22] Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (İran-Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1405), 10/478-479; el-Isfahanî, *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, 807; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 332.

[23] İlhan Kutluer, "Felek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/303.

[24] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu, 2018), I, 269a, 30-35.

[25] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 18.

hareketlerinin zıtlarının olmadığını ifade etmektedir. Bu bağlamda felekler, zıddı olmayan dairesel devinim ile hareket etmektedirler.[26] Dolayısıyla feleklerin taşımış oldukları gök cisimleri de dairesel bir şekilde hareket etmektedirler. Zira felekler, gök cisimlerini taşıyıp hareket ettiren şeffaf gök küreleridir. [27]

3.4. Anasır- Erbaa/Dört Unsur

Anasır kavramı, "العناصر" kök, köken, asıl karışıma giren madde ve öge gibi anlamlara gelen unsur "عنصر" kelimesinin çoğuludur. Anasır-ı erbaa şeklindeki terkip ise dört unsur anlamına gelmektedir. Bu dört unsur ise ateş, hava, su ve topraktır. İlk olarak Antik Yunan filozofu Empedokles'te görülen dört unsur anlayışı, Aristoteles tarafından da kabul edilmiş ve doğa bilimi içerisinde önemli bir işleve sahip olmuştur.[28]

Aristoteles, evreni ay-altı ve ay-üstü olmak üzere iki âleme bölmektedir. Ona göre ay-üstündeki tek bir ögeden farklı olarak ay-altında dört öge bulunmaktadır. Bu ögelerin basit cisimler olduğunu savunan Aristoteles'e göre onlar, ay-altındaki tüm cisimler için ortak olan ilk maddenin sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi karşıtlıklara konu olmasıyla meydana gelmektedirler.[29] Aristoteles, bu ögelerin doğal yerleri olduğunu ifade etmektedir. Ögeler, bu doğal yerlerine yönelik hareket etmektedirler. Buna göre ateş ve hava yukarı; toprak ve su aşağı yönlü harekete sahiptir. Bu bağlamda dört öge, aşağıdan yukarıya doğru toprak, su, hava, ateş şeklinde sıralanmaktadır.[30]

Dünyadaki cisimlerin temelinde dört unsurun bulunduğu anlayışı, Fârâbî tarafından da benimsenmektedir. Ancak Fârâbî, dört ögeden bahsettiği yerlerde *"unsur"* kavramından ziyade *"ustukus"* "اسطقس" kavramına yer vermektedir. Ancak bu kavramsal farklılık,

---

[26] al-Yasin, *al-Fârâbî fi Hududihi ve Rusumih*, 421; Kutluer, "Felek", 12/304.
[27] İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 10/478-479; İsfahani'nin felek kavramını, "gemi" anlamına gelen "fülk" kelimesiyle benzetmesi de dikkat çekmektedir. Onun taşımacılık gibi bir işleve sahip olan fülk ile felek kavramını benzetmesi, feleklerin de yıldızları ve gezegenleri içinde taşıyan bir zemin olmasından kaynaklanmaktadır. bk. "Felek" maddesi. Rağıb el-Isfahani, *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 1156; Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, 132.
[28] Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, 361; Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 346-353.
[29] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 329a5.
[30] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, I, 269a, 16-18; Aristoteles, *Fizik*, IV, 212b, 20-22; Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 330b7, 31.

anlamda bir değişikliğe yol açmamaktadır. Nitekim Fârâbî, *"ustukussât-ı erbaa"* derken bilinen dört unsuru kastetmektedir.

Fârâbî'ye göre dört unsur, ay-altındaki tüm cisimler için ortak olan ilk maddeden sonra meydana gelmiştir. Semâvî cisimlerin hareketlerindeki farklılık, birbirlerinden farklı suretlere sahip olan dört unsurun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Unsurlar, ay-altı âlemdeki cisimler için ortak olan maddelerdir. Bu bağlamda onlar, madde ve formdan mürekkep olan cisimlerde basit olan kısmı oluştururlar. Buna göre dört unsur, ilk madde için suret; ay-altı âlemdeki diğer tüm cisimler içinse madde konumundadır. Böylece dört unsur, ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluşun temelini oluşturur. Nitekim unsurlardan her biri, bir suret aldığında oluş meydana gelirken bu suretin o unsurdan kalkmasıyla bozulma gerçekleşir.[31]

3.5. Esîr

Aslı Yunanca aither (İng. Ether) olan kavram, Arapça 'da esîr "أثير" şeklinde telaffuz edilmektedir. Esîr, ateş, hava, su ve toprak şeklindeki dört ögeye ek olarak beşinci bir ögeyi ifade etmektedir.[32]

Esîr kavramı, Aristoteles kozmolojisi içinde oldukça önemli bir yerdedir. Zira onun kozmolojisinde evren, hiçbir şekilde boşluğa yer vermemekte ve ay-üstü ve ay-altı olmak üzere iki ayrı âlemden oluşmaktadır. Ayın üzerinde bulunan, farklılığı ve üstünlüğüyle öne çıkan âlemin fizik kuralları da farklıdır ve üstündür. Bu anlamda Aristoteles, esîr denilen maddenin, ay-üstü âlemi kaplayan beşinci bir element olduğunu

[31] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 88-94; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 73; al-Yasin, *al-Fârâbî fi Hududihi ve Rusumih*, 75-76.

[32] Mahmut Kaya, "Esîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/390; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 313; Aithér, aşağıdaki hava tabakasına veya atmosfere karşıt olarak yukarıdaki saf ve duru hava bu tanrıların barınağı olarak açık ve berrak gök veya parlak gökyüzü. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, 30-31*; Latincesi aether. Unsurî ateş. Semanın ateşi hâvî olan kısmı, hava, hava Tanrısı. Esîr. Türkçede: Havadan hafif olmak üzere ecrâmı semâviye aralarında ve sahai semâda mevcûdiyeti mefrûz cisim. Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgatı (Felsefe Dili Olarak Türkçenin İlk ve Tek Tarama Sözlüğü)*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz yayıncılık, 2021) 1/1420.

ifade etmektedir.[33] Nitekim o, çevremizdeki dört ögenin dışında daha üstün ve tanrısal beşinci bir ögenin olduğunu söylemektedir:

"(...) buradaki, bizim bildiğimiz bileşik nesnelerin dışında daha tanrısal bütün bu nesnelerden daha önce gelen farklı bir cismin varlığı doğal. (...) burada, bizim çevremizdeki cisimlerin dışında değişik bir cisim var, bu nesne buradaki nesnelerden ne denli uzaksa o denli daha değerli bir doğa taşıyor."[34]

Aristoteles'e göre esîr, dairesel yer değiştirme hareketine sahip olan göklerin maddesini oluşturmaktadır. Ay-altına nazaran daha ulvi olan ay-üstü âlem ve devinimlerin en önde geleni olan dairesel hareket, ögelerin de en üstününe layıktır. Bu bağlamda esîr, oluş ve bozuluşa tabi olmamak, büyümemek, nitelik bakımından değişikliğe uğramamak, artma ve eksilmeye konu olmamak, yaşlanmamak ve ebedi olmak gibi kendisini üstün kılan birtakım özelliklere sahiptir.[35]

Aristoteles tarafından önemle üzerinde durulan esîr kavramıyla ilgili Proclus, (ö.485) farklı bir değerlendirme yapmaktadır. Ona göre dört elemente ek olarak beşinci bir element ortaya atmanın, ay-üstü âlemin ay-altından farklı olduğunu açıklamaktan başka hiçbir işlevi yoktur. Fiziksel yasaların evrensel olması gerektiğini düşünen Proclus, dört elementin, varlığın tüm seviyelerinde bulunduğunu iddia etmiştir. Bu anlamda tek fark, dört elementin varlıklarda bulunma oranına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim yeryüzünde toprak elementi baskın olarak bulunmaktayken göklerde ateş elementi hâkimdir. Ancak bu, gök cisimlerinin tamamen ateşten meydana geldiği anlamına gelmemektedir. Görüldüğü üzere Proclus, dört elementin hem ay-altı hem de ay-üstü âlemleri açıklayabileceğine inanmış bu yüzden yeni bir element ortaya atmanın gereksiz bir şey olduğunu düşünmüştür.[36]

Proclus'a benzer bir şekilde Fârâbî'nin de ulvi olan âleme dair esîr adında bir madde zikretmediği görülmektedir. Ne var ki bu, onun Proclus gibi ay-üstü âlemde de

---

[33] Thomas S Kuhn, *Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*, çev. Halil Turan vd. (Ankara: İmge, 2007), 141-142.

[34] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 296a, 30-35; 296b,14-17.

[35] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 269a, 35; 269b, 30-35; 270a, 14-17; 270b, 1-5.

[36] Lucas Siorvanes, *Proclus on the Elements and Celestial Bodies: Physical Thought in Late Neoplatonism* (London: University of London, Doctoral, 1986), 234; Lucas Siorvanes, *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996), 273-274.

tamamen dört unsurun bulunduğunu kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Bu anlamda Fârâbî, mensup olduğu Aristotelesçi fiziği takip ederek ay-üstü âlemdeki gök cisimlerinin dört unsurdan farklı bir yapıya sahip olduğunu ifade etmektedir.[37]

Bu bağlamda ilk olarak *İhsâu'l-Ulûm* adlı eerinde Fârâbî, fizik biliminin basit cisimleri araştırdığını ifade ederken göğün tek bir maddeden meydana geldiğini belirtmektedir. Göğü oluşturan şeyi madde olarak adlandırması Fârâbî'de sık rastlanmayan bir durumdur ancak devamında Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine* adlı eserini referans göstermesi durumu anlaşılır kılmaktadır.[38]

Uyûnu'l-Mesâil'de[39] ise Fârâbî, gök cisimlerinin dört unsurdan farklı olarak, sıcaklığı, soğukluğu, ağırlığı ve hafifliği olmayan beşinci bir yapıya sahip olduğu ifade edilmektedir.[40] Nitekim *el-Medîne ve es-Siyâse*'de de Fârâbî, *"Onlar da (semâvî cisimler de) suretleri taşımak için vazedilmiş olan maddelere benzeyen konulara/dayanaklara ve kendileri için suretler konumunda olup onlarla cevherleştikleri başka şeylere sahiptir."*[41] demektedir. İfadelere bakıldığında onun, gök cisimleri için madde kavramı yerine maddeye benzeyen bir dayanaktan bahsettiği görülmektedir. Ancak gök cisimleri, sahip oldukları bu yapı nedeniyle tüm cisimsel varlıklardan daha üstün özelliklere sahiptirler. Bu da Fârâbî'nin gök cisimlerinde diğer cisimleri meydana getiren dört unsurdan farklı bir şeyin bulunduğuna dair bir kanaatinin olduğunu göstermektedir.

Her ne kadar Aristotelesçi geleneği takip etse de Fârâbî'nin esîr kavramını kullanmamasına özellikle dikkat çeken Walzer, Fârâbî'nin gök cisimlerinin maddelerini

---

[37] Yaşar Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz yayıncılık, 2014), 69.
[38] Fârâbî, *İhsau'l-Ulum*, nşr. Osman Emin (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1949), 96; Farabî, *İlimlerin Sayımı*, 43; Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, 206.
[39] Fârâbî'ye aidiyeti konusunda şüpheler barındıran Uyûn'ul Mesâil adlı esere Yaşar Aydınlı Hoca da dikkat çekmiştir. Çok sayıda İslam felsefecisinin bu eseri, Fârâbî'ye atfederek kullandığını söyleyen Aydınlı'ya göre bu tarz şüpheli eserler, söz konusu şüpheler ortadan kalkmadığı sürece ihtiyatlı bir şekilde kullanılabilir. Biz de Aydınlı'nın kanaatine katılarak Uyûn'ul Mesâil adlı eseri, Fârâbî'nin başlıca eserleri olan el-Medînetü'l-Fâzıla ve es-Siyâsetü'l Medeniyye ile uyum içerisinde olduğu noktalar bağlamında çalışmada kaynak olarak kullandık. Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 23-24.
[40] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (*Uyûnü'l-mesâil*)", çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, thk. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 123.
[41] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 102; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 62.

Aristoteles gibi beşinci bir unsurla değil, "tinsel akılsal madde" ile açıkladığını söylemektedir.[42] Ancak bu iddia D. Janos tarafından eleştirilmektedir. Zira ona göre Fârâbî külliyatında göksel cisimlerin maddelerine yönelik böyle bir kavram bulunmamaktadır.[43] Nitekim özellikle Fârâbî'nin gök cisimlerine dair görüşlerinin yer aldığı *el-Medîne ve es-Siyâse*'ye bakıldığında gök cisimlerinin maddesi için böyle bir ifadeye rastlanılmamaktadır. Fârâbî, her iki eserinde de özellikle madde ve suret konusu bağlamında cisim olmaları itibariyle gök cisimlerini ele almakta, onların maddeye benzer bir dayanak ve bir suretten meydana geldiklerini ileri sürmekte ancak bu dayanak için özel bir ad zikretmemektedir. Öte yandan Fârâbî, gök cisimlerinin dayanakları için değil suretleri için akılsal bir yönden bahsetmektedir.

[42] Richard Walzer, "Açıklama Yorumlar", çev. Ahmet Arslan, *İdeal Devlet (El-Medinetü'l-Fazıla)* (Ankara: Vadi Yayınları, 2004), 146-150.
[43] Janos, *Intellect, Substance and Motion in al-Fârâbî's Cosmology*, 167-170.

BİRİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ ÖNCESİ SEMÂVİ CİSİMLER HAKKINDA GÖRÜŞLER

Semâvî cisimler, insanlık tarihi boyunca araştırma konusu olmuşlardır. Çalışmamızın bu bölümünde Fârâbî öncesi felsefe-bilim geleneğinde ortaya çıkmış olan sistemlerin evren tasavvurları ve semâvî cisimlere yönelik anlayışları incelenecektir. Böylelikle Fârâbî'nin semâvî cisimler konusunda kendisinden önceki sistemlerden devraldığı ve katkıda bulunduğu noktalar tespit edilmeye çalışılacaktır.

"Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler."[44] Aristoteles'in ifade ettiği bilmeye dair olan istek, bilim ve felsefenin doğmasına sebep olmuştur. Hayret ve ilginin itici gücüyle insanlar, felsefe yapmaya başlamışlardır. İlk dönemlerde yaşamış oldukları tabiat içerisinde gündelik problemlerle ilgilenen insanlar, ilerleyen süreçte gezegenler, yıldızlar ve Dünya'nın oluşumu gibi daha büyük sorunları incelemişlerdir.[45] Bu incelemeler neticesinde Tanrı ve âlem arasındaki ilişkinin anlaşılması ve anlamlandırılmasında kozmoloji önemli bir rol üstlenmiştir. Bu doğrultuda pek çok kozmolojik teori ortaya atılmıştır.

Felsefe ve bilim tarihinin önemli duraklarından biri olan Antik Yunan'da evrenin yapısına dair kayda değer modeller ve taslaklar üretilmiştir. Dördüncü yüzyıldan sonra Yunan astronomlarının ve düşünürlerinin çoğu, Dünya'nın, yıldızları taşıyarak dönen çok büyük bir kürenin geometrik merkezinde, devinimsiz bir şekilde durduğuna inanmışlardır.

Yer'i/Dünya'yı, evrenin merkezinde devinimsiz bir şekilde duran bir küre olarak tasavvur eden eskiçağ düşünürlerinin ortaya koyduğu modele göre Dünya, içinde

[44] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2019), I, 980a, 20.
[45] Eyüp Erdoğan, *Bilim ve Metafizik Üzerine Tarihsel Bir Soruşturma*, ed. Nezih Başgelen (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2011), 134.

insanların yaşadığı bir küre iken evrende, ardında hiçbir şeyin olmadığı en dışta bulunan bir küre daha vardır. Dolayısıyla evren, insanlar için bir iç küre, yıldızlar ve gezegenler[46] için de bir dış küreden oluşmaktadır. Anlatıldığı üzere tasavvur edilen evren modeli, T. Kuhn tarafından "iki küreli evren" olarak adlandırılmaktadır. Dördüncü yüzyıldan Kopernik Devrimine kadar geçen on dokuz yüzyıl boyunca insanların zihinlerinde var olan paradigma, geliştirilen evren tasarılarının iki küreli evren taslağı içerisinde gerçekleşmesini sağlamıştır. Bu bağlamda birden fazla evren modeli tasarlanmış ancak iki küreli evren modeli neredeyse hiç sorgulanmamıştır.[47]

1. Antik Yunan Filozoflarının Evren Tasavvurları

Evrenin yapısına dair teorilerin üretildiği Antik Yunan'da ilk olarak karşımıza tabiat filozofları çıkmaktadır. Bu filozoflar, her şeyin kendisinden varlığa geldiği ilk töz, maddi neden, ilk neden ve ilke anlamlarına gelen[48] arkhenin ne olduğunu araştırmışlardır. Böylece tabiat filozofları, "Başlangıçta ne vardı?" ve "Kozmos nereden çıktı?" gibi sorulara yönelik cevaplar geliştirmişlerdir. [49]

Arkhe problemine dair ilk defa görüş bildiren ve her şeyin *"su"*dan oluştuğuna inanan Miletli Thales, (m.ö.625-547) astronomiyle ciddi bir şekilde ilgilenmiştir. Hatta Platon'un *Theaitetos* diyaloğunda geçen ifadelere göre yürürken önündeki kuyuyu görmeyip içine düşecek kadar gökyüzüne dalmış bir astronomdur. Kuyuya düşen bu astronomun hikayesini *Theaitetos*'ta Sokrates şu şekilde anlatmaktadır: *"Thales gök olaylarını incelemek için yukarıya bakarken bir kuyuya düşmüş, zeki ve alaycı bir Thrakia'lı (Trakyalı) hizmetçi de gökteki şeyleri bilmeye çabalarken burnunun ve ayaklarının dibindekinden haberi yok diye alay etmiş."*[50]

---

[46] Gezegen terimi, "gezinen" anlamına gelen Yunanca bir sözcükten -πλανήτης"ten (planítis)-türemiştir. Bu terim "gezinen" gökcisimlerini, sabit olan yıldızlardan ayırt etmek için kullanılmaktaydı. Yunanlılara ve ardıllarına göre Güneş yedi gezegenden biriydi. Diğerleri ise Ay, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn'dü. Eskiçağda gökcisimleri olarak bilinen cisimler yalnızca yıldızlar ve bu yedi gezegendi. Kuhn, *Kopernik Devrimi*, 89-90.

[47] Kuhn, *Kopernik Devrimi*, 64-65.

[48] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 77.

[49] Erdoğan, *Bilim ve Metafizik Üzerine Tarihsel Bir Soruşturma*, 69.

[50] Eflâtun, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 86.

Thales'e göre Yer, yarı küre biçimindeki gök kubbesi ile çevrelenmiştir; uçları kalkık, disk şeklinde yuvarlak bir düzlem biçimindedir ve Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine* adlı eserinden öğrendiğimize göre Yer, bir tahta parçası gibi okyanusun/suyun üstünde yüzerek durmaktadır.[51]

Thales'in öğrencisi olan ve varlıkların kendisinden meydana geldiği ilk tözü açıklamak isteyen Anaksimandros, (m.ö.610-546) ilk ögenin *"apeiron"* olduğunu ileri sürmüştür. Apeiron, sonsuz, belirsiz, gözlenemeyen ve dokunulamayan anlamlarına gelmektedir.[52] Ona göre bütün varlıklar, bu belirli olmayan ilkeden, zıtlar şeklinde ayrılarak ortaya çıkmışlardır. Önce sıcak ve soğuk olan nitelikler arasındaki çatışma ve karşıtlık meydana gelmiştir. Böylece karanlık ve soğuk olan toprakla, aydınlık ve sıcak olan hava ya da ateş ilk ilkeden koparak birbirlerinden ayrı bir şekilde varlığa gelmişlerdir. Toprakla ateşin birleşmesi ile de su oluşmuştur. Sudan çıkan buhar kütlesi ise silindir biçimindeki yeri çevreleyen ateş kütlesini çeşitli yerlerinden delmiş ve bunun sonucunda gökteki cisimler meydana gelmiştir.

Ona göre gök, küre biçimindedir ve katmanlı bir yapıya sahiptir. Bu katmanlar, atmosferi *"bir ağacın kabukları"* gibi çevrelemektedir.[53] *"Yıldızlar ateşle dolu (dönen) tekerlek biçiminde sıkıştırılmış hava parçalarıdır ve belli noktalarındaki küçük yarıklardan alev saçarlar. (...)"* Anaksimandros'un astronomik açıdan oldukça önem taşıyan bu fragmanında görüldüğü gibi ona göre gök cisimleri dönen tekerleklerin kasnaklarındaki delikler gibi görülmekteydi.[54]

Tıpkı Thales ve Anaksimandros gibi bir bilim adamı ve filozof olan ve ilk ögenin izini süren Anaksimenes, (m.ö.546-525) her şeyin esasını, *"hava"*nın oluşturduğunu ileri sürmüştür. O, Anaksimandros'un boşlukta duran silindir şeklindeki Dünya anlayışının yerine, havada tıpkı bir yaprak gibi yüzen Dünya anlayışını benimsemiştir. Bu anlayışa

[51] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 294a, 30-34; Yavuz Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi* (Ankara: Nobel, 2013), 18.
[52] Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, 19.
[53] Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, 19.
[54] Kuhn, *Kopernik Devrimi*, 63.

göre yeryüzü ve Güneş gibi göksel cisimlerin hepsi tepsi gibidir ve havanın üzerinde durur; yıldızlar, yeryüzünün çevresinde dolanırlar.[55]

Astronomi alanındaki çalışmalarıyla da tanınan Anaksimenes, sabit yıldızlarla gezegenler arasında bir ayrım yapan ilk Yunan filozofudur. Anaksimenes, Güneş, Ay ve sabit yıldızlar arasında yaptığı ayrım doğrultusunda, Güneş ile Ay'ı hava tarafından taşınan ve Dünya'nın etrafında hareket eden gezegenler olarak değerlendirirken sabit yıldızları ise kristal kürelere çakılı çiviler gibi düşünmüştür. Bu anlayış, Aristotelesle birlikte yaygınlaşarak gerek Batı'da gerekse Doğu'da benimsenen *"kristal kürelere çakılı gök cisimleri öğretisinin"* başlangıcı olmuştur.[56]

Pythagoras (m.ö.570-500) ve takipçileri nesnelerin özünün ve varlığın ana maddesinin *"sayı"* olduğunu iddia etmişlerdir. Ptyhagorasçılar'ın sayılara bu denli önem atfetmeleri ve buna bağlı olarak simetriye ve güzelliğe olan ilgileri, onları evren konusunda bazı önemli görüşlere ulaştırmıştır. Bu görüşlerden ilkine göre bütün gezegenler, Yer'in çevresinde daireler çizerek ve düzenli olarak hareket etmekteydiler ki bu, Yunan ve Orta Çağ astronomisine derin etkiler yapacak olan bir anlayıştı. Diğer bir çıkarımları ise gök kubbenin ve Yer'in küre şeklinde olduğuydu. Zira onlara göre küre, şekillerin en mükemmelini oluşturmaktaydı.[57]

Sayıların, her şeyin ilk ögesi olduğunu düşünen Pythagorasçılar, gökyüzünün, sayının tam olarak cisimleşmiş hâli olduğunu ve bu göğün mutlak bir ahenk sergilediğini söylemişlerdir. *Metafizik* adlı eserinde Aristoteles, Pythagorasçılar'a dair şu önemli bilgiyi paylaşmaktadır:

"*On sayısı mükemmel ve sayıların bütün doğasını içinde bulunduran bir sayı olarak göründüğünden, gökte hareket eden cisimlerin on tane olduğunu söylemektedirler. Ancak*

[55] Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, 19; Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi* (Ankara: Say, 2016), 37; Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni* (İstanbul: Alfa Yayın, 2014), 73.
[56] Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 38.
[57] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 293a, 20-25; Colin A Ronan, *Bilim Tarihi: Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu - Feza Günergun (Ankara: TÜBİTAK, 2005), 82; Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, 20.

görünen gök cisimleri yalnızca dokuz tane olduğundan, bu boşluğu doldurmak üzere, onlar bir onuncuyu, yani Karşı-Yeri icat etmişlerdir."[58]

Aristoteles'in bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere gökyüzünde hareket hâlinde bulunan cisim sayısı dokuz olmasına yani gökte, o zamanlar bilinen beş gezegene ek olarak Sabit Yıldızlar Küresi'nin, Dünya, Ay ve Güneş'in bulunmasına rağmen, Pythagorasçılar, sistemlerinin tutarlığını sağlamak ve sistemde ortaya çıkan boşluğu kapatmak amacıyla bir Karşı-Yer'in var olduğunu öne sürmüşlerdir. [59]

Evrene sayıların gözüyle bakan Pythagoraçılar, iki ayrı kozmolojik model ortaya koymuşlardır. Bunlardan ilki, Dünya'nın merkezinde bir ateş bulunduğunu ifade eden Yer Merkezli Sistem'dir. Çok daha gelişmiş olan ikincisi ise beşinci yüzyılda yaşamış Pythagorasçı düşünür Philolaos'a isnad edilen ve Kopernik'in (1473-1543) kendisine ilham verdiğini belirttiği sistemdir. Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine*'de haber verdiği[60] bu sisteme göre Philolaos, gök cisimlerinin evrenin *"ocağı"* adını verdiği merkezi bir ateşin çevresinde döndüğünü öne sürmüştür. [61]

Merkezden dışa doğru Karşı-Yer, Yeryüzü, Ay, Güneş, beş gezegen (o dönemde bilinenler Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn'dür.) ve Sabit Yıldızlar Küresi yer almaktadır. İnsanlar, yeryüzünün daima dışarıya dönük olan yüzeyinde yaşadıkları için Karşı Dünya'yı ve merkezi ateşi görememektedirler. Gündüzle gecenin oluşumu ve birbirini izlemesi ise yeryüzünün merkezi ateş çevresindeki dönüşünden ve Güneş'e göre olan konumunun değişmesinden kaynaklanmaktadır. Antikçağa hâkim olan Yer Merkezli paradigmaya kıyasla dış merkezli olan bu sistem hem antik hem de modern dönemde dikkat çekmiştir.[62]

Pythagorasçılar, gök cisimlerinin küresel olduklarına ve dairesel yörüngeler üzerinde hareket ettiklerine inanıyorlardı. Pythagoras'ın çağdaşı olan Alkmeon da gök

[58] Aristoteles, *Metafizik*, l, 986a, 10-15.
[59] Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 52.
[60] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 293a, 22-30.
[61] Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 52; Maria Michela Sassi, "Pythagoras ve Pythagorasçılar", çev. Leyla Tonguç Basmacı, *Antik Yunan*, ed. Umberto Eco (İstanbul: Alfa Yayın, 2017), 373.
[62] Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 52; Michela Sassi, "Pythagoras ve Pythagorasçılar", 373.

cisimlerinin dairesel dönmesi fikrine katılıyor, aynı zamanda onların birer ruha sahip olduklarını söylüyordu. Zira dairesellik, ona göre, ölümsüzlük demekti. Bu anlamda gök cisimleri ve ruhlar, sonsuz olarak dönerler ve ölümsüzdürler. Bu anlayışın bir ürünü olarak Pythagorasçılar'ın zihinde evren, ikiye ayrılmıştır: ay-üstü evren; ölümsüz varlıkların, tanrıların, tanrıçaların ve ruhların bulunduğu, ay-altı evren ise cansız maddelerin ve ölümlülerin bulunduğu bölgeydi.[63]

Elea Okulu'nun temsilcisi olan Parmenides (m.ö.5.yüzyılın ilk yarısı), astronomi tarihi boyunca ciddi derecede rağbet görecek olan Dünya'nın ve evrenin küresel olduğu ve evrende boşluğun olmadığı şeklindeki görüşleri savunmuştur. Dolayısıyla Parmenides'e göre evren, merkezinde Dünya'nın bulunduğu, ortak merkezli katmanlardan oluşan ve boşluk kabul etmeyen bir yapıdadır.[64]

Varlığın yapısını anlamaya çalışan önemli diğer bir isim de Empedokles'tir (m.ö.492-432). Ona göre her şeyin temelinde toprak, su, hava ve ateş olmak üzere dört element (arkhe) bulunmaktadır. Değişmez ve ölümsüz olan bu elementler, sevgi ve nefret güçleri ile birbirlerine yaklaşıp uzaklaşmakta ve farklı oranlarda birleşerek evrendeki farklı varlıkların oluşmasını sağlamaktadırlar.[65]

Empedokles'in evreni, saydam bir küre içerisinde, madde ile dolu, küresel bir şekle sahipti. O dönem saydam olduğu bilinen tek madde, kaya kristali olduğundan evrenin de kristal bir küre olduğuna inanılıyordu. Bu fikir, ilerleyen süreçte iç içe geçmiş küreler dizisi şeklinde gelişim gösterdi. Buna göre yıldızlar, bu kristal kürenin üzerine yerleştirilmiş ve tıpkı gezegenler gibi ateş parçalarından meydana gelmişlerdi.[66]

Felsefe tarihi içinde önemli bir konumda bulunan Platon, semâvî cisimler konusuna da etkili olmuştur. Çalışmanın kapsamı gereği kısaca yer vereceğimiz bilgi kuramına göre Platon'da varlık, idealar âlemi ve gölgeler âlemi olmak üzere iki ayrı âlemden

[63] Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, 21-22; Yavuz Unat, "Tarih Boyunca Evren Anlayışları ve Tanrı", *Bilim ve Ütopya* 308 (2020), 2.
[64] Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, 24; Giorgio Strano, "Astronomi", çev. Leyla Tonguç Basmacı, *Antik Yunan*, ed. Umberto Eco (İstanbul: Alfa Yayın, 2017), 1021.
[65] Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, 24.
[66] Ronan, *Bilim Tarihi*, 87.

oluşmaktadır. İdealar âlemi, akıl ile kavranabilen hakikatin bulunduğu âlem iken; gölgeler âlemi, duyularla kavranabilen, değişime tabi varlıkların bulunduğu âlemdir. Değişimin olduğu alanda ise kapılar, hakikatin bilgisine kapalıdır. Dolayısıyla Platon'da oluş-bozuluş dünyasını inceleyen doğa felsefesi, hakikatin incelemesine yönelik olan felsefe veya metafizik karşısında daha aşağı bir statüye sahip görünmektedir. Ancak bu durum, onun, fiziki dünyanın var olduğunu yadsıdığı anlamına da gelmemektedir. Bu bağlamda Platon, astronomi açısından önem ifade eden ve Dünya'nın oluşumunu anlattığı *Timaios* adlı eserinde metafiziği esas alan bir fizik kurmaktadır.[67]

Evrenin canlı bir varlık olduğunu ileri süren Platon, onun yapısı hakkında Pythagorasçılar'dan etkilenmiş görünmektedir. Zira ona göre Yer, küre şeklindedir ve evrenin merkezinde bulunmaktadır. Güneş, Ay ve gezegenler Yer'in etrafında değişik hızlarda ve kendilerine özgü hareketlerle dönmektedirler.[68] Farklı cisimlerin dört unsurdan meydana geldiğine inanan Platon'a göre ilahi olduğu kabul edilen gök cisimleri, ateşten; kanatlı yaratıklar, havadan; suda yaşayan varlıklar, sudan; karada yaşan varlıklar da topraktan oluşmaktadırlar. Öte yandan Platon, gök cisimlerinin ruh taşıdığını da ifade etmekteydi.[69]

Gezegenlerin hareketlerini açıklama görevini matematikçilere veren Platon, filozofların ise dairesel hareketin başlangıcı ve sonu olmayan ve daima kendisiyle özdeş olan bir hareket olmasıyla kısacası mahiyeti ile ilgilendiklerini belirtir. Bu özelliklere sahip dairesel hareketin karşısında başlangıcı ve sonu olan, cisimlerin ağırlıklarına ve hafifliklerine göre yukarı veya aşağı yönlü hareketlerinin söz konusu olduğu yeryüzü bölgesindeki hareketler yer almaktadır.[70]

Gezegenlerin görünen devinimlerini açıklayacak olan hareket ilkelerinin izahını Platon'da bulamıyoruz. Ancak onun öğrencisi olan ve evren modelinin temelinde ortak merkezli iç içe geçmiş küreler fikri olan Eudoksos'a (yaklaşık m.ö.400-350) göre

---

[67] Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 209; Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, 183.
[68] Eflâtun, *Timaios* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), 38, d-39; e.
[69] Eflâtun, *Timaios*, Eflâtun, Timaios, 32, d; 39, b-e; 40, b; Ronan, *Bilim Tarihi*, 101.
[70] Strano, "Astronomi", 1027-1028.

sistemde yer alan gezegenler, belirli bir doğrultuda ilerlerken bir ara durur ve sonra geriye dönerler. Hareketlerini tamamladıklarında ise ortaya Eudoksos'un adlandırmasıyla *"hippopede"* (at kösteği) şeklinde sekiz rakamını andıran bir eğri çıkar. Ona göre gezegenlerin bu şekilde görünen hareketi, geometrik ve matematiksel bir model yardımı ile açıklanmalıydı. Çünkü *"görüntüyü kurtarmak"* ancak bu yolla mümkündü.[71]

Eudoksos, sabit bir doğrultuda ilerleyen sonra birden geri çekilen gezegenlerin, Dünya'ya bazen yakın bazen uzak görünmesine sebebiyet veren bu hareket tarzını, sabit yıldızlar için bir tane, Ay ve Güneş için üçer tane ve geriye kalan beş gezegenin her biri için dörder tane küre kullanarak toplamda yirmi yedi küre ile açıklamaktadır. Eudoksos'un geometrik bir temel üzerine kurmuş olduğu Ortak Merkezli Küreler Sistemi, asıl önemine Aristoteles'in küreleri fiziksel nesneler olarak kabul etmesi ve böylece sistemi bilimsel bir noktaya çekmesiyle kavuşacaktır.[72]

Eserleri, Aristoteles'in gök cisimlerinin ilahi olduğu konusunda Platon'la aynı fikirde olduğunu göstermektedir. Ne var ki Aristoteles, bu gök cisimlerinin bir arketip olduğunu düşünmemiş ve onların somut varlıklar olduklarını ifade etmiştir. Ona göre insan, göğe baktığında bir ideayı değil, fiziksel olarak gerçekten var olan yıldız ve gezegenleri görmektedir. Evreni, Yer'in merkezde olduğu, iç içe geçmiş küreler şeklinde tasavvur eden Aristoteles, ay-altı âlem ve ay-üstü âlem şeklinde bir ayrıma gitmiş, ay-üstü âlemin unsurları olan gök cisimlerinin, dört unsurdan farklı olarak beşinci bir elementi barındırmalarından ötürü farklı bir yapıya sahip olduklarını kabul etmiştir.[73]

Aristoteles'in ortaya koymuş olduğu doğa ve evren tasarımı, MS 150'lerde tamamıyla geometrik bir formda ve Aristotelesçi fiziğe dayandırılmış bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ünlü astronomi uzmanı Ptolemaios (Batlamyus) tarafından geliştirilen

[71] Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, 29-30; Kuhn, *Kopernik Devrimi*, 104.
[72] Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, 30.
[73] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, I, 269b, 15; Ronan, *Bilim Tarihi*, 106.

modelde astronominin temel varsayımları ele alınıp incelenmiş ve sistemin özünde Aristoteles ile Eudoksos'un Ortak Merkezli Küreler geleneği sürdürülmüştür.[74]

İlerleyen bölümlerde daha detaylı bir şekilde inceleyeceğimiz için burada kısaca belirtecek olursak Batlamyus'a göre gök, bir küredir ve sabit bir eksen etrafında döner. Yer, küre şeklindedir ve göğün merkezine yerleştirilmiştir. Ay, Güneş ve gezegenler ise Yer'in etrafında sabit ve muntazam bir şekilde dairesel olarak dolanmaktadırlar.[75]

Şimdiye değin izah edilen evren modelleri incelendiğinde Yer'in evrenin merkezine layık görüldüğü anlaşılmaktadır. Aristoteles ve Batlamyus'la birlikte yaygınlaşmış olan bu modele Jeosentrik/geosentrik (Yer Merkezli) Evren Modeli denilmektedir. Bu modelin, dönemin bilimsel şartları içerisinde mantıksal ve matematiksel olarak tutarlı bir yapıya sahip olduğu görülmektedir.

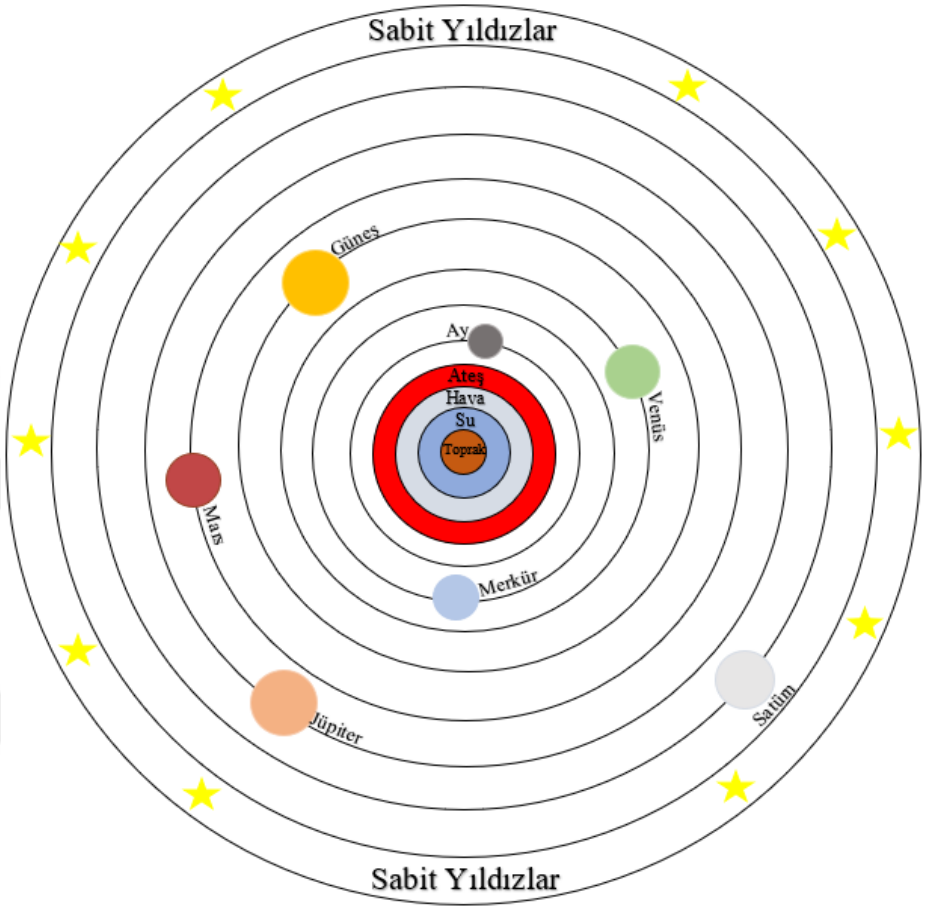
Evren hakkında hemen hemen her topluluğun sorduğu sorulara bilimsel izah getirmeye çalışan ve bilim geleneği içerisinde hâkim evren modelinin kurucusu olan Yunan geleneğinde, astronomi metinleri ve sistemleri, fiziksel astronomi ve matematiksel astronomi şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Dolayısıyla Antik Dönem'de astronomi, bu iki farklı yaklaşım arasındaki gerilim üzerine kurulmuştur.[76]

Fiziksel astronomi, evrenin fiziksel bir temsiline ulaşmayı amaçlamaktadır. Aristoteles'in evreni ay-altı ve ay-üstü şeklinde ikiye bölen ve mükemmel hareketi ay-üstü bölgedeki semâvî cisimlere ait kılan ortak bir merkez etrafında iç içe geçmiş küreler şeklindeki sistemi, fiziksel astronomi içerisinde değerlendirilmektedir. Belirli sayısal gözlemler çerçevesinde evrenin sadece teorik, geometrik temsilini bulmaya çalışmak ise matematiksel astronominin amacıdır. Astronominin bu türünde ölçülmüş

[74] Seda Özsoy, "Antikçağ'daki Evren Anlayışı: Aristoteles'ten Kopernik'e Farklı Evren Modelleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (2017), 424.
[75] Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, 47.
[76] Régis Morelon, "İslam Astronomisinin Genel Bir İncelemesi", çev. Habip Türker - Cemile İpar, *İslam Bilim Tarihi*, ed. Rüşdi Raşid (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 1/18.

gök fenomenlerini açıklayabilecek, gezegenlerin konumunu hesaplayabilen geometrik modeller üretilmeye çalışılır. Bu anlamda ön plana çıkan isim, Batlamyus'tur.[77]

1.1. Aristoteles'in Kozmolojisi



Şekil 1. Aristoteles'in Evreni

Aristoteles gerek felsefî gerek bilimsel pek çok alanda ortaya koymuş olduğu görüşlerle düşünce tarihi içerisinde uzunca bir dönem hâkim otorite haline gelmiştir. Nitekim onun kozmolojiye dair iddiaları da büyük oranda kabul görmüş, sunmuş olduğu Yer Merkezli Sistem, Copernicus Devrimi'ne kadar geçerliliğini korumuştur.[78]

Önceki bölümde dikkat çektiğimiz üzere Aristoteles, evreni fiziksel olarak incelemektedir. Nitekim onun fiziği ve kozmolojisi uyum içerisindedir. Bu anlamda

[77] Morelon, "İslam Astronomisinin Genel Bir İncelemesi", 1/18.
[78] Yavuz Unat, "Aristoteles'in Evren Anlayışı ve İslam Astronomisine Etkisi", *Aristoteles Sempozyumu* (Ankara: Düşünbil Akademi, 2016), 1.

fizik bilimi ile ilgili bazı noktalar, paralellik arz ettiği oranda burada da açıklanacak ancak çalışmamızın ikinci bölümünde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

1.1.1. Evrenin Yapısı

Aristoteles, Yer'in tıpkı bir soğanın kabukları gibi sıralanan küre katmanları tarafından çevrelendiğini düşünmektedir. Gezegenler de bu küresel kabuklara çakılı bir şekilde Dünya'nın etrafında bulunmaktadırlar.[79]

Merkezinde Dünya'nın bulunduğu Ortak Merkezli Küreler anlayışı, evrenin yapısını açıklamak adına oldukça önemlidir. Bu anlamda Aristoteles, selefi Eudosus'un Ortak Merkezli Küreler Sistemi'ni benimsemiştir. Ancak gezegen hareketlerindeki farklılıkları açıklamak adına onun kullandığı küreleri yetersiz bulan İlk Öğretmen, *"telafi edici küreler (counteracting)"* olarak adlandırdığı yeni küreleri sistemine dahil etmiştir. Bu durum, her bir gezegenin birden fazla hareket ettirici küreye sahip olması anlamına gelmektedir. Zira gezegenlerin ileri doğru hareketleri olduğu gibi geriye doğru hareketleri de bulunmakta ve bu farklı hareketler, Aristoteles'in eklediği kürelerle açıklanmaktadır. Böylece Aristoteles'in esîrden (ether) yapılmış olduğuna ve fiziksel bir düzenekte somutlaştığına inandığı kürelerin sayısı elli beşe çıkmaktadır. Daha sonra bu kürelerin sayısını kırk yediye indiren Aristoteles'e göre kaç tane gök küresi varsa aynı sayıda hareket ettirici ilkeler bulunmaktadır. Kürelerdeki hareketin sebebi olan bu ilkeler, aynı zamanda gök kürelerinin akıllarıdır. Dolayısıyla kırk yedi tane küreden bahseden Aristoteles'e göre her bir küreyi hareket ettiren kırk yedi ilke yani akıl bulunmaktadır.[80]

Jüpiter	**Satürn**	**Mars**	**Venüs**	**Merkür**	**Güneş**	**Ay**	**Toplam**
7	7	9	9	9	9	5	55
7	7	9	9	9	3	3	47

[79] Philip Merlan, "Aristotle's Unmoved Movers", *Traditio* 4 (1946), 1.
[80] Aristoteles, *Metafizik*, XII. 1073b, 17-1074a, 25.

Tablo 1. Aristoteles'in Telafi Edici Küreler Sistemi Çerçevesinde Gök Kürelerinin Sayıları[81]

Aristoteles'in gök cisimlerinin sayısı konusunda ampirist bir tavır takındığı görülmektedir. Zira yarın gökyüzünde bir küre daha ortaya çıksa yahut keşfedilse o, kürelerinin sayısını kırk sekiz yapmaktan hiç çekinmez gibi durmaktadır. Zira Aristoteles'e göre izah edilmesi gereken nokta öncelikle deneye ve gözleme dayanarak sayısını belirlemiş olduğu kürelerin hareketlerini açıklamaktır. Onun boşluk kabul etmeyen evreninde tüm küreler birbirine değmektedir. Onların bu temasları, kürelerin birbirlerine sürtünmelerini ve hareketin tüm sistem boyunca aktarılmasını mümkün kılmaktadır. Bu şekilde evren, en üst küreden başlayıp en alt küreye varana kadar işleyen -Kuhn'un ifadesiyle- *"devasa bir göksel saat makinesine"* dönüşmektedir.[82]

1.1.2. Dünya'nın Yapısı ve Özellikleri

Hareket hakkındaki malumatlarımızı beş duyumuzdan öğreniriz. Duyularımız bize Dünya'nın devinmediğini söylerler. Şayet Dünya deviniyor olsaydı zıplayan bir insan, havada bulunduğu süre içinde altındaki Dünya devineceği için zıpladığı noktadan farklı bir noktaya düşerdi. Yine taşların, ağaçların, insanların vb. dönen bir Dünya'dan, sapandan savrulan taşlar gibi savrulmaları gerekirdi.[83]

Aristoteles'e göre hareketsiz olan Dünya, küre şeklindedir ve evrenin merkez noktasında bulunmaktadır. Zira evrende yukarı, aşağı ve dairesel olmak üzere üç türlü hareket vardır. Dairesel hareketin meydana gelebilmesi için ise çevresinde hareket edilebilecek bir noktaya ihtiyaç vardır. Bu da evrenin merkezinde bulunan ve gezegenlerin etrafında döndüğü Dünya'dır.[84]

Aristoteles, Dünya'nın küre şeklinde olduğuna dair en ufak bir şüphe bile taşımamaktadır. Ona göre gemilerin ufukta kayboluyor gibi görünmesi, Yer'in düz

[81] Tablonun ilk sütununda kürelerin toplam sayısı 55 iken ikinci sütunda 47 düşmektedir. Bunun sebebi ise Aristoteles'in Güneş'in ve Ay'ın hareketlerinde birtakım eksiltmeler yapmasıdır.
[82] Kuhn, *Kopernik Devrimi*, 142; Ross, *Aristoteles*, 159.
[83] Kuhn, *Kopernik Devrimi*, 87.
[84] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 296b, 20-25, 297a, 10-25; Unat, "Aristoteles'in Evren Anlayışı ve İslam Astronomisine Etkisi", 4.

değil, küre şeklinde veya kavisli olmasının bir sonucudur. Öte yandan Ege Denizi kıyılarında nereye gidilirse gidilsin cisimler yere hep dik olarak düşmektedir.[85] Ayrıca Aristoteles, Ay tutulması sırasında, Ay'ın yüzeyine düşen gölgenin sınırlarının eğri olduğuna dikkat çekmiş, Güneşle Ay arasına giren Dünya'nın küre şeklinde olmasından dolayı böyle bir gölgenin ortaya çıktığını ifade etmiştir.[86] *Gökyüzü Üzerine*'de yer verdiği açıklamalarda ise Aristoteles, sadece yerin küreselliğine dair bilgi vermekle kalmayıp onun boyutuna yönelik bir tahminde de bulunmaktadır:

> *"Kimi yıldızlar Mısır'da ve Kıbrıs'ta görülebiliyor da kuzey ülkelerinde görünmüyor; kuzeyde sürekli görülebilen yıldızlar, güney ülkelerinde doğuyor, batıyor. Demek ki bunlardan yalnızca yeryüzünün şeklinin küre biçimli olduğu değil, aynı zamanda kürenin pek büyük olmadığı da anlaşılıyor."*[87]

1.1.3. Ay-Altı Âlem- Ay-Üstü Âlem

Aristoteles'in ortaya koyduğu evren modelinde Ay küresi sınır olarak kabul edildiğinde onun üstünde ve altında olmak üzere yapıca ve yasaca farklı olan iki ayrı âlem ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'e göre Ay küresinin altında bulunan ay-altı âlem, biz insanların içerisinde yaşadığı, doğumun ve ölümün, bir başka ifadeyle oluşun ve bozuluşun bölgesidir. Buna karşılık ebedî, değişmez ve mükemmel olan bölge ise Ay küresinin üstünde bulunan ay-üstü âlemdir.[88]

Dört unsurun mekânı olan ay-altı âlemden farklı olarak ay-üstü âlemde bulunan cisimler, ebedi, artması-eksilmesi olmayan, yaşlanmayan beşinci bir unsurdan yani esîrden oluşmaktadırlar. Öte yandan ay-üstü âlem, özsel bir değişime yol açmayan dairesel hareketin gerçekleştiği yerdir.[89]

Varlıkların mükemmellikten aldıkları pay, Yer'e karşı olan konumlarına göre değişmektedir. Bir varlık, Yer'e ne kadar uzaksa o kadar mükemmeldir. Bundan dolayı ay-altındaki cisimler, yeryüzüne olan yakınlıklarından ötürü eksiklik taşımaktadırlar.

---

[85] Ronan, *Bilim Tarihi*, 108-109.
[86] Edward Grant, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, çev. Aykut Göker (Ankara: Verso Yayınları, 1984), 52; Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 297b, 30.
[87] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 298a, 5-10.
[88] Kuhn, *Kopernik Devrimi*, 159-160; Ronan, *Bilim Tarihi*, 108.
[89] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, I, 270b; Özsoy, "Antikçağ'daki Evren Anlayışı: Aristoteles'ten Kopernik'e Farklı Evren Modelleri", 424.

Buna karşın ay-üstü âlemdeki varlıkların mükemmellikleri, Sabit Yıldızlar Küresi'ne varıncaya kadar hiyerarşik bir şekilde artmaktadır.[90]

1.1.4. Gök Cisimlerinin Yapısı ve Hareketleri

Aristoteles, gökyüzüne baktığında gördüğü yıldızların ve gezegenlerin sadece katı birer cisim olduklarını düşünmemektedir. Ona göre gök ve orada bulunanlar, canlılık sahibi varlıklardır.[91] Nitekim bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır: *"Ne ki biz yıldızları, birlikler düzeni taşıyan ama tamamen ruhtan bağımsız cisimler olarak düşünüyoruz. Oysa onları eyleme ve canlılığa katılan varlıklar olarak da ele almamız gerekir."*[92]

Öte yandan Aristoteles'e göre içinde bulundukları küreye çakılı olan yıldızların[93] aksine gök cisimleri, dairesel bir şekilde devinmektedirler. Zira içinde bulundukları feleğin kendisi hareket etmekte ancak sabit yıldızlar, feleğin içinde hareketsiz bir şekilde durmaktadırlar. *Gökyüzü Üzerine*'de[94] söylediği üzere göğün yapısı, yeryüzündeki dört unsurdan farklı olarak daha tanrısal olan beşinci bir unsurdan oluşmakta ve bu unsura sahip olan cisimler, dairesel olarak hareket etmektedirler. Bu anlamda üstün bir doğaya sahip olan gök cisimlerinin hareketleri de devinim türleri içerisinde önde gelen dairesel devinim şeklinde gerçekleşmektedir.[95]

Aristoteles'in bakış açısına göre gök cisimlerinin hareketlerinin, onların canlı olmalarıyla ilgisi bulunmaktadır. Gök cisimlerinin fiziksel olarak gerçekleştirmiş oldukları hareketin sebebi, onların kendilerine tekabül eden akıllarına karşı duydukları sevgi ve arzudur. Bu duygular ise ancak canlılık taşıyan ve ruh sahibi olan varlıklar için mümkün olmaktadır. Şu hâlde gök cisimleri, sevgi ve arzu duydukları bu akıllara benzeme isteğiyle hareket etmektedirler. Bu durum onların ruh ve bedenden meydana gelen varlıklar olduklarını ortaya koymaktadır.[96] Dolayısıyla canlı varlıklar olan gök cisimlerinin dairesel bir şekilde hareket etmeleri, onların akıllara benzemeye çalışmalarıyla ilişkili bir durumdur.

---

[90] Hüseyin Gazi Topdemir, "Aristoteles'in Doğa-Fizik Felsefesi", *Felsefe Dünyası* 39 (2004), 15.
[91] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 285a, 1; 29.
[92] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 292a, 20-25.
[93] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 289b, 30-290a, 25.
[94] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, I, 269a, 30-35; 269b, 14-17; 29-33.
[95] Aristoteles, *Fizik*, VIII, 265a, 10-18; Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 338a, [18].
[96] Ahmet Arslan, "Aristoteles'in Metafiziği", *Metafizik* (İstanbul: Divan Kitap, 2019), 96-97.

1.1.5. Kapalı Evren Anlayışı

Aristoteles, kürenin en mükemmel şekil olduğunu kabul etmektedir.[97] Bu anlamda evrenin de küre şeklinde olduğunu iddia etmektedir. Her kürenin bir merkezi olduğundan ve merkezi olanın da sınırlarının bulunmasından dolayı evrenin sınırlı bir küre olduğunu düşünmektedir.[98] Aristoteles bu konuya dair görüşlerini şöyle ifade etmektedir: *"Gökyüzünün dairesel bir şekil taşıması zorunlu. Çünkü bu hem varlığına en uygun olan şekil hem de doğaca en önde gelen."*[99]

Aristoteles'e göre evren, zaman açısından sonsuz; mekân açısından ise sonlu bir yapıya sahiptir. Bu anlamda evrenin dışı veya evrenin ötesi gibi şeyler söz konusu değildir.[100] *Fizik*'te yer verdiği şu ifadeler, onun bu konu hakkındaki düşüncelerini net bir şekilde ortaya koymaktadır. *"Ne ki 'her şey' ile 'bütün'ün dışında, her şeyin ötesinde hiçbir şey yok, bu yüzden de bütün nesneler evrende-gökyüzünde, çünkü evren-gökyüzü her şey."*[101]

Öte yandan Aristoteles, en dışta bulunan gök tarafından sınırlandırılan evrenin tek bir tane olduğunu ve başka bir evren bulunmadığını dile getirmektedir. Ona göre *"Bu gökyüzü birdir, biriciktir, tamdır, mükemmeldir."*[102] Aristoteles'in bu ifadeleri, onun kapalı bir evren anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla küresel bir yapıya sahip, ötesinde doluluk veya boşluğun olmadığı tek bir evren vardır. Kozmolojik açıdan önem taşıyan bu düşünce, Aristoteles'in Tanrı anlayışıyla da ilişkilidir. Nitekim ona göre her hareketin bir hareket ettiricisi vardır ve hareket halindeki evreni de hareket ettiren bir İlk Hareket Ettirici vardır. O da Tanrı'dır.

Şayet Aristoteles, tek bir evrenden değil de birden fazla evrenden bahsetmiş olsaydı her evrenin hareketinin kaynağı olan birden fazla hareket ettiriciyi de kabul etmiş olurdu. Bu da birden fazla Tanrı'nın var olduğunu söylemek anlamına gelirdi. Ne var ki bu

---

[97] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 287a, 5-20.
[98] Yavuz Unat, "Ortaçağ İslâm Astronomisinde Küre Katmanları Sistemi ve Gökyüzü Hareketlerin Fiziksel İzahı" (XIII. Ulusal Astronomi Toplantısı, Antalya, TÜBİTAK Ulusal Gözlemevi, 2002), 2.
[99] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 286b, 10-12.
[100] Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 366; Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 279a, 8-22.
[101] Aristoteles, *Fizik*, IV, 212b, 16-18.
[102] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 279a, 10.

durum, bir İlk Neden'de durmayı amaçlayan Aristoteles'in nedensellik anlayışına göre uygun olmazdı. Zira sayısı, birden fazla olan hareket ettiriciler, bu hareketlerini bir kaynaktan almak zorundadırlar. Böylece onlar, başkası tarafından hareket ettirilmeye ihtiyaç duymayan bir İlk Hareket Ettiriciye ihtiyaç duyarlardı. Dolayısıyla diğerlerinden önce gelen bir İlk'in olması gerekirdi ki bu da Tanrı'dır.

Öte yandan Aristoteles'in evreni için herhangi bir bozulma söz konusu değildir. Bu bağlamda ona göre evren tam ve mükemmeldir. Dolayısıyla Tanrı'nın gaîlik dışında evrene yönelik herhangi bir müdahalesi yoktur. Tanrı, evren için ancak arzulanan bir kemal noktasındadır ve evrendeki her şey, gücü nispetinde bu noktaya varabilmek için gayret etmektedir. Bu bağlamda küresel ve sonlu bir evren tasavvuru, evrenin Tanrı'nın aktif bir müdahalesine gerek duymayacak kadar mükemmel ve eksiksiz olduğunu yansıtmaktadır.

Verilen bilgiler ışığında Aristoteles'in kozmolojisini şu şekilde özetleyebiliriz: Evren, iç içe geçmiş ortak merkezli kürelerden oluşmaktadır. Dünya, evrenin merkezinde sabit bir şekilde durmaktadır. Mekân açısından sonlu olan bu evren, ay-üstü ve ay-altı olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Ay-üstü âlemde bulunan gök cisimleri, esîr denilen beşinci bir elementten oluşmakta ve ay-altında doğrusal olarak hareket eden cisimlerden farklı olarak dairesel şekilde hareket etmektedirler.

Duyularımız, Aristoteles'in evren anlayışının geçerliliğine yönelik reddi mümkün olmayacak derecede sıkı bir şahitlik yapmaktadırlar. Bu durum onun, Orta Çağı da kapsayacak kadar uzun bir dönem boyunca etkin olmasının belki de en büyük nedeni olmaktadır. Sarsılması güç olan otoritesinin bir başka sebebi de düşüncelerinin orijinalliği ve geniş bir alan üzerinde fikir üretmesine karşın mantıki tutarlılığa olabildiğince riayet etmesidir.[103]

[103] Kuhn, *Kopernik Devrimi*, 166-171.

2. Batlamyus'un Evren Modeli

Astronomi tarihi içerisinde Yer Merkezli Evren teorisi üzerinde Aristoteles'le birlikte adı en çok zikredilen isim, Batlamyus'tur. Onun geliştirmiş olduğu Yer Merkezli Model, yüzyıllar boyunca astronomi alanında hâkim anlayış haline gelmiştir.[104]

Miladi ikinci yüzyılda en yüksek başarısına ulaşan matematiksel astronomi, bu vasfını Batlamyus'un eserleri ile yakalamıştır. Bu eserlerin içerisinde en dikkat çekici olanı ise *Almagest*'tir. Batlamyus, Yunan astronomisinin tarihi seyrini özetlediği bu eserinde, gezegen hareketleri konusunda yaptığı orijinal çalışmalarını da takipçilerine sunmuştur.[105] O, yaptığı bu çalışmalarda göksel olguları geometrik bir form içerisinde ele alırken dönemin sarsılmaz yasalarını ortaya koyan Aristotelesçi fizik kurallarını temel kabul etmeyi de ihmal etmemiştir. Eserinin I. ve II. Kitaplarında astronomik varsayımlar ve matematiksel yöntemlere yer veren Batlamyus, özellikle I. Kitapta ortaya koyduğu temellendirmeler ile Aristoteles'in mirasına sahip çıkmıştır. Bahsi geçen varsayımlar şunlardır:

1- Ay, Güneş ve diğer gezegenler Yer'in etrafında dairesel bir şekilde dolanmaktadırlar.[106]

2- Gök, küre şeklindedir ve sabit bir eksen etrafında dairesel olarak hareket etmektedir.[107]

3- Yer, küre şeklindedir ve evrenin merkezinde bulunmaktadır.[108]

4- Yer, devinimsiz sabit bir şekilde durmaktadır[109] ve göğe oranla bir nokta gibidir, küçüktür.[110]

---

[104] Kuhn, *Kopernik Devrimi*, 173.
[105] Morelon, "İslam Astronomisinin Genel Bir İncelemesi", 1/19; Ronan, *Bilim Tarihi*, 134.
[106] Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, 47; Özsoy, "Antikçağ'daki Evren Anlayışı: Aristoteles'ten Kopernik'e Farklı Evren Modelleri", 424.
[107] Ptolemy, *Ptolemy's Almagest*, çev. G. J. Toomer (London: Duckworth, 1984), H11-H14.
[108] Ptolemy, *Ptolemy's Almagest*, H15-H20.
[109] Batlamyus'un Yer'in devinmediğine dair delilleri: Eğer yer, gerçekten, ekseni etrafında doğuya doğru dönseydi, o zaman bulutlar da dahil, yerin yüzeyinin üstündeki tüm cisimler, batıya doğru bir hareketle, geride kalıyorlarmış gibi görünürlerdi; ne var ki, bu, gözle görülene aykırı bir olaydı. Yerin dönmesi halinde, hava da bundan bir pay alırdı; ama yine de hava içindeki her şey, yer doğuya doğru döndükçe, yerdeki bir gözlemciye göre, geride kalmalı ya da batıya doğru hareket ediyormuş gibi görünmeliydi. Tüm cisimler, yer ve havayla aynı tarzda bir dönme hareketine sahip olsalardı bile, o zaman da hep aynı görece (izafi) konumlarında kalmaları gerekirdi. Havadaki cisimlerin görece konumlarını değiştirdikleri, doğrudan gözlenebildiğinden, Batlamyus buradan, yerin bir dönme hareketine sahip bulunmadığı sonucuna varıyordu. bk. Grant, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, 54.

Arapçaya *el-Macesti* adıyla geçmiş olan *Almagest*'in esas adı *"Syntaxis Mathematike" (Matematik Sentezi)*'dir. Eserin başlığında *"matematik"* kelimesinin geçmesi, yukarıdaki paragrafta da belirtildiği gibi Batlamyus'un gezegen hareketlerine dair yaptığı teknik açıklamalarda birtakım geometrik yöntemleri ve matematiksel astronomiyi kullanmasıyla da ilişkilidir.[111]

Batlamyus, Yer'in merkezde olduğunu ve gök cisimlerinin de onun çevresinde dairesel bir şekilde döndüklerini kabul ettiğinde açıklanması güç birtakım problemler ortaya çıkıyordu. Örneğin Güneş, Ay ve diğer gezegenlerin Yer'e olan uzaklığı hep aynı değildi. Bunlar, bazen Yer'e yaklaşıp uzaklaşıyor bazen de hızlanıp yavaşlıyorlardı. Yer Merkezli anlayış ise gezegen hareketlerindeki bu farklılıkları açıklamaya yetmiyordu. İşte bu yüzden Batlamyus, *"eksantrik"* (dış merkezli düzenek/dışmerkez) ve *"episikl"* (taşıyıcı düzenek/dış çemberi) adı verilen iki model ortaya koydu.[112]

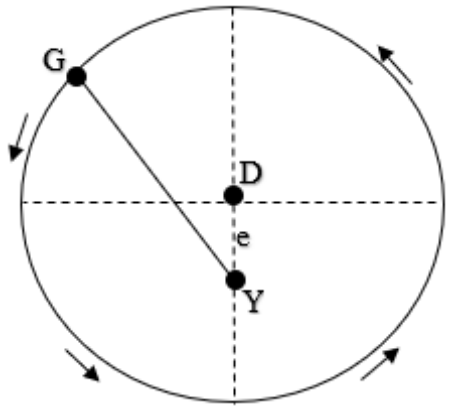
Eksantrik adı verilen dış merkezli model, gezegenlerin dairesel yörüngeler üzerinde hareket ettikleri bir düzenektir. Ancak bu düzenekte gezegenler, eksantrik dairesinin merkezine bağlı olarak değil, merkezden kaydırılmış olan Yer/Dünya'nın merkezine göre hareket etmektedirler. Bu modele göre gezegenlerin konumları, evrenin merkezinden kaydırılmış olan Dünya'nın konumuna göre hesaplanmaktadır. Bu şekilde gezegenlerdeki yaklaşma ve uzaklaşma sorunu çözümlenmeye çalışılmaktadır.[113]

Episikl denilen çember merkezli modele göre ise gezegenler, asıl yörüngeleri olan büyük daire üzerinde değil, bu dairenin üzerinde bulunan ve dairenin çemberini merkez alan küçük bir daire yörüngesinde hareket etmektedirler. Bu şekilde gezegenlerin ilmek atar gibi hareket etmeleri açıklanmaya çalışılmaktadır. [114]

---

[110] Ptolemy, *Ptolemy's Almagest*, H21-H26.
[111] Morelon, "İslam Astronomisinin Genel Bir İncelemesi", 1/19.
[112] Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, 50; Detaylı bilgi için bk. Kuhn, *Kopernik devrimi*, 110-131.
[113] Hüseyin Gazi Topdemir, "Tarih Boyunca Geliştirilmiş Evren Modelleri-1: Yer Merkezli Evren Modeli", *Bilim ve Teknik*, (2011), 106.
[114] Topdemir, "Tarih Boyunca Geliştirilmiş Evren Modelleri-1: Yer Merkezli Evren Modeli", 106.

Yer'i (Y) merkez noktasından kaydıran Eksantrik Model'de gezegen (G), merkezi (D) etrafında tekdüze bir şekilde dönen eksantrik bir dairenin çevresinde taşınmaktadır. Episikl Model'de episikl çemberi adında küçük bir çember bulunmaktadır. Bu çember, merkezi Dünya (Y) olan ve taşıyıcı (deferent) diye isimlendirilen başka bir çemberin üzerinde taşınmaktadır. Gezegenimiz (G) ise taşıyıcı çemberin üzerinde bulunan episiklin çevresinde dolanmaktadır. Bu düzenekle Batlamyus, gezegenlerin ilmek atar gibi hareket etmelerini yani bir an durup sonra geriye doğru olan hareketlerini açıklamayı başarmıştır.[115] Episikl Modeli'nin daha iyi anlaşılabilmesi için episikl çemberinin üzerindeki gezegeni, *"yüzüğün üzerindeki inci*" ye benzetmek yanlış olmayacaktır.[116]



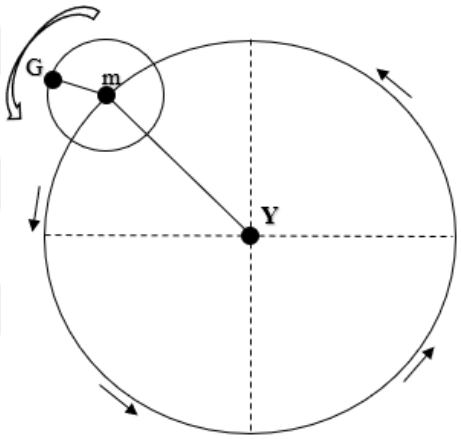
Şekil 2 Eksantrik Model

D Merkezli Çember: Eksantrik Küresi

D: Eksantrik Küresinin Merkezi

Y: Dünya

G: Gezegen



Şekil 3 Episikl Model

Y Merkezli Çember: Deferent/Taşıyıcı Küre

Y: Dünya

M Merkezli Çember: Episikl Küresi

M: Episikl Küresinin Merkezi

G: Gezegen

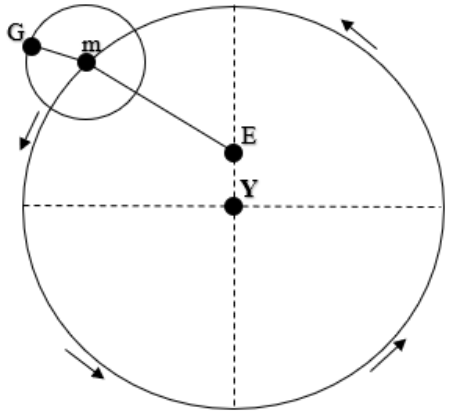
Öte yandan Batlamyus, gezegen konumlarını daha doğru tahmin etmeyi mümkün kılan bir başka modeli daha doğrusu yeni bir kavramı ortaya atmıştır. Şöyle ki taşıyıcı çember

[115] Ahmad Dallal, *Tarihin Meydan Okuması Karşısında İslam ve Bilim*, çev. Serap Turgut Umut (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 64; Alexandre Koyré, *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: TÜBİTAK, 2004), 114-115; Unat, "Aristoteles'in Evren Anlayışı ve İslam Astronomisine Etkisi", 7.

[116] J.L.E. Dreyer, *History of the Planetary Systems from Thales to Kepler* (Cambridge University Press, 1906), 260.

üzerinde bulunan episiklin merkez noktasının hareketi, taşıyıcı çemberin merkezi olan Y noktasına göre değil, *"ekuant merkezi"* olarak adlandırılan E noktasına nispetle hesaplanmaktadır. Bu da (Y) merkezli dairenin kendi merkezi (Y) etrafında değil, ekuant merkezi (E) etrafında tekdüze bir şekilde hareket etmesi anlamına gelmektedir.[117]

Benimsediği anlayış neticesinde dairesel hareketin evrenin merkezinde sabit bir şekilde duran Dünya etrafında olması gerektiği yönündeki Aristotelesçi ilkeyi ihlal eden Batlamyus, gözlem uğruna en başta kabul ettiği fiziksel temelleri bir anlamda göz ardı etmiştir.[118] Tüm bu fiziksel ihlallere rağmen üstün matematik dehasıyla kurduğu düzenekler, hedefi *"zevahiri kurtarmak"* olan Batlamyus'u büyük ölçüde başarıya ulaştırmıştır.[119] Nitekim Yer Merkezli Sistem'in yüzyıllar boyunca kabul edilmesi ve tarihi süreç içerisinde *"Batlamyus Astronomisi"* olarak bilinmesi bu başarının en önemli göstergelerinden biridir.



Şekil 4. Ekuant Merkezli Model

Y: Dünya

E: Ekuant Merkezi

M: Episikl Küresinin Merkezi

G: Gezegen

Evrenin açıklamasına dair takındığı matematiksel tavır, Batlamyus'un evrenin ve gök cisimlerinin fiziksel değeri üzerinde duran filozoflar ile kozmologların aksine fiziksel sorunlara dalmadan gezegen konumlarını bulmaya çalışan matematikçi gökbilimcilerle ortak amaca sahip olduğunu göstermektedir.[120]

---

[117] Dallal, *Tarihin Meydan Okuması Karşısında İslam ve Bilim*, 64-65.
[118] Koyré, *Bilim Tarihi Yazıları*, 116.
[119] Ronan, *Bilim Tarihi*, 134-135.
[120] Koyré, *Bilim Tarihi Yazıları*, 116-117; Aristoteles'in küreleri ile Batlamyus'un eksantrik ve episikl düzenekleri arasındaki uyuşmazlığa dair T. Kuhn'un açıklaması: Bu iki evren anlayışı, bulundukları uygarlıkların genel karakterlerini yansıtmaktadır. Yunanlıların Akdeniz havzasında egemen olduğu dönemde var olan Helen uygarlığı, daha çok yöntem açısından nitel ve kozmolojiye yönelik bir bilim

Batlamyus'un büyük oranda kabul gören ancak eleştirilerin odağı olmaktan da kurtulamayan astronomik modeline, özellikle fiziksel açıdan Yer'in evrenin merkezinden kaymasına ve eksantrik ve episikl kürelerin somut olmamasına dair iki önemli noktada karşı çıkılmıştır.[121]

Bu eleştiriler odağında özellikle Orta Çağda astronomi alanında üç önemli görüş ortaya çıkmıştır.

1- Birinci grupta olanlara göre astronomik varsayımların görevi matematiksel bir kurgu üzerinden *"görüntüyü kurtarmaya"* çalışmaktır. Bu anlamda Batlamyus sistemi, bu görevi layıkıyla yerine getirmektedir.
2- İkinci grupta yer alanlar fiziksel eksiklikleri sebebiyle Batlamyus astronomisinin yerine Eudoksos ve Aristoteles'in sistemi olan Ortak Merkezli Küreler Sistemi'ni ya da benzer bir sistemi kabul etmişlerdir.
3- Üçüncü görüşü savunanlar ise Batlamyus'taki fiziksel boşlukları Aristoteles sistemi ile kapatmaya çalışmış ve Batlamyus'un kullandığı eksantrik ve episiklleri somut düzenekler olarak ele almışlardır.[122]

Böylece, ikinci ve üçüncü görüşün etkisiyle Batlamyus astronomisindeki fiziksel eksikliğe dikkat çekilmeye başlanmış ve özellikle son görüşü savunanlarca matematiksel olarak mükemmel olan Batlamyus sistemi, fiziksel bir temele oturtulmaya çalışılmıştır. Bu son hâliyle Batlamyus'un astronomisini mekânik hâle getiren küre katmanları sistemi ortaya çıkmıştır.[123] Bu sistem, iç içe geçmiş kürelerden oluşmakla

anlayışını benimsemişti. Aristoteles ise bu dönemde bilim yapan en önemli isimlerden biriydi. Büyük İskender'in Yunanistan'ı fethedip ülkeyi, büyük bir imparatorluğun sınırlarına dahil etmesiyle birlikte doğu ve batı uygarlıkları arasında meydana gelen alışveriş, Helenistik uygarlığın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu uygarlığın en önemli özelliği ise oldukça kozmopolit ve çok uluslu olmasıydı. Bu anlamda burada yapılan bilim, daha az felsefi, daha matematiksel ve sayısal bir karaktere sahipti. Helenistik kültürde yetişen Batlamyus da bu durumun en büyük örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. bk. Kuhn, *Kopernik Devrimi,* 180-181.

[121] Unat, "Aristoteles'in Evren Anlayışı ve İslam Astronomisine Etkisi", 6.
[122] Unat, "Aristoteles'in Evren Anlayışı ve İslam Astronomisine Etkisi", 5.
[123] Unat, "Aristoteles'in Evren Anlayışı ve İslam Astronomisine Etkisi", 6.

birlikte eksantrik ve episikl küreleri de içerisinde barındırmakta ve tüm bu küreler somut birer nesne olarak algılanmaktaydı.[124]

Uzun bir serüveni olan ve bu serüven içerisinde pek çok noktada eleştirilere maruz kalarak şekillenen Batlamyus'un Yer Merkezli astronomi anlayışı, İslam dünyası içerisinde de eleştirilmiştir. Ancak genel olarak kabul edilmiş olan sistem, İslam astronomisi içinde Aristoteles fiziğinin de etkisiyle Küre Katmanları Sistemi olarak algılanmış ve İslam astronomları için geniş bir çalışma alanı sunmuştur.

3. Yeni-Platoncu Kozmoloji ve Metafizik

Yeni Platoncu sistemin anlatılmaya çalışılacağı bu bölümde astronomik ve kozmolojik açıklamalara geniş bir şekilde yer vermek mümkün değildir. Zira Yeni Platoncu kozmolojide genel anlamda mistik ve metafizik öğretiler ağırlıklıdır. Dolayısıyla burada aktarılmaya çalışılacak olan şey, astronomiye dayalı bir evren tasarısı değil evrenin ve gök cisimlerinin metafizik bir sistem içerisindeki yerleridir.

Yeni Platonculuk, Mısırlı Plotinus (ö.270) tarafından Yunan kültürüyle doğu hikmetinin karşılaşmasına zemin hazırlamış olan Hellenistik Dönem'de kurulmuş felsefi bir sistemdir. Platon'un Tanrı düşüncesi, sayı mistisizmi ve ruh anlayışı gibi öğretilerinin takip edildiği Yeni Platonculuk'ta, Aristoteles'in fizik ve kozmoloji anlayışı ile Batlamyus'un Yer Merkezli Evren Modeli'nden de etkilenilmiştir. [125]

Yeni Platoncu sistemin ana sorunu, çokluk halindeki varlığın Bir'den nasıl meydana geldiğini açıklamaktır. Sistem, bu sorunu varlıkların Bir'den taşması anlamına gelen sudur teorisi ile çözmeye çalışmaktadır.[126] Plotinus tarafından geliştirilen bu teori,

[124] Unat, "Ortaçağ İslâm Astronomisinde Küre Katmanları Sistemi ve Gökyüzü Hareketlerin Fiziksel İzahı", 8.
[125] Nejdet Durak, "Plotinus Felsefesinin Etkileri", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan Düşüncesi & Ortaçağ Düşüncesi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 2/457; Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 24-25.
[126] Fatma Zehra Pattabanoğlu, "Yeni Platonculuğun Fârâbî'nin Aşk Anlayışına Etkileri", *Ekev Akademi Dergisi* 65 (2016), 213.

evrenin oluşumunu sistematik bir şekilde ortaya koymakta ve tanrı-âlem-insan arasındaki ilişkiyi çift yönlü olarak açıklamaktadır.[127]

Sudur teorisinin temelinde üç ana kavram bulunmaktadır. Bu kavramlar: Bir/İlk, Akıl ve Ruh/Nefs'tir.[128] Bir, her şeyin kendisinden taştığı ve yine kendisine dönmek için arzu duyduğu şeydir. Akıl, Bir'den taşan ilk şeydir. Bir'i temaşa eden Akıl'dan ise Nefs ortaya çıkmaktadır.[129] Nefs, hiyerarşik düzende akli kozmosun en alt tabakasını oluştururken, duyulur kozmosun ise en üst mertebesinde yer almaktadır. Bu açıdan nefs, akli alan ile duyulara hitap eden alan arasında aracı bir pozisyonda bulunmaktadır.[130]

Plotinus'a göre nefs, kendisinden yukarıda olana nazar etmekte ve ayrıca kendisini düşünmektedir. O, ulvi olana bakışıyla kemal noktasına ulaşmaya çalışırken kendisini düşünmesiyle de tabiatın meydana gelmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla nefs, Plotinus'un da ifade ettiği gibi hareketin başladığı ilk alandır.[131]

Nefsi, Külli Nefs ve Bireysel Nefs şeklinde iki ayrı kısma ayıran Plotinus'a göre ontolojik anlamda üstün ve kemal sahibi olan Külli Nefs, sudur sürecinde Kozmos'u meydana getirmiş, bunu yaparken de üstünlük yetisiyle bu âleme taşmış, nuru ve kuvvesi az olan varlıklara Aklî Kozmos'tan aldığı kuvveyi ve nuru ulaştırmıştır. Bu noktada Külli Nefs'in hem varlık ilkesini hem de yetkinlik ilkesini bünyesinde barındırdığı görülmektedir.[132]

Tüm bunlarla birlikte Plotinus, nefsi ontolojik düzlemdeki hiyerarşik yapı içerisinde değerlendirmektedir. Duyusal evrenin üst bölgelerinde yani -alışkın olduğumuz deyişle- ay-üstü âlemde yer alan gök cisimlerinin nefsleri ile daha aşağı bölgede yer alan

---

[127] Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 101.
[128] Plotinus, *Enneads*, çev. A.H. Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1989), (V.6.4).
[129] Akıl ve Nefs'in nasıl ortaya çıktıklarına dair: Plotinus, *Enneads*, (V.2.1); Cevdet Kılıç, "Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2009), 47.
[130] Plotinus, *Enneads*, (IV.6.3); Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, 146.
[131] Plotinus, *Enneads*, (IV.4.16; V.2.1); Pattabanoğlu, "Yeni Platonculuğun Fârâbî'nin Aşk Anlayışına Etkileri", 216; Erdoğan, *Felek'in Felsefesi Kabul ve Ret Cihetinden Tartışmalar*, 82.
[132] Plotinus, *Üsûlûcyâ: Aristoteles'in Teolojisi*, ed. Ömer Türker, çev. Cahid Şenel (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 88, [9]; Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, 158-193.

varlıkların nefsleri arasında bir derecelendirme yapmakta ve üst bölgede yer alanların daha akılsal ve tanrısal olduklarını iddia etmektedir. Öte yandan Plotinus gök cisimlerinin nefs-beden ilişkisini, Evrensel Nefs'in[133] evrenle olan ilişkisine benzetmektedir. Zira Evrensel Nefs, evreni yönetmesine rağmen bundan dolayı herhangi bir kazanç ya da kayıp yaşamamaktadır. Göksel cisimlerinin nefsleri de bu anlamda bedenleriyle aynı tarzda bir ilişki içerisindedirler. Ne var ki insan nefsi için aynı şey söz konusu değildir. Bu da göksel varlıkların üstünlüklerine dair bir başka dayanaktır.[134]

Enneadlar'da çeşitli başlıklarda yer vermesine ve tanrısal görünür güçler olarak yorumlamasına[135] rağmen Plotinus, Bir, Akıl ve Nefs'ten oluşan sisteminde gök cisimlerini kullanmamıştır. *Üsûlûcyâ*'da Altıncı Mimer'de ise *"Gezegenler/Yıldızlar Hakkında"* başlığında gök cisimleri hakkında birtakım bilgiler aktarılmaktadır. Örneğin bu bölümde gök cisimleri, insanları iyiye yönlendiren şehirdeki kanunlar gibi evrendeki düzenin ilkeleri olarak yorumlanmaktadır.[136] Yine başka bir pasajda gök cisimlerinin kendileri etkilenmeksizin yeryüzü âlemini etkileyebildikleri yer almaktadır.

> *"Âlemin şerefli yönetici olan yüce kısmı, etkilenmez sadece etkiler; bayağı kısım ise hem etki eder ve hem de etkilenir. Bizatihi kendisini etkiler ve şerefli göksel cisimlerden de etkilenir. Semâvî cisimler ve gezegenler ise etkilenmezler ne kendilerinde ne de nefislerinde herhangi bir eksiklik olmaksızın etkileri kabul etmezler. Çünkü onların nefisleri tek bir hal üzere sabit ve kalıcıdır."*[137]

---

[133] Plotinus, *Enneads*, (IV.8.2);
"Külli Nefs ve Evrensel Nefs'i birbirinden farklı anlamlarda kullanıldığında, Evrensel Nefs, 'Evrenin Neden İlkesi' olarak vazife görmektedir. Bu manada Evrensel Nefs, doğrudan dünyanın işleyişi ve işleriyle ilgilenen nefs türü, Külli Nefs'i de -Evrensel Nefs'in bir üst katmanında bulunan varlık türü olarak- Akli İlke ve Akli Kozmos'la ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Bunların dışında Plotinus'un hiçbir ön ek kullanmadan doğrudan 'Nefs' ifadesini kullandığı yerler de vardır. Dolayısıyla bütün bu zikredilenleri genel olarak değerlendirdiğimizde, Plotinus'un felsefesinde Nefsleri, Evrensel Nefs'i de içine alan Külli Nefs ve Bireysel Nefsler şeklinde iki başlık altında sınıflandırmak mümkündür." Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, 157 Plotinus'un Nefs öğretisi hakkında daha fazla bilgi için bk. 146-161.
[134] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 5/140-142.
[135] Plotinus, *Enneads*, (III.5.6).
[136] Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, 324-325; Ömer Türker (ed.), *Üsûlûcyâ: Aristoteles'in Teolojisi*, çev. Cahid Şenel (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 198 [113].
[137] Plotinus, *Üsûlûcyâ: Aristoteles'in Teolojisi*, 210-211, [126].

Yeni Platoncu anlayış içerisinde önemli isimlerden biri de Proclus'tur. Metafizik sistemini ve evren yapısını oluştururken Plotinus'un anlayışına uygun olarak Bir'i en üst noktaya koymuş ancak devamında Bir'den Akla, Akıl'dan Nefs'e geçişte aralara birçok *'ara-ilke', 'aracı varlık'*[138] yerleştirmiştir. Bu zaviyeden bakıldığında Proclus'ta evrenin hiyerarşik olarak kademelendirilmiş bir dizi varlık düzeyinden meydana geldiği görülmektedir.[139]

Bu tezin temel ayrım noktası olarak semâvî cisimlerin fiziksel ve metafiziksel zeminde ayrı ayrı ele alınabilen bir varlık sahasını oluşturduğu düşüncesi, Proclus'ta da görülmektedir. Zira Proclus, bir anlamda, semâvî cisimleri, onların akıllarını ve ruhlarını/nefslerini ele alarak metafizik bir sistem içerisine dahil etmiş öte yandan ileride göreceğimiz üzere kozmosun yapısını açıklarken fizik zemini üzerinde hareket etmiştir.

İlk olarak Proclus, göksel ruhlar ve akıllar arasında yakın ilişki bulunduğu fikrinden hareketle göksel nefslerin akıllardan türediğini iddia etmiştir. Onun görüşüne göre bu nefsler, gezegenleri oluşturan cisimlerde yani gök cisimlerinde bulunmaktadır.[140] Buradan hareketle Proclus'ta gök cisimlerinin iki kısımdan oluştuğunu söyleyebiliriz. Birincisi, semâvî olanın aklını ve nefsini barındıran cisimsiz kısımdır. İkinci ise semâvî olan varlığın bedenini oluşturan cismani kısımdır. Dolayısıyla gök cisimlerinin cisimsel olan kısımları fiziksel, cisimsel olmayan kısımları ise metafiziksel yönlerini oluşturmaktadır.[141]

---

[138] "Proclus, Bir'in yanında, Bir'le geri kalan varlıklar arasında ara bir terim, aracı bir varlık olarak bir tanrısal Birler (Henad'lar) dizisinin varlığını kabul eder. Bunlar Bir'in kendisinden çıkarlar ve Bir'le ondan çıkan ikinci ilke olan Akıl arasında yer alırlar. Proclus onların Bir'in kendisi gibi Varlık'ın, Öz'ün ve Akıl'ın ötesinde olduklarını ileri sürer. Öte yandan bu Birler'i Yunan putperestliğinin geleneksel tanrılarına özdeş kılar. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 5/246.

[139] Eyüp Şahin - Haris Macic, "İslam Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonism (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Farabi Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2014), 197; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 5/247.

[140] Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, 138.

[141] Siorvanes, *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*, 271-272.

Öte yandan Proclus'un ontolojik anlayışında varlığın cisimden bağımsız olan kısmı, cisimsel olan kısmının hareketine kaynaklık etmektedir. Bu noktada Proclus özelinde Yeni Platoncu felsefe ve bilim üzerine yazmış olduğu eserde Siorvanes, birbirine ilgi duyan iki kişiyi örnek göstermekte ve onların temas etmelerine sebep olan şeyin aralarındaki ilgi ve sevgi olduğunu yani bedendeki hareketin sebebinin, cisme konu olan şeyden uzak olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Proclus'ta gök cisimlerinin hareket etmesinin sebebinin akıl ve nefsin eylemlerinden kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır.[142]

Proclus, yalnızca gök cisimlerinin akıl ve nefslerini ele almamakta, onları astronomik bir unsur olarak da incelemektedir. O, yıldızların hem grup şeklinde evrenin merkezi etrafında hem de bireyler hâlinde kendi merkezleri etrafında döndüklerini söylemektedir. Buna göre Proclus hem sabit yıldızların hem de gezegenlerin kendilerine ait yani kendi merkezleri etrafında dönme hareketlerinin olduğunu ileri sürmektedir.[143] Böylece Proclus, hakkında bilgi verilen kozmolojik sistemlerde olmayan yeni bir görüş belirtmektedir.

Dairesel bir yörünge üzerinde dönen gök cisimlerinin doğası değişmemektedir. Diğer bölümlerde gök cisimlerindeki mükemmelliğin ve bu Dünya'daki varlıklara olan farklarının ortaya konulması için onların başka bir elementten meydana geldiği iddia edilmekteydi. Bu konuda Aristoteles, beşinci bir element olan esîri öne sürmüştü. Proclus ise bunu tamamen gereksiz bulmakta ve reddetmekteydi. Zira esîr elementinin Dünyamıza ait olan dört elementle hiçbir alakası yoktu ve Proclus'a göre fizik yasaları evrenin kısımları arasında fark gözetmeksizin evrensel olmalıydı. Bundan dolayı ona göre gök cisimlerinin bozulmayan, dairesel hareket edebilen doğası, ateş baskın olmak üzere dört elementin ortaklaşmasıyla meydana gelmektedir. Çünkü dört elementin tümü varlığın tüm seviyelerinde bulunmaktadır. Ancak hemen belirtilmelidir ki göksel ateş, yeryüzündeki ateşten farklıdır. O, her şeyden önce ışıktır. Yakmayan, yok etmeyen, hayat üreten bir kaynaktır.[144]

[142] Siorvanes, *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*, 272-273.
[143] Siorvanes, *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*, 273.
[144] Siorvanes, *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*, 273-276.

Proclus, gök cisimlerinin hareketlerini ele almakta, mensup olduğu Yeni Platoncu gelenek doğrultusunda onların kendi güçleri ile hareket ettiklerini söylemektedir. Birkaç satır yukarıda açıklandığı üzere Proclus, gök cisimlerinin cisimsel kısımlarında meydana gelen hareketin, cisimsiz kısımda bulunan nefsin/ruhun eylemiyle gerçekleştiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla gök cisimlerini taşıyarak onların hareket etmelerini sağlayan kristal kürelere yahut episikllere ihtiyaç yoktur. Bu bağlamda Proclus'un göksel hareket teorisi, gök cisimlerinin bağlı oldukları kristaller yahut episikl çemberler aracılığıyla pasif olarak hareket ettirildikleri Aristoteles'in ve Batlamyus'un sistemlerinden daha farklıdır.[145]

Aristoteles ve Batlamyus'ta olduğu gibi Proclus'ta da Dünya sabittir. Yeryüzünde baskın olan toprak elementi, Dünya'yı hareketsiz tutmaktadır. İnsanın içinde yaşadığı bu Dünya'yı değerli gören Proclus için kozmik Dünya, fiziksel bir varlıktan daha fazlasıdır. Ona göre *"Yeryüzü hakkında nihai gerçek söylenecekse, o, ilahi bir ruh ve canlı bir bedenden oluşan canlı bir varlıktır."* [146]

Öte yandan Proclus'ta, evrenin merkez noktasıyla alakalı iki farklı görüş öne çıkmaktadır. Buna göre Proclus, bir taraftan Güneş'i Dünya'dan sonra ikinci sıraya yerleştirerek Platoncu geleneği, diğer taraftan da yedi gezegenin ortasına yerleştirerek Keldani-Batlamyus geleneğini kabul etmektedir. Bu anlamda Güneş'in merkezi bir konumda yer almasını isteyen Proclus, yedi gezegene ek olarak dört elementi de işin içine kattığında on bir sıra elde etmekte ve bu durumda Güneş, toplamın ortasına denk gelmektedir. Bu anlayışa göre Proclus'ta Güneş'in merkezde olduğu bir sistemin varlığı kendini göstermektedir. Esasında Proclus'a göre, Dünya, fiziksel evrenin merkezinde olsa da Güneş, gücün merkezinde olmalıdır.[147]

---

[145] Siorvanes, *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*, 280-282; Marije Martijn, *Proclus on Nature: Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus* (Leiden: Brill, 2010), 172.

[146] Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus: In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. E. Diehl (Leipzig: Teubner, 1903), 1-3/3.135.14-20 akt. Siorvanes, *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*, 303.

[147] Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus: In Platonis Timaeum Commentaria*, 1-3/3.82.19-26 akt. Siorvanes, *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*, 309.

Bu anlayışı, Platoncu Smyrna'lı (İzmirli) Theon (m.s.2.yüzyılın başlarında) şu şekilde ifade etmektedir: Güneş, kozmik kalp; Dünya, kozmik göbektir (The sun is the cosmic 'heart' and the earth the cosmic 'navel'). Yani canlı bir varlık olarak insanın yaşam merkezinin kalp olması gibi Güneş de kozmik bir kalptir. İnsanı fiziksel olarak ele aldığımızda ise onun bedeninin orta yerinin göbek-karın bölgesi olması gibi Dünya da evrenin fiziksel olarak merkezinde bulunan kozmik bir göbektir.[148]

4. İslam Dünyasına İntikal Eden Evren Tasavvuru

Bir tarafta Aristoteles ve ortaya koymuş olduğu fiziksel nitelikli astronomi, diğer tarafta Batlamyus ve geliştirdiği matematiksel astronomi gerek batı gerekse İslam dünyası içerisinde oldukça sıkı bir şekilde takip edilmiş ve kendilerine taraftar bulmuştur. Bu anlamda düşünce tarihi içerisinde önemli bir pozisyona sahip olan ve kendinden önceki sistemleri inceleyip geliştiren İslam bilim geleneği de evreni iç içe geçmiş küreler şeklinde tasarlamıştır.[149]

Aristoteles'in fiziksel evreni ve Batlamyus'un matematiksel evreni ile birlikte kalıplaşan fiziksel astronomi-matematiksel astronomi geriliminde, İslam bilginleri genel anlamda herhangi bir tarafta yer almamış, onlar daha çok bu iki önemli sistemin harmanlanması sonucunda ortaya çıkan yeni anlayışın savunucuları olmuşlardır. Bu anlayış çerçevesinde kabul edilen sistem ise *'Küre Katmanları Sistemi'* olmuştur.[150]

---

[148] Theon Smyrna, *Theonis Smyrnaei Philosophi Platonici: Expositio Rerum Mathematicarum Ad Legendum Platonem Utilium*, ed. Eduard Hiller (Leipzig: Teubner, 1878), 33, 187.13-188.5 akt. Siorvanes, *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*, 306-307; Siorvanes, Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science, 309; Kuhn, Kopernik devrimi, 219; Karakaya, Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs, 323; Proclus'un Güneş'e verdiği bu değerli pozisyon, Yeni Platonculuk sistemi içerisinde Plotinus tarafından da dillendirilmiştir. Plotinus, Enneadlar'da Güneş'i yıldızların ilki olarak açıklamış ve "Güneş ve Semâvî cisimler" ifadesiyle onu ayrı ve özel bir konumda değerlendirmiştir. Bu durum Plotinus felsefesinde -Platon'un da etkisiyle- Güneş'in önemli bir pozisyona sahip olduğunu göstermektedir. Güneş'e bu önemin atfedilmesine, onun, Mısır-Pisagor-Platon geleneğindeki gezegensel yapıda Ay küresinin bir üstünde yer alması da sebep olmuş olabilir. Nitekim Platon'a göre Güneş, Duyulur Kozmos'ta görünürlüğü sağlamanın yanı sıra üremeye, büyümeye ve beslenmeye de katkı sağlamaktadır. Öte yandan Platon'da Güneş, canlılar nezdindeki konumundan dolayı Tanrı'nın ontolojik konumuyla eş değer tutulmuştur. Güneş'e yönelik Mısırlılar'dan Platon'a miras kalan bu anlayış, Plotinus tarafından da benimsenmiştir. Plotinus, Enneads, (IV.4.25; IV.4.45).

[149] Unat, "Tarih Boyunca Evren Anlayışları ve Tanrı", 6.

[150] Unat, "Aristoteles'in Evren Anlayışı ve İslam Astronomisine Etkisi", 6.

Bu bilgiye göre fiziksel astronomi ve matematiksel astronomiyi bu şekilde hazmedip ortaya özgün bir sistem koyan Müslümanların, astronomi bilimiyle önemli derecede uğraştıkları görülmektedir. Bu noktada şimdiye değin özellikle Yunan bilimini yansıtan tarihsel sürecin ardından İslam dünyasında astronomi özelinde bilimsel sürecin işleyişine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

İslam dünyasında yaşanan fetih hareketleri neticesinde geniş bir coğrafyaya hâkim olan Müslümanlar, çok çeşitli kültürlerle ve bilgi birikimleriyle tanışmışlardır. İlme önem veren bir dinin mensupları olarak Müslümanlar, çeşitli bilimlere dair farklı dillerde yazılmış olan eserleri tercüme etmeye başlamışlardır. Özellikle Emeviler Dönemi'yle birlikte 8.yüzyılda başlayan ve 9 ila 10. Yüzyılları da içine alan bu çeviri çalışmaları, İslam tarihi içerisinde "Tercüme Hareketleri" olarak adlandırılmıştır.[151]

Emevi halifelerinden Muaviye'nin torunu Hâlid b. Yezid (ö.705), farklı kültürlerin eserlerinin tercümesiyle ciddi manada ilgilenmiş kimya, tıp ve astronomi bilimlerine dair eserleri tercüme ettirmiştir.[152] Öte yandan bir başka Emevi halifesi olan Hişam b. Abdülmelik (724-743) döneminde aidiyetinde şüphe taşısa da Aristoteles'e atfedilmiş olan evrenin yapısı ve hareketlerine dair Aristotelesçi bir tasavvur sunan *Kitab el-Âlem/De Mundo* adlı eser çevrilmiştir. Dolayısıyla Müslümanlar, Yer Merkezli Evren teorisiyle bu şekilde bir tanışıklık içerisine girmişlerdir.[153]

Özellikle astronominin başı çektiği çeviri hareketleri, 8. Asrın ikinci yarısında Abbasilerle birlikte Bağdat'ta devam etmiştir. Bu dönemde astronomiyle ilgilenen Müslümanlar, özellikle İran-Hint kökenli astronomi çalışmalarından etkilenmişlerdir. Bu anlamda Hindistan'dan gelen bir alimin *Sindhanta (Sindhind)* adlı eseri Bağdat'a

[151] Muhittin Macit, "Tercüme Hareketleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/498.
[152] Sâid el-Endelüsî, "Giriş", çev. Ramazan Şeşen, *Tabakâtü'l-Ümem: Milletlerin Bilim Tarihi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 16.
[153] Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2015), 2/4; Ross, *Aristoteles,* 33 Kaynaklarda bu eserin Aristoteles'e ait olmadığı ifade edilmektedir. Örneğin D.Ross, bu eserin Aristoteles'e ait olduğunu gösteren hiçbir yönü olmadığını, eserin Aristotelesçi öğreti ile Stoa kaynaklı öğretilerin bir araya gelmesinden oluşan popüler bir eser olduğunu ifade etmektedir.

getirmesi ve Abbasi halifesi Mansur'un (754-775) bu astronomi kitabını tercüme ettirmesi, Hindistan menşeli eserlerin İslam astronomisindeki yerini göstermektedir.[154]

Abbasi Halifelerinden Harunreşid'in (786-809) dönemine gelindiğinde ise İslam astronomisi farklı bir ivme kazanmış, İran-Hint kökenli kaynakların etkisi azalmaya başlamıştır. Harunreşid'in ve onun ilimle ilgilenen vezirleri Bermekiler'in teşvikleriyle Batlamyus'un ünlü astronomi eseri *Almagest* Arapçaya tercüme edilmiştir.[155]

Abbasiler döneminde astronomiye olan ilgisi sayesinde İslam astronomisine en üretken dönemini yaşatan isim, halife Memun (813-833) olmuştur. 830 yılında Bağdat'ta Beytü'l-Hikme'yi kuran Memun, Haccac b. Matar'a (ö.833) *Almagest'i* tercüme ettirmiştir. *Almagest,* daha sonraları Huneyn b. İshak (873) ve oğlu tarafından tekrar tercüme edilmiştir. Öte yandan Memun, hilafeti sırasında önceden çevrilmiş olan eserleri okuyup incelediğinde kitaplarda yer alan bilgilerde birtakım farklılıklar tespit etmiştir. Bunun üzerine dönemin bilgin isimlerinden Yahya b. Ebu Mansur'u (ö.830'dan sonra) çağıran Me'mun, ona, devrin bilim insanlarını toplayarak astronomi kaynakları üzerinde gerekli çalışmaları yapmasını emretmiştir. Bu doğrultuda eserleri inceleyen uzmanlar, astronomi alanında Batlamyus'un *Almagest* adlı eserinin tüm kitaplar içerisinde daha doğru olduğu kanısına varmışlardır. Bunun sonucunda ise *Almagest,* astronomi alanında ana kaynak olarak kabul edilmiştir.[156]

Müslüman coğrafyada yetişen bilginler, İslam astronomisi açısından oldukça önem taşıyan Batlamyus astronomisi üzerine çeşitli çeviri, eleştiri ve şerh çalışmaları yapmışlardır. Bu bağlamda zikredilmesi gereken kişilerin başında Fergânî (ö.861'den sonra) gelmektedir. O, İslam dünyasında astronomi üzerine çalışma yapan ilk isimlerdendir. Fergânî'nin *Cevâmi İlm en-Nücûm ve Usûl el-Harekât es-Semâviyye (Astronominin Özeti ve Göksel Hareketlerin İlkeleri)* adlı eseri gerek İslam astronomisi

[154] Seyfettin Kaya, "Ortaçağ'da Arap-İslam Dünyasında Astronomi Bilimi", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2017), 360; Dallal, *Tarihin Meydan Okuması Karşısında İslam ve Bilim*, 36.
[155] el-Endelüsî, "Giriş", 20; Kaynaklarda geçen bilgilere göre Almagest, ilk defa 9.yy'ın başlarında Yahudi Sahl el-Tebari tarafından Arapçaya çevrilmiştir. bk. Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, 78; Kaya, "Ortaçağ'da Arap-İslam Dünyasında Astronomi Bilimi", 363.
[156] el-Endelüsî, "Giriş", 29; Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, 77.

gerek Batı astronomisi açısından oldukça önem taşımaktadır.[157] Bu eserde Fergânî, *Almagest'in* bir özetini vermekle birlikte kendi döneminde elde edilen yeni veriler ışığında *Almagest'deki* bazı bilgileri hatalı görerek birtakım düzenlemeler ve eklemeler yapmıştır.[158]

İslam astronomisi içerisinde bahsedilmesi gereken diğer bir isim de Sabit b. Kurra'dır (ö.901). Zira o, Abbasiler döneminde Beytü'l-Hikme'nin önemli mütercimlerindendir. *Almagest* üzerine yapılan tercümelerin tashihini yapmakla kalmamış, aynı zamanda eseri şerh edip birtakım düzenlemelerde bulunmuştur. Onun bu konuda ortaya koyduğu çalışma, *Kitâbu'l Kebîr fî Teshîli'l-Mecistî*'dir. Öte yandan *Kitâbu'l-Medhal ile'l-Mecistî (el-Mecistî'ye Giriş)* isimli eseriyle Batlamyus astronomisini İslam dünyasında anlaşılır kılmaya çalışmıştır.[159] Sâbit b. Kurra, Batlamyus'un Yer Merkezli Evren teorisini, eksantrik ve episikl düzeneklerini kabul etmiş[160] ancak onun Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn ve Sabit Yıldızlar şeklinde sekiz küre olarak sunduğu evren modeli üzerine çalışmış ve kürelerin sayısını arttırmıştır. Böylece Sabit b. Kurra, Batlamyus'un sekiz küresini yeterli görmemiş ve *"İlk Hareket Ettirici"* adıyla dokuzuncu bir küreyi sisteme dahil etmiştir.[161]

---

[157] Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, 85 İlâhi Komedya'nın yazarı olan Dante Alighieri (1261-1321), eserinde yer verdiği evren görüşünü Fergânî'den almıştır. Bu durum, Fergânî'nin Batı astronomisine olan etkisini gösteren örneklerden biridir. .

[158] Yavuz Unat, "Fergânî'nin 'Astronominin Özeti ve Göğün Hareketlerinin Esasları' Adlı Astronomi Eseri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 38/1.2 (1998), 415; Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem: Milletlerin Bilim Tarihi*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 150; Morelon, "İslam Astronomisinin Genel Bir İncelemesi", 1/45; Hüseyin Gazi Topdemir, "Fergânî", *Bilim ve Teknik*, (2012), 71 Fergânî'nin astronomiye dair diğer eserleri şunlardır: 1] Kitâb el-Fûsûl İhtiyâr el-Mecisti (Almagest'ten Seçilmiş Bölümler Kitabı] 2) Kitâb İhtisâr el-Mecisti (Almagest'in Özeti) 3] İlm-i Hey'et el-Eflâk ve Harekât el-Nücûm (Kürelerin Oluşumu ve Yıldızların Hareketlerinin Bilimi] 4) Fî San'at el-Asturlâb (Usturlab Yapımı Üzerine) 5] İlâ Zîc el-Hârezmî (Hârezmî'nin Zîc'i Üzerine] .

[159] Bayram Ali Çetinkaya, "İslâm Felsefesinin İlk İnşâcıları Urfalı ve Harranlı Mütercimler", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu,* ed. Ali Bakkal (Şanlıurfa, 2006), 2/111; Ali Bakkal, *Harran Okulu*, ed. Mehmet Sait Rızvanoğlu (İstanbul: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2009), 96 Kaynaklarda geçen bilgilere göre Sâbit b. Kurra, Kitâbün Kebîr fî Teshîli'l-Mecistî adlı eserini tamamlayamamıştır.

[160] Sabit b. Kurra, *Risâle fi Zikri"l-Eflak ve Halkıha ve Adedi Harekatiha ve Miktâri Mesîriha,* ts. akt. Hatice Toksöz, "Sabit b. Kurra el-Harranî'nin Felekler Nazariyesi", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal (Şanlıurfa, 2006), 1/392.

[161] Unat, "Ortaçağ İslâm Astronomisinde Küre Katmanları Sistemi ve Gökyüzü Hareketlerin Fiziksel İzahı", 7; J.L.E. Dreyer, "Mediaeval Astronomy", *Studies in the History and Method of Science,* ed. Charles Singer (Oxford University Press, 1921), 112; Topdemir, "Tarih Boyunca Geliştirilmiş Evren Modelleri-1: Yer Merkezli Evren Modeli", 106.

İslam dünyası içerisinde gök bilimlerine dair çalışma yapanlardan biri de İhvân-ı Safâ adlı gruptur. Onlara göre ay-altı âlem ve ay-üstü âlemden oluşan evren, Dünya'nın merkezde olduğu iç içe geçmiş kürelerden oluşmaktadır. Sayısı dokuz olan bu kürelerin yedisi gezegenlere, biri sabit yıldızlara, sonuncusu ise en dıştaki kuşatıcı küreye aittir. Görüldüğü üzere Sâbit b. Kurra'nın Batlamyus astronomisi üzerinden İslam astronomisine kazandırmış olduğu dokuzuncu küre anlayışı İhvân-ı Safâ'da da gözlemlenmektedir.[162]

Çeşitli bilim dallarına dair tüm bu çalışmaların ve incelemelerin yapıldığı dönemde İslam coğrafyasında bulunan astronomi uzmanları, yukarıda belirtildiği gibi Aristotelesçi fiziksel astronomi ile Batlamyusçu matematiksel astronominin sentezini yaparak Küre Katmanları Sistemi şeklinde bir evren tasavvuru ortaya koymuşlardı. Buna göre matematiksel bir forma sahip olan Batlamyus'un anlayışı, fiziksel bir temele çekilmeye çalışılıyordu. Bu doğrultuda Batlamyus'un kullandığı eksantrik ve episikl kürelerin varlığı, salt geometrik olarak değil aynı zamanda fiziksel, somut bir madde olarak da kabul ediliyordu.[163]

Nihayet 870/1-950 yılları arasında yaşamış biri olarak Fârâbî gerek Aristoteles fiziği ve kozmolojisi gerekse Batlamyus astronomisi üzerine çeşitli çevirilerin yapıldığı bir dönemde felsefe ve bilim yapmıştır. Böyle bir bilgi ve kültür mirasına sahip olan Fârâbî, elindeki bu malzemeleri kullanarak kendine özgü, orijinal bir sistem inşa etmeye çalışmıştır.

[162] *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/83-84.
[163] Unat, "Ortaçağ İslâm Astronomisinde Küre Katmanları Sistemi ve Gökyüzü Hareketlerin Fiziksel İzahı", 8.

İKİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ FELSEFESİNDE SEMÂVÎ CİSİMLER TASAVVURU

1. Tabiat Biliminin Konusu Olarak Semâvî Cisimler

Fârâbî'de tabiat biliminin yerini ortaya koyabilmek için önce onun bilimleri nasıl sınıflandırdığına bakmak gerekmektedir. Bu noktada Fârâbî'nin bilimlere dair iki tür sınıflandırma yaptığı görülmektedir. Bu sınıflandırmalardan ilkine göre ilimler, nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Tanrı, kozmik akıllar, gök cisimleri, bitkiler, hayvanlar, insanlar, sayılar ve büyüklükler nazarî alanın inceleme sahasını oluşturmaktadır. Buna göre nazarî bilimler, matematik, fizik ve metafizik olmak üzere üç tür bilimdir. Görüldüğü üzere tabiat bilimi anlamına gelen fizik, nazarî felsefenin kapsamı içerisinde yer almaktadır. Fârâbî'nin yapmış olduğu bu sınıflandırma, Aristotelesçi geleneği yansıtmaktadır. Nitekim Aristoteles'te ilimler, nazarî, amelî ve sınaî olmak üzere üç türden oluşmaktadır. Aristoteles'te de matematik, fizik ve metafizik bilimleri, Fârâbî'de olduğu gibi nazarî bilimlerin altında yer almaktadır.[164]

Fârâbî'nin ortaya koyduğu ikinci sınıflandırma ise içinde yaşadığı İslam kültür ve coğrafyasını da yansıtmış olduğu daha özgün bir tasniftir. Fârâbî, burada beş kategori içerisinde dil ilmi, mantık ilmi, matematik ilimler, tabiat ilmi, ilahiyat ilmi (metafizik), siyaset ilmi, fıkıh ilmi ve kelam ilmi olmak üzere sekiz ilimden bahsetmektedir.[165] Fârâbî,'nin yapmış olduğu bu tasnif, özgün olmakla birlikte temelde yine Aristotelesçi geleneği sürdürmektedir. Söz konusu tasnifi diğerinden ayıran en önemli nokta ise Fârâbî'nin burada dil ve mantık ilimlerini müstakil olarak zikretmesidir.

Matematik biliminden sonra ele alınan tabiat bilimi, tabii cisimleri, bu cisimlerin arazlarını, cisimlerin ilkelerini (madde, form, fail, gaye), basit cisimleri ve insan, hayvan ve bitki gibi bileşik olan cisimleri incelemektedir. Fârâbî, tabii şeylerin gök, yer, ikisi arasında bulunanlar, bitkiler ve hayvanlar olduğunu ifade etmektedir. Bu varlık

[164] Fârâbî, *Risaletu't-Tenbîh alâ Sebili's-Saade,* thk. Sehban Halifat (Amman: el-Camiatü'l-Ürdüniyye, 1987), 224; Yaşar Aydınlı, *Fârâbî* (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 48-49; Aristoteles, *Metafizik*, VI, 1025b 15-33; 1026a 5-15, 20.
[165] Farabî, *İlimlerin Sayımı*.

türlerinden her birini ele alan birer tabiat ilmi bulunmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî, tabiat ilmini sekiz kısma ayırmakta ve her bir kısımda Aristoteles'in tabii varlıklar hakkında yazmış olduğu kitaplar üzerinden açıklama yapmaktadır. Bunlardan konumuzla ilgili olanlar ise *Fizik, Gökyüzü Üzerine* ve *Oluş ve Bozuluş* adlı eserlerdir.[166]

Zira *Fizik*, basit olsun bileşik olsun bütün cisimlerin ilkelerini araştırmaktadır.[167]

Gökyüzü Üzerine, basit cisimleri, sayılarını, âlemin ne olduğunu, âlemin kısımlarını, bu kısımların sayılarını, göğü ve onun maddesini, basit cisimlerle bileşik cisimlerin ortak ilkelerini incelemektedir.[168]

Oluş ve Bozuluş ise tabii cisimlerin oluş-bozuluşlarını ve bileşik cisimlerin basit cisimlerden nasıl meydana geldiklerini ele almaktadır.[169]

Tabiat ilimleri üzerinden inceleme yapmak, metafizik ilmiyle de temasa geçmeyi gerektirmektedir. Zira tabii şeylerin ilkeleri, bir noktada metafiziğin konusu olan varlıklarda durmaktadır. Örneğin cisme konu olan hareketin ilkesi üzerine yapılan bir araştırmanın neticesinde hareket etmeyen İlk Hareket Ettirici'ye ulaşılmaktadır. Nitekim Fârâbî, Aristoteles'in felsefesini açıkladığı eserinde bu konuyla ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır:

> *"Bunun için, gök cisimlerinin özlerinin tabiattan ya nefs veya akıl ya da bunlardan daha olgun başka bir şeyden ibaret olup olmadığını da araştırması gerekti. Bu maddeler tabii inceleme sahasının dışındadır. Çünkü tabii inceleme yalnız kategorilerin ihtiva ettiği şeyleri içine alır ve açıkça ortaya çıkmıştır ki kategorilerle kuşatılmayan başka varlıklar vardır: Yani, faal akıl ve gök cisimlerine daimî dairevî hareketi sağlayan şey. Bu sebepten tabii incelemeden daha muhtevalı bir tarzda varlıkları incelemeye mecbur oldu. Zira tabii ilimdeki araştırmaları sonunda tabii incelemenin,*

[166] Farabî, *İlimlerin Sayımı*, 39-43.
[167] Farabî, *İlimlerin Sayımı*, 43.
[168] Farabî, *İlimlerin Sayımı*, 43.
[169] Farabî, *İlimlerin Sayımı*, 44.

faal akılda ve gök cisimlerini hareket ettiren nesnede son bulduğunu ve sonra durduğunu açıklamıştı."[170]

Açıklanan bu durum belki de Fârâbî'nin Aristotelesçi geleneği takip ettiği ilk tasnifte tabiat bilimini ve metafiziği birbirlerinden ayrı bir şekilde belirtmesinin aksine ikinci tasnifte bu iki bilimi aynı başlıkta zikretmesinin de bir sebebidir.

1.1. Hareket/Devinim

Hareket, *"olanak halinde olan nesnenin gerçekleşmesi"*[171] anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda değişimin türlerine hareket adı verilmektedir.[172] Nitekim Aristoteles Fizik'te şu ifadelere yer vermektedir: *"Oysa bir devinim, nesnelerin dışında olmaz, nitekim değişen şey ya varlıkça ya nicelikçe ya nitelikçe ya da yer açısından değişir."*[173]Aristoteles, Fizik, Bu ifadelere göre Aristoteles, ilkin hareketi değişme ile eş anlamlı olarak kullanmaktadır. Buna bağlı olarak tözsel değişimi (oluş- yok oluş) de hareketin içerisine dahil etmektedir. Bununla birlikte Fizik'in V. Kitabında geçtiği üzere birbirine karşıt olan bir taşıyıcıdan diğer bir taşıyıcıya olan değişmeye devinim denilmektedir. Ancak hiçbir var olan, töze karşıt olmadığından dolayı tözde devinim yoktur.[174] Dolayısıyla devinim üç türdür. *"Madem tözde, görelilikte, etkinlikte ve edilginlikte [devinim] yok, nitelikte, nicelikte ve yerde devinim olması kalıyor geriye; çünkü bunların hepsinde karşıolum var."* [175]Buna göre Aristoteles'te değişim ve hareket kavramları, ilk başlarda birbirinin yerine kullanılsa da esasen değişim, töz düzeyinde olduğunda *"oluş/tözsel değişme (genesis)";* nicelik, nitelik veya yer kategorilerinden birinde olduğunda ise *"hareket/kinesis"* şeklinde adlandırılmaktadır.[176]

---

[170] Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlîs* (Beyrut: Dâr Mecelletü Şi'r, 1961), 130; Fârâbî, "Aristo Felsefesi", çev. Hüseyin Atay, *Farabî'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 165.
[171] Aristoteles, *Fizik*, Ⅲ, 201a, 27-28.
[172] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 396-397.
[173] Aristoteles, *Fizik*, Ⅲ, 200b, 30-35.
[174] Aristoteles, *Fizik*, Ⅴ, 225b, 1-10.
[175] Aristoteles, *Fizik*, Ⅴ, 226a, 23-25.
[176] Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 219.

Sözlük anlamı itibarıyla hareket, bir cismin mekân içerisinde yerini değiştirmesi, sakinliğin aksine devinimde bulunması anlamına gelmektedir.[177] Klasik fizik anlayışında hareket, yer değiştirme olarak açıklanmıştır. Buna göre cisimler, birbirlerine temas ederek hareket etmektedirler. Hareket eden her cisim, hareketini bir başka hareketliden almaktadır. Bu durum, evrene ilk hareketi veren İlk Hareket Ettirici'ye kadar sürmüş olmalıdır.

Dolayısıyla hareket, bir ilk hareketle başlamış ve devam etmektedir. Hareketin ortaya çıktığı ilk varlık kategorisi olan semâvî cisimlerin ise bu konuda merkezî bir rolü olduğu görülmektedir. Fârâbî, hareketin dört tür olduğunu söylemektedir. Bunlar:

1) Vaz'î Hareket
2) Nicel Hareket
3) Nitel Hareket
4) Mekânsal Hareket'tir.[178]

Hareket türlerine dair Fârâbî'nin eserlerinde ayrıntılı izahlar bulunmamaktadır. Fârâbî, hareketin türlerini zikretmekte, özellikle vaz'î hareketi açıklamaktadır. Bu bağlamda diğer hareket türleri, Aristoteles'in açıklamalarından yararlanılarak tanıtılmaya çalışılacaktır. Nitekim Fârâbî, vaz'î hareket dışındaki diğer hareket türlerinde Aristoteles'i takip etmektedir.

Buna göre nitel hareketle kastedilen şey, bir şeyin ayrımını/faslını oluşturan cevherî nitelikler değil; duyularımızla algıladığımız, şeyin etkilenen yahut etkilenmeyen nitelikleri üzerinde olan bir değişimdir. Bu bağlamda ısınan, tatlılaşan, kuruyan, aklaşan bir nesne için nitel hareket söz konusudur.[179]

Nicel hareket ise bir cismin artması, eksilmesi, büyümesi ve küçülmesidir. Nitekim Aristoteles nicelikteki hareketi şu şekilde tanımlamaktadır: *"... her bir durumda*

[177] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 396-397; Hasan Özalp, *İslam Felsefesinin 100'ü* (Ankara: Otto Yayınları, ts.), 68; Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, 153-154.
[178] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)", 121.
[179] Aristoteles, *Fizik*, V, 226a, 25-27; VII, 244b, 5-10; Aristoteles, *Metafizik*, XI, 1065b, 10-15.

büyüme ile eksilme, 'tam büyüklüğe doğru' olan büyüme, 'tam büyüklükten' olan ise eksilme."[180]

Yer değiştirme olarak ifade edilen mekânsal hareket ise Aristoteles'e göre hareket türleri içerisinde en önce gelen harekettir. Zira hareket türleri içerisinde sürekli olan hareket, yer değiştirmenin bir türüdür. Bu bağlamda mekânsal hareket, a) dairesel b) düz c) ikisinin karışımı şeklinde üç şekilde gerçekleşmektedir.[181] Yani mekânsal olarak yer değiştiren bir nesne ya merkezden çevreye doğru ya çevreden merkeze doğru ya da merkezin etrafında hareket etmektedir. Bunların içerisinde sürekli olan hareket şekli ise dairesel harekettir.[182]

Aristoteles hareketi, nitelik, nicelik ve yer değiştirme şeklinde üçe ayırmaktadır. O, bunların içerisinde ilk önce gelenin yer değiştirme olduğunu ve yer değiştirmenin de dairesel ya da doğrusal olduğunu ifade etmektedir. Doğrusal hareketin başlangıç ve bitiş noktaları olduğunu ancak dairesel hareketin ezeli-ebedi olduğunu söyleyen Aristoteles'e göre ay-altı âlemdeki cisimlerden farklı bir yapıya sahip olan gök cisimleri, dairesel bir şekilde hareket etmektedirler.[183]

Hareket türleri içerisinde Fârâbî'nin zikretmiş olduğu vaz'î hareket, konumsal anlamda gerçekleştirilen hareketleri ifade etmektedir. Esasen bu hareket türüyle dairesel bir şekilde dönen semâvî cisimlerin hareketleri açıklanmaktadır. Zira semâvî cisimlerin hareketleri, mekânsal anlamda bir yer değişikliğine yol açmamakta sadece konumsal bir durum değişikliğine sebep olmaktadır. Böylece hareketi, nicel hareket, nitel hareket ve mekânsal hareket şeklinde üç türe ayıran Aristoteles'ten farklı olarak Fârâbî, gök cisimlerinin hareketine yönelik özel bir hareket türünden bahsetmiş olmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî'nin hareket kuramında yersel hareket ve göksel hareket şeklinde bir

[180] Aristoteles, *Fizik*, V, 226a, 29-31.
[181] Aristoteles, *Fizik*, VIII, 261b, 27-30.
[182] Arslan, "Aristoteles'in Metafiziği", 95; Aristoteles, *Fizik*, VIII, 261a, 31-261b, 26; 265, 13-18.
[183] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, I ,268b,15-25; 269a, 30-35; 269b, 14-17.

ayrıma gidilebilmektedir. Buna göre vaz'î hareket, göksel; diğer hareket türleri ise yersel hareketin bir türüdür.[184]

Fârâbî'ye göre hareketin tabiat ve nefs şeklinde ilkeleri bulunmaktadır. Bu ilkelere göre hareket, tabii/doğal, nefsani/iradeli ve kasrî/zoraki şeklinde üç kısma ayrılmaktadır. Bunlardan doğal hareket, Aristoteles'te olduğu gibi nesnelerin doğal yerlerine doğru yaptıkları hareket iken zorunlu hareket, cismi doğal bölgesinden uzaklaştıran harekettir. Örneğin bir taşı düşünelim. Taş, yapısında ağırlıklı olarak toprak unsurunu bulunduran bir cisim olduğundan doğal yeri, topraktır yani yerdir. Bir el, bu taşı yerden alıp yukarı fırlattığında taşın yukarı doğru yapmış olduğu doğrusal hareket, taşı doğal yerinden uzaklaştırdığı için zoraki bir harekettir. Yerden uzaklaşan taşın bir müddet sonra aşağıya doğru yaptığı hareket ise doğal harekettir. Çünkü artık taş, doğal yerine doğru hareket etmektedir. [185]

İradi hareket ise hayvanlar, insanlar ve semâvî cisimler tarafından gerçekleştirilen yani bir nefsten kaynaklanan harekettir. Buna karşın yukarıda açıklandığı gibi doğal hareket, cismin, sahip olduğu doğadan dolayı gerçekleştirdiği hareket iken zorlamalı hareket, cismin, bir zorlayıcının etkisiyle sahip olduğu doğaya aykırı olarak gerçekleştirdiği harekettir. Ancak semâvî cisimlerin hareketleri söz konusu olduğunda doğal bir eğilimden yahut onları zorlayan bir müdahaleden bahsedilememektedir. Onlar, nefslere sahip varlıklar olarak iradeli bir şekilde hareket etmektedirler.[186]

Öte yandan dört unsurdan farklı bir unsura sahip olan semâvî cisimler, zıddı olmayan tek bir hareket çeşidi ile hareket ederler. Bundan dolayı semâvî cisimler için birbirlerine zıt olan tabii ve kasrî hareket söz konusu değildir. Onlar, maddeden soyutlanmış akıllara benzemek için hareket ederler. Onların gerçekleştirmiş oldukları bu hareket dışarıdan

[184] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (*Uyûnü'l-mesâil*)", 121; Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2003), 14-15; Ali Durusoy, "Hareket", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/122; Aristoteles, *Fizik*, V, 225b, 5; VII, 243a, 35.

[185] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (*Uyûnü'l-mesâil*)", 122; Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", 30; Durusoy, "Hareket", 16/122; Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 333b2, 22; Aristoteles, *Fizik*, VIII, 254b, 15-25; Ronan, *Bilim Tarihi*, 109; Topdemir, "Aristoteles'in Doğa-Fizik Felsefesi", 16

[186] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (*Uyûnü'l-mesâil*)", 122; Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 136.

herhangi bir zorlamayla değil iradeli bir şekilde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla semâvî cisimlerin hareketleri, iradi bir harekettir.[187]

1.2. Mekân ve Boşluk

1.2.1. Mekân/Yer

Mekân kavramı, sözlükte "var olanların içinde yer aldığı, sınırlı büyüklükleri kuşatan büyüklük" şeklinde tanımlanmaktadır.[188] Fârâbî ise mekânın tanımını şu şekilde yapmaktadır: *"Kuşatan cismin (iç) yüzeyi ile kuşatılan cismin (dış) yüzeyine mekân denir."*[189] Fârâbî'nin mekân tanımı, Aristoteles'in mekâna dair açıklamalarıyla uyumludur. Nitekim Aristoteles mekânı şu şekilde tanımlamaktadır: *"Saran nesnenin doğrudan/ilk devinimsiz sınırı, işte yer/mekân bu."*[190] Bu anlamda Fârâbî'nin Aristoteles'ten farkı, *"sınır"* kavramını kullanmamasıdır. Ancak bu fark, temelde bir ayrıma yol açmamaktadır.

Fârâbî'ye göre âlem, basit cisimlerden oluşmuştur ve bunların her birinin bir mekânı vardır. Ancak âlemin dışında bir şey olmadığından âlem de bir mekânda bulunmamaktadır.[191] Zira evren, dört unsurdan başlayıp İlk Semâ'ya kadar iç içe geçmiş kürelerden oluşmaktadır. Böylece her küre bir diğer küre tarafından kuşatılmaktadır. En dışta bulunan İlk Semâ'nın küresi ise başka bir küre içinde yer almamaktadır. Bu da evrenin sınırlandırılmadığını dolayısıyla bir mekânın içinde olmadığını göstermektedir.

Öte yandan her var olanın bir mekânı olduğu düşünülecek olursa mekânın da bir mekânı olacak ve bu sonsuza kadar gidecektir. Bu durum da nedensellik anlayışı gereği mümkün olmadığından bir bitiş noktasının olması gerekmektedir. Bu bağlamda tüm

---

[187] Kutluer, "Felek", 12/305-306.
[188] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 583.
[189] *Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri* (*Uyûnü'l-mesâil*)", 122.
[190] Aristoteles, *Fizik*, IV, 212a, 20 Bu noktada akıllarda "yerin nesne olmadığı halde tanımında neden sınırlayan nesnenin sınırı şeklinde ifade edildiğine dair soru işareti oluşabilmektedir. Şöyle ki yer, nesneyle birliktedir. Çünkü sınır, sınırlananla birliktedir. Yani yer, nesne değildir ancak nesneden tamamen kopuk ve bağımsız da değildir. Zira saranın sınırıyla sarılanın sınırı bitişiktir. (IV, 212a, 29-30).
[191] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (*Uyûnü'l-mesâil*)", 123; Şaban Haklı, "İslam Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (Şubat 2007), 52.

cisimleri kuşatan bir mekân olarak evren, herhangi bir mekân tarafından kuşatılmamaktadır. [192]

Fârâbî'nin evreni kuşatan bir mekân olmadığı iddiası, Aristotelesçi kapalı evren anlayışına uygun bir düşüncedir. Nitekim Aristoteles, göğün altında olan tüm unsurların boşluğa yer vermeyecek şekilde birbirlerini kuşattıklarını, göğün ötesinde de onu kuşatan başka bir şeyin olmadığını ifade etmektedir. Böylece evren, kendisini saran bir mekânın içerisinde değildir. Nitekim Aristoteles bu durumu şöyle ifade etmektedir: *"Bunun için de yeryüzü suyun içinde, su havanın içinde, hava aitherin içinde, aither gökyüzünün- evrenin içinde, gökyüzü artık başka bir şeyin içinde değil."*[193]

1.2.2. Boşluk/Halâ

Halâ, herhangi bir şeyin bulunmadığı yer, anlamına gelmektedir.[194] Fârâbî, böyle bir yerin varlığını kabul etmemektedir. Yani ona göre evrenin içinde veya ötesinde herhangi bir boşluk bulunmamaktadır. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*'da boşluğun ne olduğuna dair soru sorabileceğimizi, bu soruya boşluğun mahiyetini açıklayan bir cevap verebileceğimizi ancak bunların, boşluğun varlığını yansıtmadığını söylemektedir.[195]

Fârâbî'nin boşluğun reddini ortaya koyduğu *Risâle fi'l Halâ* isimli özel bir risâlesi bulunmaktadır. Burada Fârâbî, cam şişelerle yapılmış bir deney üzerinden boşluğun varlığını kabul edenlere karşı boşluğun olmadığını ortaya koymaktadır.

Deneye göre bazı kimseler, ağzı ve boynu dar olan boş bir gül suyu şişesini ters çevirerek içi su dolu bir başka kabın dibine batırmışlardır. Şişeyi sudan çıkardıklarında ise içine hiç su dolmadığını görmüşlerdir. Daha sonra aynı şişenin içindeki havanın bir kısmını şişenin ağız kısmından emmişler, şişenin ağzını hemen parmaklarıyla kapatmışlar ve şişeyi ters çevirerek su dolu kaba batırmışlardır. Şişeyi suyun içine daldırdıktan sonra parmaklarını şişenin ağzından çeken bu kimseler, şişede oluşan boşluğun suyu cezbedip kendisine çektiğini yahut suyun itici gücüyle şişeye girdiğini

[192] Haklı, "İslam Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki", 48.
[193] Aristoteles, *Fizik*, IV, 212b, 19-22.
[194] al-Yasin, *al-Fârâbî fi Hududihi ve Rusumih*, 237.
[195] Farabi, *Harfler Kitabı: Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), (91), 30-34; (95), 10-14.

görmüşlerdir. Dolayısıyla bu kişiler, içine hiç su dolmayan şişenin tamamen havayla dolu olmasından dolayı suya yer olmadığını söylerken ikinci deneyde ise şişeden emilen havanın boşluk yarattığını ve suyun bu boşluğun yerini doldurduğunu iddia etmişlerdir. Buna göre bu kişiler boşluk fikrini kabul etmişlerdir.[196]

Fârâbî, yapılan bu deneyin sonuçlarının doğru olduğunu ancak sonuçların analizinin yanlış olduğunu ifade etmektedir. O, bu noktada birtakım ayrıntılı izahlar yapmaktadır. Ona göre deneyin ikinci kısmında suyun şişenin içine girmesi, şişede boşluk olduğu anlamına gelmemektedir. Şişede boş olduğu düşünülen mekân, aslında bir cisim tarafından doludur. Ancak deneyi yapan kimseler, bu cismin mahiyetini bilmediklerinden orada bir cismin olmadığını düşünmektedirler.[197]

Öte yandan Fârâbî, yaptığı açıklamalarda cisimlerin hacimlerine dair bazı bilgiler sunmakta ve havanın hacminin artması veya azalması için herhangi bir ilaveye yahut eksiltmeye gerek duymadığını iddia etmektedir. Havanın hacmindeki artma yahut eksilme, bazen zoraki bir şekilde meydana gelebilmektedir. Buna göre bulunduğu kabın şeklini alan bir cisim olmasından dolayı havanın hacmi, şişenin geri kalanına yayılmak için zoraki bir artış göstermektedir. Şişenin ağzı parmaklarla kapatılmaya devam ettiği müddetçe de bu böyle olmaya devam edecektir. Ancak şişe, su dolu kabın için daldırılıp kapatılan ağzı açıldığında zoraki bir durumdan kurtulan hava doğa hacmine geri dönüş yaparken o esnada emilen havadan geri kalan kısım anında su ile dolmaktadır. Zira su ile hava birbirlerinin yerini alabilen şeylerdir. Dolayısıyla herhangi bir boşluktan söz etmek mümkün değildir[198]

Fârâbî, mekân konusunda olduğu gibi boşluk konusunda da Aristoteles'le benzer bir anlayışa sahiptir. Nitekim Aristoteles de boşluğun var olmadığını iddia etmektedir. O, bu iddiasını iki nokta üzerinden temellendirmektedir. Buna göre 1) Hareket varsa boşluk yoktur.[199] 2) Doğal yer varsa boşluk yoktur.

---

[196] Fârâbî, *Ebû Nasr il-Fârâbî'nin Halâ Üzerine Makalesi*, çev. Necati Lugal - Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1951), 3-5.
[197] Fârâbî, *Ebû Nasr il-Fârâbî'nin Halâ Üzerine Makalesi*, 9.
[198] Fârâbî, *Ebû Nasr il-Fârâbî'nin Halâ Üzerine Makalesi*, 11-15.
[199] Aristoteles, *Fizik*, IV, 214b, 30-31; 216a, 20-25.

Hareket etmek ancak bir ortam içerisinde mümkündür. Şayet boşluk içinde yapılan bir hareketten söz edilecekse aşağı-yukarı, sağ-sol şeklinde yönlerden de bahsetmek gerekecektir. Bunlar ise bir mekânda ortaya çıkan şeylerdir. Böylece boşluk, mekânın özelliklerine sahip bir şey olacaktır. Öte yandan her türlü maddeden arınmış olmak anlamına gelen boşlukta cisimsel hiçbir şeyin olmaması, hareket etme kabiliyetine sahip herhangi bir şeyin olmadığını da göstermektedir. Şu hâlde boşluk varsa cisim yoktur. Cisim yoksa hareket yoktur.[200]

Doğal yer anlayışı, ancak sınırlı ve bir merkez etrafında pozisyon alan unsurlardan oluşan bir evrende ortaya çıkmaktadır. Böyle bir evrende cisimler, aşağı ya da yukarı yönlü hareketler etmektedirler.[201] Boşluğun olduğu bir evrende ise doğal yer ortadan kalkmakta ve cisimler için yukarı ve aşağı şeklinde yönler söz konusu olmamaktadır. Aristoteles, doğal yer-boşluk ilişkisini şu şekilde açıklamaktadır: *"İmdi ya hiçbir nesne için hiçbir yerde doğa gereği yer değiştirme yok ya da bu varsa boşluk yok."*[202]

1.3. Zaman

Fârâbî'de zaman kavramına dair geniş açıklamalar bulunmamaktadır. Bununla birlikte onun, Aristotelesçi zaman anlayışını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu kısımda önce Aristoteles'in zaman hakkındaki açıklamalarına yer verilecektir. Ardından Fârâbî'nin görüşleri ele alınacaktır.

Aristoteles zamanın tanımını şu şekilde yapmaktadır: *"Aslında zaman şu: önce ile sonraya göre devinimin sayısı."*[203] Ona göre zaman, hareketle ilişkilidir. Hareket yoksa zaman da yoktur. Hareketten söz edebilmemiz içinse cisme ihtiyaç vardır. Dolayısıyla harekete tabi olan cisim, zamanın var olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda kapalı evren anlayışına sahip olan Aristoteles, şöyle demektedir: *"Zamansa devinimin sayısı,*

[200] Erdoğan, *Bilim ve Metafizik Üzerine Tarihsel Bir Soruşturma*, 77; Haklı, "İslam Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki", 45; Topdemir, "Aristoteles'in Doğa-Fizik Felsefesi", 16-17.
[201] Musa Duman, "Aristoteles'in Yer Analizi", *Felsefe Dünyası* 73 (2021), 97.
[202] Aristoteles, *Fizik*, IV, 215a, 12-13.
[203] Aristoteles, *Fizik*, IV, 219b.

ölçüsü. Ama devinim doğal bir cisim olmaksızın olamaz. Gökyüzünün dışında bir cismin olmadığı, olmasının da olası olmadığı gösterilmişti. Öyleyse şu açık: dışarıda ne yer var ne boşluk ne de zaman."[204]

Aristoteles, zaman kavramının tanımını verdikten sonra onun, hangi hareketin sayısı olduğunu tartışmaktadır. Hareket, bir süreklilik ifade etmektedir. Dolayısıyla onu sayan zaman da süreklidir.[205] Bu bağlamda Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*'ta şu ifadeleri kullanmaktadır:

> *"Zaman sürekli olduğu için hareketin de sürekli olması şart. (...) Zaman, o hâlde, belli bir sürekli hareketin sayısı, yani dairesel hareketin, (...) o hâlde yalnızca dairesel hareket eden kendi kendine daima sürekli kalabilir. O hâlde sürekli hareketi yaratan bu, dairesel taşınan cisim, onun hareketi de zamanı yaratır."* [206]

Nitekim bu açıklamalar, zamanın, gök cisimlerinin hareketleriyle olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Aristoteles, sabit çembersel yer değiştirmeyi, sayısı en çok bilinir olan şey olarak ifade etmektedir.[207] Dolayısıyla zaman, dairevi harekete sahip olan semâvî cisimlerin sayısı olmaktadır. Aristoteles zamanı, herhangi bir kayıt düşmeksizin hareketin sayısı olarak tanımlamaktadır. Ancak önce ile sonra arasındaki aralık, sabit ve düzenli olduğunda onun sayısı olan zaman, bir ölçü birimi olarak kullanılabilir. Örneğin Aristoteles'in kabul ettiği Yer Merkezli Evren anlayışı çerçevesinde Güneş'in Dünya'nın etrafındaki hareketi ile bir yıl ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla zaman dilimleri, gök cisimlerinin dairesel hareketleriyle, gün, ay, yıl, mevsimler vb. şekilde isimlendirilmektedir.[208]

Hareket türleri içerisinde gök cisimlerine ait olan ve ezeli-ebedi olması sebebiyle üstün olan hareket türü, dairesel harekettir. Zamanın temelinde gök cisimlerinin hareketleri bulunduğuna göre ve bu hareket, ezeli-ebedi olduğuna göre zaman da sonsuzdur.

---

[204] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, I, 279a, 11-18.
[205] Aristoteles, *Fizik*, IV, 219a, 10-15; 220a, 24-25.
[206] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 337a, 24-36.
[207] Aristoteles, *Fizik*, IV, 223b, 19-21.
[208] Engin Erdem, *İlâhî Ezelîlik ve Yaratma Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2006), 26.

Nitekim sürekli nicelikler, sonsuza kadar bölünebilir, artırılabilir yahut eksiltilebilir. Yukarıda belirtildiği üzere zaman da sürekli bir nicelik olduğu için o da sonsuza dek bölünebilir. Nitekim Aristoteles bununla ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır: *"Çünkü her büyüklük ve her 'zaman' hep bölünür. Dolayısıyla bunların içinde 'ilk' diye bir şey olamaz."*[209]

Öte yandan Aristoteles'te zaman için Platon'dan miras kalan *"aion"* ve *"kronos"* şeklinde iki kavram kullanılmaktadır. Kronos, direkt olarak *"zaman"* anlamına gelmektedir.[210] Aion ise ezelilik-ebedilik anlamlarına gelen bir kelimedir.[211] Evrende en dıştaki kürenin ötesinde boşluğun, herhangi bir cismin yahut zamanın olmadığını ifade eden Aristoteles'e göre aion, *"bütün gökyüzünün sonu, bütün zamanı ve sonsuzluğu kuşatan ebediyettir."*[212] Arapçaya *"dehr"* olarak çevrilen bu kelime, İslam filozofları tarafından da kullanılmaktadır. Meşşaî felsefede değişmeyenin değişene nispeti, dehr kavramı ile açıklanmaktadır. Zaman ise değişenin değişene nispetine denilmektedir. Dolayısıyla dehr, değişmeye konu olmayan varlıklarla ilişkili olan, ezeli-ebedi, sonsuz süreyi ifade etmektedir. Bu anlamda o, zamanla benzese de zaman değildir.[213] Netice olarak denilebilir ki bir kişinin hayatının, o kişinin varlığının tüm zamanını içine aldığı gibi ezeli-ebedi olan dehr/aion de zamanı içine almaktadır.[214]

Fârâbî'ye göre zaman, hareketle ilgili olarak ortaya çıkan kavramlardan biridir. O, zaman hakkında Aristoteles'in görüşlerini takip etmektedir. Buna göre Fârâbî, zamanı şu şekilde tanımlamaktadır: *"Zaman feleğin hareketinin sayısından başka bir şey değildir."*[215]

Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Cem' Beyne Ra'yayi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis*'de Aristoteles üzerinden âlemin ezeliliği hakkında yaptığı açıklamalar da zaman

[209] Aristoteles, *Fizik*, VI, 237b, 21-23.
[210] Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 188-189.
[211] Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 19.
[212] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, I, 279a, 25-27.
[213] Sekstus Empirikus vd., *Zaman Öğretisi*, çev. Mehmet Dağ (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 50-57-83-84.
[214] Friedrich Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World: A Comparison with His Predecessors* (New York: Cornell University Press, 1960), 158.
[215] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (*Uyûnü'l-mesâil*)", 172.

kavramıyla ilişkilidir. O, âlemin zaman bakımından bir başlangıcı olmaması meselesini açıklamaktadır. Bu bağlamda Fârâbî, âlemin bir evin meydana gelişi gibi kısım kısım meydana gelmediğini ifade etmektedir. Nitekim bir ev yapılırken zaman açısından öncelik-sonralık ilişkisine göre belli aşamalar takip edilmektedir. Ne var ki âlem, bu gibi aşamalarla meydana gelmemiştir.[216]

Fârâbî'nin kabul etmiş olduğu sudur teorisi çerçevesinde düşünülecek olursa Tanrı, akıl olması nedeniyle kendisini düşünmektedir. Akıl olan Tanrı'nın bir an kendini düşünüp bir an düşünmemesi mümkün değildir. O'nda hiçbir şekilde bir eksiklik ve yokluk olmayacağından O, her an kendini düşünmektedir ve bunun sonucunda o'ndan ezeli bir şekilde varlık taşmaktadır. Âlem, bu şekilde meydana gelmektedir. Dolayısıyla başlangıçsızdır.

Zaman ise hareketin sayısı demektir ve hareketin meydana gelmesi için bir mekân gerekmektedir. Bu noktada âlem, Tanrı ve soyut akıllar dışındaki varlıklar için bir mekân ifade etmektedir. Âlem içinde harekete muhatap olan ilk varlık, gök cisimleridir.[217] Gök cisimlerinin hareketleri ise dairesel harekettir. Dolayısıyla zaman, gök cisimlerinin hareketleriyle ortaya çıkmaktadır. Gök cisimleri içerisinde ilk varlığa gelen İlk Sema olduğuna göre zaman, İlk Sema'nın hareketiyle meydana gelmektedir.

Dairesel hareket, ezeli-ebedi hareket türü olduğundan zaman da ezeli-ebedidir. Ne var ki âlemin ve buna bağlı olarak zamanın ezeliliği, düşünce tarihi içerisinde eleştirilmiş bir konudur. Bu eleştirilerden belki de en önemli olanı Gazzâlî (ö.1111) tarafından ortaya konulmaktadır. Âlemin ve zamanın ezeliliğini kabul eden filozofların delillerini dört başlıkta toplayıp bunlara karşı itirazlarını belirten Gazzâlî, meselenin özünde âlemin ve zamanın ezeliliğinin, Tanrı'dan başka ezeli-ebedi varlıklar kabul edilmesi anlamına geleceğini düşünmektedir. Bu bağlamda o, *"Allah, âlemde ve zamandan*

[216] Fârâbî, "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması (*Kitâbü'l-Cem' beyne ra'yayi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis*)", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 171-172.
[217] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (*Uyûnü'l-mesâil*)", 123, 172.

öncedir sözümüzün anlamı, şânı yüce olan Allah vardı ve âlem yoktu."[218] demektedir. Bu noktada filozofların dikkat çektiği noktalar iyi kavrandığında âlemin ve zamanın ezeliliğinin, Tanrı'nın ezeliliği gibi olmadığı anlaşılmış olacaktır.

Hareket, bir mekân ve zaman içerisinde gerçekleşmektedir. Tanrı için hareket söz konusu değildir. Dolayısıyla Tanrı, zamandan ve mekândan münezzehtir. Bunun da ötesinde zaman ve mekânın varlık sebebi Tanrı'dır. Buradan çıkan sonuca göre Tanrı'nın ezeliliği, zaman ve âlemin ezeliliği ile denk değildir. Zira Tanrı'nın ezeliliği, vacip bizatihi iken zaman ve âlemin ezeliliği vacip bigayri zatihidir. Yani Tanrı için ezelilik, başka herhangi bir sebebe bağlı olmaksızın söz konusuyken diğerlerinin ezeliliği, Tanrı'nın varlığına bağlı bir ezeliliktir.[219]

Sonuç olarak zaman, başlangıçsızdır.[220] Zira zamanın bir başlangıcı olduğu iddia edilecek olursa "o halde zaman, ne zaman ortaya çıktı?" şeklindeki bir soruda bile zamanın göz ardı edilemeyeceği ortaya çıkmaktadır.

1.4. Madde-Form / Kuvve-Fiil

Fârâbî, cismin madde ve formdan oluştuğunu söylemektedir. Ona göre madde, cismin kendisi ile bilkuvve cevher olduğu şey anlamına gelmektedir. Suret ise cismin kendisi ile bilfiil cevher olduğu şeydir. Fârâbî bu kavramları, *el-Medîne*'de tahta yatak örneği üzerinden açıklamaktadır. Buna göre yatağın kendisinden yapıldığı tahta, madde konumunda; bu tahtanın yatak şekli ve yataklık özelliği ise suret konumundadır.[221]

Doğada madde ve suret birbirlerinden ayrı bir şekilde bulunamazlar. İkisi de bir cisimde açığa çıkabilmek için birbirlerinin varlığına muhtaçtırlar. Fârâbî bu konuyu şu şekilde açıklamaktadır: *"... suretin bir varlığa sahip olması ancak maddede mümkündür.*

---

[218] Gazzâlî, "Filozoların Tutarsızlığı (*Tehâfütü'l-felâsife*)", çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, thk. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 381; İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlıağa (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 33; İmâm Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif bi-Mısr, ts.), 110.
[219] Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 81.
[220] al-Yasin, *al-Fârâbî fi Hududihi ve Rusumih*, 274-275.
[221] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 90.

Madde ise cevheri ve tabiatı gereği suretten dolayı vardır ve onun mâhiyeti sureti taşımaktır."[222] Dolayısıyla madde ve suret, barındırdıkları eksik yönleri, birbirleriyle tamamlamaktadırlar. Nitekim madde, var olabilmek için herhangi bir şeye muhtaç değildir. Suret ise varlığında bir konuya yani maddeye ihtiyaç duymaktadır. Bu açıdan madde, suretten üstündür. Öte yandan maddenin varlığı, sureti taşıyabilmek içindir. Bu noktada ise suret, maddeden üstündür.[223]

Kuvve halinde olan şey, fiil hale kavuşarak varlığa gelmek istemektedir. Dolayısıyla madde, forma kavuşmak için beklemektedir. Fârâbî'ye göre şeyler, mevcut hâle gelmeden önce maddede kuvve olarak bulunmaktadırlar. Bu hâl, *"bilkuvve mevcut"* olarak ifadelendirilmekte ve *"bilfiil olmaya yöneltilmiş ve hazırlanmış"*[224] anlamına gelmektedir. Buna göre suret, madde için bir gayedir. Tahta yatak örneği üzerinden düşünüldüğünde tahta, yatak olma potansiyeli barındıran bilkuvve bir yatak iken kazandığı yataklık sureti ile bilfiil bir yatak halini almaktadır. Bu bağlamda suret, maddeden üstündür ve önce gelmektedir. Zira fiil, kuvveden önce gelmektedir. Nitekim bilkuvve olan şey, zaten bilfiil hale gelmek için vardır. Çünkü bilfiil olan amaçtır ve evin tuğladan, yatağın tahtadan, erişkinin çocuktan önce gelmesi gibi amaç, önce gelmektedir.[225]

Fârâbî'ye göre maddenin zıddı yoktur. Suret ise bir yokluğa ve zıdda sahiptir. Dolayısıyla madde, zıt suretlerin kendisinde açığa çıktığı bir konu anlamına gelmektedir. Buna göre cisimlerin maddeleri, zıt suretleri almaya kabildirler. Böylece cisimler, bir an bir surete sahip olup oluş içerisinde bulunduktan sonra o sureti kaybederek bozuluşa uğramaktadırlar. Bu bağlamda bir cisimde bulunan madde, bir an "A" suretini alırken bir başka an onun zıddı olan "B" suretini almaktadır.[226]

Ay-altı âlemdeki cisimleri oluşturan madde-suret ikilisine benzer bir yapı, ay-üstü âlemin unsurları olan gök cisimleri için de söz konusudur. Ne var ki gök cisimlerinin

[222] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* 32.
[223] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 28-34.
[224] Farabi, *Harfler Kitabı: Kitâbu'l-Hurûf*, 58; Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 253.
[225] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 28; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* 90.
[226] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* 120-122.

maddesi ve sureti, ay-altı âlemde bulunan cisimlerin maddesi ve suretinden farklıdır. Ulvi âlemin cisimlerinde bulunan madde, ay-altında bulunan madde gibi zıt suretleri almamaktadır. Dolayısıyla gök cisimlerinin her biri, kendisine mahsus ve daima aynı olan suretlere sahip varlıklardır.[227] Gök cisimlerinin yapılarındaki bu farklılık, onların ay-altı âlemdeki varlıklardan farklı bir tabiata sahip olduğunu göstermektedir.

Gök cisimlerinin yapısında madde ve surete benzer bir yapı bulunmaktadır.[228] Bununla ilgili olarak Fârâbî şöyle demektedir: "*Onlar bilfiil cevherleştikleri şeyin belli bir konuya ihtiyaç duyması sebebiyle, mevcutların mertebeleri ile ilgili noksanlık mertebelerinin ilkinde bulunurlar. Bundan dolayı onlar, bir madde ve suretten mürekkep olan cevherlere benzerler."*[229] Ona göre gök cisimlerinin cevherleri, maddelere benzeyen mevzulardan/dayanaklardan (substrat) ve nefslerden oluşmaktadır. O bu konuda *"Semâlardan her birinin cevheri iki şeyden, bir mevzudan ve bir nefisten mürekkeptir."*[230] ve *"Semâvî cisimlere ait olan nefislere gelince; onlar, surette ve maddede bulunan noksanlık türlerinden beridir. Ancak onlar, birtakım konulardadır ve bu yönden suretlere benzerler."*[231] demektedir. Dolayısıyla ay-altı cisimler için madde-form ikilisi, ay-üstünde mevzu-nefs ikilisine tekabül etmektedir. Bu yönüyle ay-altı cisimlerle benzerlik gösteren gök cisimlerinde madde ve suretten kaynaklanan eksiklikler bulunmamaktadır.

Öte yandan ay-altı âlemdeki cisimlerin maddeleri ve suretleri arasında herhangi bir süreklilik ilişkisi söz konusu değilken gök cisimlerinin madde ve surete benzeyen unsurları arasında bir zorunluluk vardır. Böylece bir gök cisminin suretinin, o gök cisminden ayrılması yahut ayrılıp bir başka gök cismine suret olması mümkün değildir.[232] Ayrıca Fârâbî, onların suretlerinin/nefslerinin birbirlerinden farklı olmakla birlikte birbirlerine zıt olmadıklarını da ifade etmektedir.

[227] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 102; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 34, 64.
[228] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 102.
[229] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 62.
[230] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 60.
[231] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 38.
[232] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 100-102; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 38-64.

Ay-altı âlemdeki cisimlerden daha üstün bir konumda bulunan gök cisimleri, Marquet'in deyimiyle var oluşlarının büyük bir kısmını ve hatta en asil tarafını tam olarak almışlardır.[233] Bu anlamda onlar, salt fiil ve salt form olan varlıklara daha yakın bir noktada bulunmaktadırlar. Ne var ki harekete konu olmaları onlarda ufak da olsa bir kuvveliğe yol açmaktadır. [234]

2. Metafiziğin Konusu Olarak Semâvî Cisimler

Semâvî cisim kavramı, *"semâvî"* ve *"cisim"* olmak üzere iki kelimeden oluşmaktadır. Üç boyutluluğu ve somutluğu ifade eden "cisim" kelimesi, bu varlık katmanının fiziksel boyutuna işaret etmekteyken gökle olan ilgisini yansıtan *"semâvî"* kelimesi ise bu varlıkların ulvi olan cephesini vurgulamaktadır. Semâvî cisimlerin cismani tarafları, tabiat bilimi tarafından incelenmektedir. Onların maddi olmayan yönleri ise metafizik tarafından ele alınmaktadır. Buna göre gök cisimlerinin meydana geldiği maddeyi incelemek yahut onların hareket eden varlıklar olduklarını ifade etmek, fiziksel bir açıklamadır. Ancak onların akıl ve ruh gibi maddi olmayan ilkelere sahip olan varlıklar olarak ele alınmaları, metafizik bilimiyle ilgilidir.

Varlığı, varlık olması açısından inceleyen bilime Metafizik denilmektedir. Bu bağlamda varlıkları ele alan Fârâbî, onları üç kategoride incelemektedir. 1) Maddeden yaratılanlar, 2) Semâvî cisimler (varlıklar), 3) Ruhani cisimler (varlıklar).[235] Görüldüğü üzere semâvî cisimler, maddeden yaratılan varlıklarla maddeden uzak varlıklar arasında orta bir konumda bulunmaktadır. Nitekim her iki alanla da kesişim noktaları bulunan semâvî cisimler, bu bölümde metafizik bilimi üzerinden incelenecektir.

Aristoteles, bir şeyin nedenlerini bildiğimizde o şey hakkında tam bir bilgiye ulaşacağımızı söylemektedir. Yani bir şeyi bilmek demek, ucu, o şeyi meydana getiren nedenlere ve ilkelere dayanan bir nedensellik zincirinin takibi ile mümkün olmaktadır. Fizik ile metafizik arasındaki ilişkinin kurulacağı en önemli nokta da burasıdır. Zira varlığı, cisimlerden tutalım da akli mevcutlara varana kadar bir bütün olarak ele

[233] Marquet, "Fârâbî'de İniş ve Yükseliş: İkiye Ayrılan Bir Bağlantı Zinciri", 205.
[234] Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 367.
[235] Farabi, "Siyaset Felsefesine Dair Görüşler", çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 65-97.

aldığımızda nihai ilke ve neden, ardında başka bir neden bulunmayan İlk Neden (Tanrı)'dir.[236] Dolayısıyla bu nedensellik zinciri içinde orta bir konumda bulunan ve hem cismani bir yöne hem de akıl ve nefs sahibi olarak akli bir yöne sahip olan semâvî cisimler, Metafizik biliminde incelenen bir konu olmaktadırlar.

Öte yandan Aristoteles'in ve Fârâbî'nin üzerinde durmuş olduğu hareket konusu da semâvî cisimleri metafizik alanla ilişkili bir hâle getirmektedir. Esasen fiziksel bir eylem olan hareket, semâvî cisimler söz konusu olduğunda onları hareket ettiren amaç ve onların hareketlerine kaynaklık eden neden itibarıyla metafizik bir anlam kazanmaktadır. Malum olduğu üzere dairesel bir devinime sahip olan gök cisimleri, bu eylemi bir yerden bir yere gitmek niyetiyle değil kendilerini hareket ettiren akıllara ve dolayısıyla da ilk akıl olan Tanrı'ya benzeme gayesiyle gerçekleştirmektedirler. Yapmış oldukları bu hareketin kaynağı sorgulandığında ise onları, büyük bir aşk ile kendilerine doğru yönelmiş oldukları Tanrı'nın hareket ettirdiği görülmektedir. Arada bulunan aşkın gücü, aşıkların maşuka doğru hareket etmelerine sebep olmaktadır. Dolayısıyla semâvî cisimler, hareket sahibi olmaları yönüyle de metafiziksel alanın inceleme sahası içerisine girmektedir.

Fârâbî, semâvî cisimler konusunu en önemli iki eseri olan *es-Siyâse* ve *el-Medîne*'de daha çok metafizik bir mesele olarak incelemiştir. İlk olarak Tanrı, varlık, sudur, akıllar gibi metafiziksel meselelerin ele alındığı eserler, ilerleyen bölümlerde sosyal ve siyasi konulara odaklanmaktadır.[237] Semâvî cisimlere dair bilgiler ise metafizik temelli konuların incelendiği ilk bölümlerde yer almaktadır. Semâvî cisimlere dair malumatlar, varlıkların Tanrı'dan taşmasını anlatan sudur nazariyesinin tanıtıldığı kısımlarda karşımıza çıkmaktadır. Sudur nazariyesi, Aristoteles'te ilk hareketi verdikten sonra varlıkların gaye nedeni olmak dışında başka bir etkide bulunmayan Tanrı ile âlem arasındaki kopukluğu gidermek amacıyla Fârâbî'nin Yeni-Platonculuk'tan almış olduğu bir sistemdir. Bu sistemde Fârâbî, semâvî cisimlere önemli bir rol biçmekte ve onları,

[236] Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, 139.
[237] Ahmet Bozyiğit, "Fârâbî'nin El-Medînetü'l-Fâzıla ve Es-Siyâsetü'l-Medeniyye (Mebâdiü'l-Mevcûdat) Adlı Eserlerinin Karşılaştırılması", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 37 (2018), 485.

Tanrı-âlem diğer bir deyişle fizik-metafizik arasında bir köprü olarak kullanmaktadır.[238]

Semâvî cisimlerin, köprü vazifesi görmesindeki en büyük etken onların, akıl ve nefs sahibi varlıklar olmasıdır. Bu anlamda Fârâbî, Aristoteles ve Batlamyus'tan almış olduğu felekler teorisini, akıllarla birleştirerek metafizik bir düzleme geçiş yapmaktadır. Zira akıllar ve nefsler, gök cisimlerindeki maddi olmayan yönleri yansıtmaktadırlar.[239]

Öte yandan Müslüman bir filozof olarak Fârâbî, gök cisimlerinin varlık ilkeleri olarak karşımıza çıkan kozmik akılları, İslam dinindeki melekler olarak ifade etmekte ve bu konuda Ay Küresi ile birlikte ortaya çıkmış olan Faal Aklın, dört büyük melekten biri olan vahiy meleği Cebrail olduğunu belirtmektedir. Bu da meselenin farklı bir açıdan metafiziksel bir boyuta evrildiğini göstermektedir. Böylece mesele, metafizik bir zemine taşınırken aynı zamanda metafiziğin dili, Müslüman bir filozof olan Fârâbî tarafından da İslamileştirilmektedir.

Netice olarak gök cisimlerinin varlıklar âlemi içerisinde orta katmanda bulunmaları, yapmış oldukları hareketin itici gücünün ulvi olana duydukları aşk olması, akıl ve nefs sahibi varlıklar olmaları ve nihayet İslam diniyle ilişkili olarak teolojik bir anlam kazanmaları, onları metafizik biliminin bir konusu hâline gelmektedir.

2.1. Sudur Nazariyesi

Tezin temel noktasını oluşturan doğa bilimi ve metafizik ayrımı gereği bu bölümde gök cisimleri, metafiziğe konu olan yönleri çerçevesinde ele alınacaktır. Bu bağlamda açıklanması gereken ilk husus, sudur teorisidir. Nitekim sudur süreciyle birlikte âlem, ay-üstü ve ay-altı olmak üzere ikiye ayrılmakta ve gök cisimleri, ay-altı âlemi şekillendiren, yöneten varlıklar olarak ay-üstü âlemde önemli bir rol oynamaktadır.

[238] Pattabanoğlu, "Yeni Platonculuğun Fârâbî'nin Aşk Anlayışına Etkileri", 228-229.
[239] Janos, *Intellect, Substance and Motion in al-Fârâbî's Cosmology*, 58.

Sözlükte bir şeyden akmak, yayılmak, meydana çıkmak, sâdır olmak gibi anlamlara gelen sudur kelimesi, terim olarak bütün varlıkların hiçbir şey eksiltmeksizin Tanrı'dan taşması, kıvılcımın ateşten çıktığı gibi evrendeki her şeyin İlahi varlıktan çıkması anlamına gelmektedir.[240] Sudur teorisi, başta Plotinus olmak üzere Yeni Platoncular tarafından Tanrı'nın dışında bulunan varlıkların nasıl meydana geldiklerini cevaplamak üzere ortaya konulmuştur. *Üsûlûcyâ*'da bu olay, hamile bir kadının doğum başladıktan sonra bundan vazgeçememesi, bu doğumu gerçekleştirmek zorunda olması ile benzetilmekte, İlk'ten de durdurulamayacak bir şekilde varlığın taştığı ifade edilmektedir.[241] Nitekim sudur teorisini Müslüman dünyada felsefi olarak ilk sistemleştiren kişi olan Fârâbî'de de İlk'ten varlığın meydana gelmesiyle alakalı kısımlarda *"luzumen meydana gelir"* şeklinde ibarelere rastlamak mümkündür.[242]

Fârâbî, özellikle *el-Medîne* ve *es-Siyâse*'de ele aldığı sudur teorisini açıklarken feyz/taşmak kelimesini kullanmaktadır. İlk Sebep'in dışında varlığa gelen şeylerin bir kısmını duyusal, bir kısmını da akılsal olarak ayıran Fârâbî'ye göre Tanrı'dan gayrı olan her şey bir taşma ile meydana gelmektedir. Bahsi geçen bu taşma, en yetkin olandan başlayıp en noksan olana kadar sürmektedir. Dolayısıyla İlk'ten başlayan feyezan sürecini, akılsal olan varlıklar izlemekte ve ardından duyusal varlıkların meydana gelmesi gerçekleşmektedir. Bu bağlamda taşma süreci, İlk Sebep'in kendi zatını düşünmesiyle birlikte başlamaktadır. Ardından meydana gelen akıllar, bu düşünme faaliyetine katılarak altlarında bulunan akılları ve gök cisimlerini meydana getirmektedir. Varlığa gelen gök cisimlerinin birbirlerine karşı bulundurdukları birtakım zıtlıklar neticesinde ise Dünya ve içindeki duyusal varlıklar ortaya çıkmaktadır.[243]

Verilen bilgiler çerçevesinde Fârâbî'de sudur teorisinin, sadece metafizik bir açıklama olarak kalmadığı, Tanrı dışındaki varlıkların meydana gelişine dair fiziksel ve kozmolojik bir nazariye ortaya koyduğu görülmektedir. Bu bağlamda sudurla birlikte amaçlanan şey, birlik ile çokluk, Tanrı ile kâinat, metafizik ile fizik arasında bir ilişki

[240] Mahmut Kaya, "Sudûr", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009); Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, 331-332; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979), "Türüm", 6/402.
[241] Plotinus, *Üsûlûcyâ: Aristoteles'in Teolojisi*, 86, [8].
[242] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 18; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 80-84.
[243] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 70-74; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 50.

kurmaktır. Dolayısıyla sudurun amacı, önce İlk Sebep'ten ilk maddeye kadar sonra ilk maddeden İlk Sebep'e kadar uzanan bir "iniş ve yükseliş zinciri" oluşturmaktır.[244] Tesis edilmeye çalışılan bu bağlantı, Tanrı ile fiziksel varlıklar arasında keskin bir geçiş ile değil kademe kademe ulviliğini yitiren birtakım aracıların varlığıyla gerçekleşmektedir. Bahsi geçen aracı varlıklar, Tanrı'dan taşan akıllar ve onlardan taşan gök cisimleridir. Black'ın ifadesiyle sudur teorisi, metafizik ile fizik bilimleri arasında bir *"rabıta"* kurma imkânı vermektedir. Bu açıdan bakıldığında Aristoteles'te doldurulmamış olan Tanrı ve diğer varlıklar arasındaki boşluk, Fârâbî'nin teorisiyle birlikte giderilmektedir.[245] Böylece Fârâbî, İslam dininin her şeye gücü yeten, kendi dışındakilere varlık veren cömert ve bunu belli bir hiyerarşiye göre yapan adil Tanrısının evreni nasıl meydana getirdiğine dair akli bir izahta bulunmaktadır.[246]

Fârâbî'nin ortaya koyduğu sudur teorisi ile ilgili Black, *"Fârâbî tarafından benimsendiği şekliyle sudur nazariyesi, Batlamyusçu yer-merkezli kozmoloji ile uluhiyet metafiziğinden oluşan çifte sütun üzerine yükselir."*[247] demektedir. Onun bu ifadelerine Batlamyusçu kozmolojinin temellerini oluşturan Aristotelesçi fizik kurallarını da eklemek mümkündür. Şu hâlde Fârâbî'nin evrene dair açıklaması, Aristotelesçi-Batlamyusçu kozmik anlayış ve Yeni Platoncu metafiziğin etkileriyle ortaya çıkmaktadır. Buna göre evren, Dünya'nın merkezde olduğu iç içe geçmiş kürelerden oluşmaktadır. Fârâbî'de sudur teorisi, dairesel olarak devinen bu kürelerin hareketlerinin sebebini salt mekânik bir kozmoloji içerisinde açıklamaktan ziyade varlığa gelme ve akletmeye dair nedensel bir zinciri de ortaya koymaktadır. Bu bağlamda her gezegen, bir akılla irtibatlandırılmakta ve bir hiyerarşi içerisinde üstte bulunanın akletmesi, altta bulunana varlık vermektedir.[248]

---

[244] Marquet, "Fârâbî'de İniş ve Yükseliş: İkiye Ayrılan Bir Bağlantı Zinciri", 203.
[245] Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 55; Deborah L. Black, "Farabi", çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman (İstanbul: AçılımKitap, 2017), 1/221-222; Herbert A. Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl: Kozmoloji, Faakl Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*, çev. Erkan Kurt (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 59.
[246] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* 74-75; Walzer, "Açıklama Yorumlar", 132-133.
[247] Black, "Farabi", 1/221.
[248] Aydınlı, *Fârâbî*, 88; David C. Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş,* ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), 64-65.

Netice itibarıyla Fârâbî, düşünce tarihi içerisinde orijinalliğiyle ön plana çıkan bir sistem kurmuş, Bir ile çok arasındaki ilişkiyi Yeni Platonculuğun sudur şeması ile açıklamaya çalışmıştır. Onun sudur teorisini kabul etmesinden daha önemli olan şey ise bu teoriyi mensubu olduğu İslam dini ile uzlaşı içerisinde, döneminin bilimsel ve kozmolojik anlayışlarından faydalanarak kapsayıcı bir şekilde güncellemiş olmasıdır. [249]

2.1.1. Ay-Üstü Âlem

Bir olan Tanrı'dan çok olan âlemin nasıl meydana geldiği sorusu, "Bir'den ancak bir çıkar" ilkesi çerçevesinde sudur nazariyesi ile açıklanmaya çalışılmaktadır. Aşkın olan ve tam anlamıyla Bir olan Tanrı'nın, çokluğa bulaşması düşünülememektedir. Ancak kesretin söz konusu olduğu varlıklar âleminin ortaya çıkması için çokluğa mahâl verecek derecede ikincilliğe sahip bir varlığın olması gerekmektedir. Bundan dolayı Tanrı'dan, soyut ancak kendisinden çokluğun türeyebildiği farklı bir varlık taşmaktadır. Fârâbî, bu tarz varlıklara ikinciler adını vermektedir. İkinci varlıklarla kastedilen ise varlığın ikincil sebepleri olan kozmik akıllardır. Bu akıllardan her biri, düşünme faaliyeti içerisinde önce Tanrı'yı aklederek ardından da kendi özünü aklederek sırasıyla bir aklın ve ona bağlı bir gök cisminin meydana gelmesine sebep olmaktadır.[250]

Sudur süreci İlk'in yani Tanrı'nın kendisini akletmesiyle başlamaktadır. Böylece kendisinde hiçbir madde bulundurmayan Tanrı, bilfiil akıl, bilfiil âkil ve bilfiil mâkul olmaktadır. Yani O, düşünce, düşünen ve düşünülenin bizatihi kendisidir. O'nun kendisini düşünmesiyle başlayan bu süreci, kendisi gibi maddeden tamamen uzak ve bilfiil akıl olan bir akıl izlemektedir. Bu akıl hem Tanrı'yı hem kendisini akletmektedir. Çokluk, tam da bu noktada başlamaktadır. Çünkü onun Tanrı'yı akletmesinden dolayı başka bir akıl ortaya çıkarken kendisine yönelik akletme faaliyeti sonucu İlk Sema varlığa gelmektedir. Daha sonra meydana gelmiş olan her bir akıl, önce Tanrı'yı sonra kendi zatını düşünmekte ve Tanrı'yı düşünmesiyle diğer bir aklın meydana gelmesine; kendisini düşünmesiyle de bir semâvî cismin oluşmasına sebebiyet vermektedir.

---

[249] Majid Fakhry, *Al-Fârâbî Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence* (Oxford: Oneworld, 2002), 3.
[250] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 80; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 18; Aydınlı, *Fârâbî*, 90; Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", 66.

Tanrı'dan başlayıp aşamalı ve hiyerarşik bir şekilde devam eden feyezan süreci, son akıl olan faal akılda ve son semâvî cisim olan Ay küresinde sona ermektedir.[251]

İkinciler olarak isimlendirilmiş olan bu akılları, kozmik bir sürecin parçası olarak görmek gerekmektedir. Klasik kozmolojide evren, Ay küresiyle birlikte ay-üstü ve ay-altı olmak üzere iki âlemden oluşmaktadır. Öte yandan Yeni Platonculukta bulunan akli kozmos-duyulur kozmos ayrımı da kozmik sistemi, akla ve duyulara yönelik olarak ikiye ayırmaktadır. Her iki kaynaktan da beslenen Fârâbî ise evrene dair yapılan ay-üstü ve ay-altı ayrımını kabul etmektedir. Onun ay-üstü âlemi ne sadece klasik kozmolojideki gezegen sisteminden oluşmakta ne de salt Yeni Platonculuktaki akli formları içermektedir. Bu anlamda Fârâbî, klasik anlayışta kabul edilen gezegen sistemiyle soyut akıllar anlayışını birbiriyle irtibatlandırmıştır. Buna göre sudur sürecinde meydana gelen gök cisimleri sırasıyla İlk Sema, Sabit Yıldızlar Küresi, Zühal/Satürn, Müşterî/Jüpiter, Merîh/Mars, Güneş, Zühre/Venüs, Utârid/Merkür ve Ay küresidir. Böylece on akıl ve dokuz semâvî cisimden oluşan ay-üstü âlem tamamlanmaktadır.[252]

Kozmik akılların, gök cisimlerinin bedenlerinin ve nefslerinin bulunduğu bir yer olarak ay-üstü âlem, ulvi bir alanı temsil etmektedir. Unsurları yüce olan bu âlemin yapısı ve kuralları da yüce ve üstündür. Dolayısıyla ay-üstü âlem, ay-altı âlemdeki noksanlıklardan uzak, mükemmel olmaya daha yakın bir statüye sahiptir. Ay-altı âlemin aksine burada, oluş ve bozuluş yaşanmamaktadır. Çünkü ay-üstü âlemdeki varlıklar cisimden uzaktır. Cisimsel olan semâvî cisimlerin de cevherleri ay-altı âlemdeki dört unsurdan farklıdır. Öte yandan ay-üstü âlemde ay-altı âlemden farklı olarak yukarı-aşağı yönlü doğrusal hareket yerine dairesel hareket söz konusudur. Nitekim ay-üstü âlemin harekete konu olan varlıkları olarak gök cisimleri, doğal yahut cebri olarak yukarı-aşağı değil iradi olarak dairesel bir devinim gerçekleştirmektedirler. Yetkinlikleri kendilerine baştan verilmeyip kuvve hâlinde bulunan ay-altı varlıkların aksine bilfiil olarak var olan yetkin varlıkların bulunduğu ay-üstü âlem, evrenin yüce ve ulvi olan kısmını oluşturmaktadır.

[251] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 54-56; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 58-60.
[252] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 80-84, 94.

2.1.2. Ay-Altı Âlem

Ay küresi ve faal akılla birlikte zıtlıkların olmadığı, oluş-bozuluşun bulunmadığı, feyezan sürecinin en yetkinden başlayıp noksanlaştığı ay-üstü âlem sona ermekte ve ay-altı âlem başlamaktadır. Bu âlem ise içerisinde zıtlıkların bulunduğu oluş-bozuluş dünyasıdır. Ay-üstü âlemin düzeninin tersine ay-altı âlemde hiyerarşik düzen, en noksan olandan başlayarak en yetkin olana doğru ilerlemektedir.

Fârâbî'ye göre cisimler, semâvî cisim, insan, hayvan, bitki, madeni cisimler ve dört unsur olmak üzere altı sınıftan oluşmaktadır ve bunların tamamı âlem dediğimiz yapıyı meydana getirmektedir. Bu cisimlerin ve onlara ilişen arazların da Tanrı, soyut akıllar, faal akıl, nefs, madde ve suret olmak üzere altı ilkesi bulunmaktadır. Fârâbî, bu altı ilkeden ilk üçünün cisim olmadığını ve herhangi bir cisimde de bulunmayacağını ifade ederken diğer üçünün cisim olmasalar da cisimde bulunabileceklerini söylemektedir. Bu anlamda cisimler sınıfına dahil edilen semâvî cisimler dışındaki tüm cisimler ay-altı evrende yer almakta ve zikredilen ilkelerden son üçü, ay-altı evrenin cisimlerinde bulunmaktadırlar.[253]

Fârâbî, *es-Siyâse*'de ay-altı âlemdeki cisimlerin bilfiil değil bilkuvve olduklarını yani onların, varlık bakımından en eksik noktada bulunduklarını söylemektedir:

> "*Semâvî cisimlerin altındaki cisimlere gelince; onlar, varlık bakımından noksanlığın en son noktasındadır. Bunun sebebi şudur ki onlara kendileri ile cevherleştikleri şeyler baştan tam olarak verilmemiş fakat onlara bilfiil değil ancak uzak bilkuvve ile sahip oldukları cevherleri verilmiştir."*[254]

Fârâbî, konuyla ilgili olarak *el-Medîne*'de şöyle demektedir: "*Onlardan (Ay küresi ve on birinci akıl) sonra gelenlerin tabiatlarında, cevherlerindeki en üstün yetkinliklerin*

[253] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* 16-18.
[254] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* 64.

baştan itibaren kendilerine verilme özelliği yoktur. Fakat onların özelliği/doğası başlangıçta en eksik varlıklarına sahip olmaktır."[255]

Ay-altı âlem, içerisinde zıtlıkların, oluşun ve bozuluşun yani doğumun ve ölümün, maddelerin farklı suretlere bürünmesiyle ortaya çıkan değişimin âlemidir. Bu âlemde ay-üstündeki tanrısal maddenin yahut maddeye benzer farklı bir şeyin dışında daha süfli olan dört unsur (ateş, hava, su, toprak) bulunmaktadır. Ay-altı âlemdeki cisimler ise bu dört unsurdan oluşmaktadırlar. İçinde bulunan varlıkların cevherlerinin ay-üstünden farklı olması, ay-altı âlemdeki fizik yasalarını da farklılaştırmaktadır. Yetkinliklerine baştan beri sahip olmayan varlıkların âlemi olarak ay-altı âlem, eksikliğin ve kuvveliğin âlemi olmaktadır.

Ay-altı âleme dair dikkat çekilmesi gereken bir başka nokta ise bu âlemdeki cisimlerin varlıklarını semâvî cisimlere borçlu olmalarıdır. İleriki bölümlerde daha ayrıntılı anlatılacak olan bu süreci kısaca ifade etmek gerekirse; semâvî cisimlerin ortak olan tabiatından ay-altı âlemdeki tüm cisimler için ortak olan ilk madde varlığa gelmektedir. Semâvî cisimlerin birbirlerinden farklı cevherlere sahip olmaları, ay-altı âlemde birçok cismin varlığını meydana getirmekteyken semâvî cisimlerin nispetlerinin zıtlığından ay-altı âlemdeki cisimlerin suretlerindeki zıtlıklar oluşmaktadır.[256]

Sonuç olarak âlemin altı sınıf cisimden meydana geldiğini ve varlığa dair altı ilkeden madde, suret ve nefsin bu altı cisim sınıfında bulunabileceğini ifade eden Fârâbî'ye göre semâvî cisimler, diğer beş sınıf cisimden farklı olarak evrendeki ulvi boyutu yansıtan ay-üstü âlemde yer almaktadırlar.

2.2. Semâvî Cisimler

Tanrı-âlem, Vahdet-kesret, ulvi âlem-süfli âlem; zikredilen bu ikili yapılar, bir anlamda birbirlerinin zıddı olan varlık alanlarıdır Madalyonun iki ayrı yüzünde bulunan her iki tarafın arasında büyük bir uçurum bulunmaktadır. Ancak bu uçurum, onların ilişki hâlinde olmadıkları anlamına gelmemektedir. Bu zıtlıklar arasında öyle bir iletişim

[255] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 86.
[256] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 66; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 112.

kurulmalıdır ki Tanrı, yüceliğinden ve birliğinden bir şey kaybetmemelidir. Bunun sağlanabilmesi için ise birtakım aracılara ihtiyaç duyulmaktadır. Tam da bu noktada İslam inancından aldığı Allah inancı, dönemin bilimsel birikiminden tevarüs ettiği klasik kozmoloji ve Yeni-Platoncu sudur teorisi ile Fârâbî, önemli ve az evvel zikredilen beklentileri karşılamaya talip bir sistem kurmaktadır.

Bir anlamda sükûnet ile hareket arasında kurulan bu sistemde varlık, mükemmelliğin en uç noktasında duran Tanrı'dan taşmaya başlamakta ve mükemmellik kademe kademe azalarak en eksik varlıkta durana kadar devam etmektedir. Sudur sistemi olarak bildiğimiz ve evrenin ay-üstü ve ay-altı şeklinde iki ayrı âleme bölündüğü bu süreçte semâvî cisimler, kozmik bir basamak görevi görmektedirler.

Fârâbî, semâvî cisimleri, cisim sınıfı içerisinde dahil etmektedir.[257] Esasen bu yönüyle semâvî cisimler, kendilerinde eksikliğin başladığı ilk varlık katmanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Sudur sürecinde Tanrı'dan sonra gelen ikinci akıllar, Tanrı'yı ve kendilerini düşünmektedirler. Semâvî cisimler ise ikincilerin kendilerini akletmelerinden dolayı varlığa gelmektedirler. Bu durumu yorumladığımızda semâvî cisimlerin nedensiz olan Tanrı'nın akledilmesinden değil de nedenli olan ikincilerin akledilmesinden dolayı varlığa geldiği ortaya çıkmakta ve bu da onların henüz başlangıç noktasındayken yetkin olandan bir miktar uzakta kaldıklarını göstermektedir. Öte yandan bir eksiklik alameti olan hareket de yine bu katmanda başlamaktadır.

Semâvî cisimler, birtakım üstünlükleri sayesinde ay-üstü âlemin üyeleri olsalar da madde-suret ikilisinden oluşan ay-altı cisimlerle benzerlik göstermektedirler. Bu konuda ön plana çıkan en önemli benzerlik noktası, onların madde ve surete benzer ama daha farklı yapılardan oluşmalarıdır. Bu noktada onların yapısı, maddelere benzeyen mevzular/dayanaklardan ve surete tekabül eden nefslerden oluşmaktadır. Semâvî cisimler, akletme, gıpta etme, arzu duyma gibi yetilere sahiptirler ve bunları bahsi geçen nefsleriyle gerçekleştirmektedirler.[258]

[257] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* 18.
[258] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* 38.

Gök cisimleriyle alakalı değinilmesi gereken diğer mevzular ise onların diziliminin nasıl olduğu, kaç tane oldukları ve fiziksel yapılarıdır. İçinde yaşadığı dönemin bilimsel verilerini göz ardı etmeyen Fârâbî, gök cisimlerinin dizilimini belirlerken Batlamyus'un verilerini kullanmakta ve buna göre gök cisimlerini İlk Gök, Sabit Yıldızlar Küresi, Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay olarak sıralamaktadır.[259] Böylece gök cisimlerinin sayısının dokuz olduğuna inanan Fârâbî, Sabit Yıldızlar Küre'sini en dıştaki küre olarak belirleyen Aristoteles'ten farklı olarak en dışa yeni bir küre eklemekte ve buna da İlk Sema adını vermektedir. Öyle görünüyor ki Fârâbî burada Batlamyusçu kozmolojinin görüşlerinden etkilenmektedir. Burada şunu belirtmek gerekir ki Batlamyus'un astronomi sisteminde sekiz adet olan gök küreleri, Batlamyus astronomisini kabul eden Sabit b. Kurra'nın yapmış olduğu düzenlemeler neticesinde dokuza yükselmiştir.[260]

Öte yandan gök cisimlerinin sayısı hakkında Fârâbî'nin dokuz gök cismini zikretmesi dikkate değerdir. Zira Aristoteles'in *Metafizik*'inin *Lambda Kitabı*'nda yer alan ifadelere bakıldığında gökteki kürelerin sayısı önce elli beş ardından da kırk yedi olarak belirtilmektedir. Nitekim ona göre kürelerin hareket ettiricisi olan akılların sayısı da kürelerin sayısına eşittir. Ancak Fârâbî'ye geldiğimizde onun kozmolojisini yansıtan iki önemli eserinde de -*el-Medînetü'l-Fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*- gök kürelerinin sayıları konusunda Aristoteles'i takip ettiğine dair bir ibareye rastlanmamakta hatta az evvel ifade edildiği gibi daha çok Batlamyusçu astronominin yaklaşımını benimsediği hissedilmektedir. Walzer'in iddia ettiği üzere Batlamyus, her küre için tek bir hareket ettiriciyi kabul etmekte ve ruhun, gezegenlerin hareket ettirici kuvveti olduğunu ifade etmektedir. Şu hâlde ortaya çıkan sonuca göre Yeni-Platonculuk'tan alınan sudur

[259] Walzer, "Açıklama Yorumlar", 142.
[260] Hatice Toksöz, "Sabit b. Kurra el-Harranî'nin Felekler Nazariyesi", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal (Şanlıurfa, 2006), 1/388; Seyfettin Kaya, "Batlamyus'un Astronomi Anlayışına İslam Dünyasından ve Selçuklulardan Eleştiriler ve Düzeltmeler", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/Özel Sayı (2019), 25; Walzer, "Açıklama Yorumlar", 143 Metin içerisinde verilen bilgiye göre Walzer'in bu noktadaki iddiasını yeniden yorumlamak gerekmektedir. Evet, Farabi, kürelerin sayısı konusunda Batlamyusçu anlayıştan etkilenmiştir ancak bu etkilenme, Batlamyus'un direkt olarak kendisinden değil, onun sisteminin İslam dünyasındaki bilim adamları tarafından revize edilmiş hali üzerinden gerçekleşmiştir.

teorisine daha uygun düştüğü görülen bu yaklaşım, Fârâbî'nin de kabul ettiği yaklaşım olmaktadır.[261]

Konuya dair sorgulanması gereken bir başka nokta hatta belki de en önemli nokta, Fârâbî'nin gök cisimlerinin hareketlerindeki çeşitliliği ve farklılığı açıklamak için Aristoteles gibi telafi edici küreler sistemini mi yoksa Batlamyus gibi eksantrik ve episikl küreleri mi benimsediği sorusudur. Yukarıda verilen bilgilere göre Fârâbî'nin telafi edici küreler sistemini kullanmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira Fârâbî'de gök cisimlerinin hareket etmesine neden olan akılların sayısı dokuzdur ve Fârâbî'nin sistemindeki gök cisimlerinin sayısı da dokuzdur. Esasen toplam 10 tane ikinci akıl bulunmaktadır. Ancak bu akıllardan sonuncusu olan Faal Akıl, insan aklına ve ay-altına yönelik etkide bulunmaktadır. Geriye kalan dokuz akıldan ise sırasıyla bir sonraki akıl ve gök küresi taştığından bu akıllar, kendilerinden sonra gelen küreler için bir hareket ilkesi olmakta ve toplamda bulunan 9 küreyi devindiren 9 akıl açığa çıkmaktadır. [262]

Şayet o, gezegenlerin hareketini açıklamak için fazladan küreler koymuş olsaydı bu küreleri harekete geçirecek olan akılların da sayısını arttırmış olacaktı. Ancak Fârâbî'de buna dair bir ize rastlanılmamaktadır. Peki, durum bu olduğunda gök cisimlerindeki hareket farklılıklarının izahı nasıl olacaktır?

Fârâbî, semâvî cisimlerin dokuz *"bütün/cümel"* den oluştuğunu ifade etmekte, her bütünün içerisinde tek bir cisim bulunduğunu söylemekte ve bu cisimlerin çok sayıda harekete sahip olduğunu belirtmektedir.[263] Şu hâlde kürelerin hareketlerindeki farklılığı açıklamak için sistemine fazladan küreler eklemediği ortaya çıkan Fârâbî'nin kürelere yaklaşma-uzaklaşma, hızlanma-yavaşlama gibi farklı devinim imkânı sağlayan eksantrik ve episikllerden oluşan sistemi kabul etmesi mümkün görünmektedir. Nitekim çalışmanın ilk bölümlerinde de ifade edildiği üzere İslam dünyasında büyük kabul gören Batlamyus'un astronomisine fiziksel bir form kazandırılmaya çalışılmış, bu doğrultuda eksantrik ve episikl küreler somut birer parça olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla söz

[261] Walzer, "Açıklama Yorumlar", 144.
[262] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* 80-84
[263] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* 100.

konusu anlayışın hâkim olduğu bir coğrafyada ve bilimsel havzada yaşayan Fârâbî'nin de sistemini bu doğrultuda şekillendirmiş olması akla daha uygun gelmektedir.

2.2.1. Semâvî Cisimler ve Kozmik Akıllar

Daha önce değinildiği gibi sudur teorisi, varlıkların Bir olan Tanrı'dan taşma süreci ile meydana geldiğini savunmaktadır. Teorinin en büyük amacı, zihinlerde soru işareti oluşturan Tanrı-evren ilişkisini aydınlatmaktır. Bu yapılırken üzerinde dikkat edilen nokta, âlemin çokluk barındırıyor oluşunun göz önünde tutularak Tanrı'nın Birliğine zeval getirecek herhangi bir şeye mahâl verilmemesidir. Bu bağlamda Tanrı'nın çokluk barındırmadığı vurgulanmakta ve çokluğun bizzat Tanrı'dan taşmadığı, Tanrı'dan sadır olan ve kendisinde çokluk barındıran bir akıldan meydana geldiği ifade edilmektedir. Nitekim Fârâbî felsefesinde bu akıl, diğer akılların da meydana gelmesine sebep olmakta ve Bir'likten çokluğa iniş gerçekleşmeye başlamaktadır. Fârâbî, bir yönüyle iniş merdiveninin[264] basamaklarını oluşturan bu akıllara ikinciler (es-sevânî) adını vermektedir.

Sudur nazariyesinde kendisini düşünen Tanrı'dan bir akıl çıkmakta ve bu akıl da hem kendisini hem de Tanrı'yı düşünmektedir. Bir olan ve mükemmel olan Tanrı'nın düşünülmesi sonucu soyut olan başka bir akıl meydana gelirken ikincil konumda olan ve Tanrı'ya nispetle noksanlık ve çokluk barındıran aklın, kendi zatını düşünmesiyle de bir gök cismi ve bu gök cismine ait bir ruh/nefs ortaya çıkmaktadır. [265] Dolayısıyla her akıl, a) İlk'i/Tanrı'yı b) kendi zatını akletmek şeklinde iki yönlü bir düşünme etkinliği içerisine girmektedir.[266] Bu akletme faaliyeti, Tanrı'dan sonra ikincil bir akılla birlikte başlayıp her aklın bir altındaki akla ve gök cismine varlık vermesiyle onuncu akla ve bu akılla birlikte ortaya çıkan Ay küresine kadar devam etmektedir. Böylece on tane soyut akıl ve dokuz tane gök cismi bulunmaktadır.

---

[264] Marquet, "Fârâbî'de İniş ve Yükseliş: İkiye Ayrılan Bir Bağlantı Zinciri", 203.
[265] Roger Arnaldez, "Fârâbi'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem", çev. Hayrani Altıntaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIII (1978), 355-356.
[266] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 80-84; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 24, 58.

el- Medine'de soyut akılların sayısının on olduğunu söyleyen Fârâbî, *es-Siyâse*'de ikincilerin sayısının semâvî cisimlerin sayısı kadar olduğunu ifade etmektedir.[267] Bundan dolayı *el-Medîne*'deki on akıl ve dokuz semâvî cisim anlatısı, *es-Siyâse*'de farklılaşıyor gibi görünmektedir. Bu durum, Fârâbî'nin *es-Siyâse*'de ikincileri açıklarken *el-Medîne*'ye nazaran daha kapalı ifadeler kullanması ile ilgili olabilir. Nitekim Fârâbî, *el-Medîne*'de sudur sürecini ayrıntılı bir şekilde aşama aşama anlatmaktadır. Sudur sürecini takip ettiğimizde Tanrı'dan sonra ilk akıl meydana gelmektedir. İlk aklın varlığa geliş sebebi ise zikredildiği üzere Tanrı'nın kendisini akletmesidir. Bundan dolayı yanında cisimsel herhangi bir şey ortaya çıkmaksızın sadece bir akıl meydana gelmektedir. Bu akıldan sonra gelen tüm akılların en mükemmel olanı akletmesi, bilfiilliği yansıtan bir diğer aklı; Tanrı'dan uzaklaşarak değer kaybına uğrayan kendilerini akletmesi, cismî yapıları ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla İlk akıl ile birlikte bir semâvî cisim ortaya çıkmamıştır. Bunun dışında her bir semâvî cisim için bir akıl bulunmaktadır. Yani her akıl, bir semâvî cisim ile birlikte varlığa gelmektedir. Şu hâlde semâvî cismi olmayan ilk aklı bu yönünden dolayı diğerlerinden ayrı tuttuğumuzda ikincilerin sayısının semâvî cisimlerin sayısı kadar olduğu ortaya çıkmaktadır. Netice olarak Fârâbî'nin *es-Siyâse*'deki ifadesinin temelinde yatan düşüncenin bu olabileceği düşünülmektedir. [268]

Tanrı'dan sonra gelmeleri bakımından önem arz eden ve gök cisimlerinin yakın sebepleri olan soyut akıllar, kendilerini üstün kılan birtakım özelliklere sahiptirler. Fârâbî'ye göre madde ve cisim, bir şeyin bilfiil akıl olmasına engel olan unsurlardır. İkinciler yani soyut akıllar ise maddeden tamamen bağımsız, gayri cismani varlıklardır. Dolayısıyla bu özellikleri, onların bilfiil akıl olduğunu göstermektedir.[269]

Öte yandan bu akıllar, tözlerinde en üstün yetkinliğe baştan beri sahiptirler. Bu nedenle onların mükemmelleşmek için elde etmeye çabalamak zorunda oldukları herhangi bir şey bulunmamaktadır. Dolayısıyla onlar, hareketsiz varlıklardır. Zira onlar, akıl olmaları itibariyle soyutturlar ve hareketten uzaktırlar. *Metafizik*'te kozmik akıllar konusu

[267] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 94; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 18.
[268] Konuyla alakalı daha ayrıntılı bilgi ve izah için bk. Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, 231-241.
[269] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 54, 80; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 16.

üzerinde duran Aristoteles'e göre bu akıllar, gök kürelerinin hareketlerine neden olan ancak kendileri hareket etmeyen hareketsiz hareket ettiricilerdir.[270]

Sözü edilen soyut akılların bir başka özelliği ise onların varlık ve mertebe bakımından tek olmalarıdır. Yani bir soyut akıl, bulunduğu varlık kategorisini başka bir akılla paylaşmamaktadır. Buna bağlı olarak onların zıtları da yoktur. Zira zıtlık, üzerinde zıt hâllerin gerçekleşeceği bir konuya/maddeye ihtiyaç duymaktadır. Akılların ise maddeden uzak oldukları bilinmektedir. Tüm bunlardan yola çıkılarak denilebilir ki her akıl, kendi varlık alanı içerisinde tektir. Yani nev-i şahsına münhasırdır.[271]

Tanrı'dan sonra varlığa gelen ve O'na en yakın mertebede bulunan akıllar, yukarıda zikredilen özelliklere sahip olmakla üstün bir konumda bulunsalar da nihayetinde İlk Sebep'ten aşağı inildikçe noksanlığın ve çokluğun arttığı bir taşma sisteminin parçalarıdırlar. Şu hâlde akıllar, kendilerinden daha mükemmel ve en mükemmel olan Tanrı'dan sonra gelmekle eksikliğin bir yönünü kendilerinde taşımaktadırlar. Zira onlar var oluşlarını İlk'in varlığından elde etmişlerdir.[272] Tanrı'ya ve kendi zatlarına yönelik bir akletme faaliyeti içerisinde olan soyut akıllar, mükemmel varlığa sadece kendi zatlarını akletmekle ulaşma konusunda yeterli değillerdir. Bunun için kendilerinden daha mükemmel olan İlk'i de akletmeleri gerekmektedir. Böylece zatlarında bir çokluk meydana gelmektedir ki bu da onların eksikliğe dair bir parça taşıdıklarını göstermektedir. [273]

Akıllar konusuyla ilgili dikkat çekici olan diğer bir mevzu ise onlara verilen isimlerdir. Bu noktada ikinciler ismi önemlidir. Nitekim D. Janos da bu konuyu dikkate değer bulmakta ve birtakım açıklamalar yapmaktadır. Ona göre soyut akıllar, Birinci olan Tanrı'dan sonra geldikleri için ikinci adını almaktadırlar. Aynı zamanda bu akılların gök cisimlerinin var olmalarına sebep olmaları, onları, evrenin ilk sebebi olan Tanrı'dan sonra ikincil sebep kılmaktadır. Öte yandan akıllar, Tanrı'yı düşünmek ve kendi

[270] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 85; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* 34, 60; Aristoteles, *Metafizik*, XII, 1073a, 22-33.
[271] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 96.
[272] Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", 67.
[273] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 96; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* 36.

zatlarını düşünmek şeklinde iki yönü olan bir akletme faaliyeti gerçekleştirmektedirler. Bu da onların ikinciler adını almalarına sebep olan diğer bir unsur olarak görülebilmektedir. [274] Son yorumu biraz zorlama bulmakla birlikte diğer iki bakış açısının yerinde olduğu söylenebilir.

Kozmik akıllar konusunda Fârâbî'nin ortaya koymuş olduğu en dikkat çekici tavırlardan birisi, bu akılların *"melekler"* olduklarını söylemesidir. Nitekim Yunan-Pagan düşüncesinde kozmik akıllar, ikinci dereceden tanrılar konumunda sayılmaktaydılar. Bu doğrultuda Aristoteles'in de eserlerinde bu anlayışa dikkat çektiği görülmektedir.[275] Akıllara verilen bu ulvi konum, Fârâbî tarafından da göz ardı edilmemiş ancak mensubu olduğu İslam dinine ve hitap ettiği Müslüman kitleye göre yeniden revize edilerek gayb âleminin ruhani varlıkları olan *"melekler"* işin içine dahil edilmiştir.[276]

Belli bir hiyerarşiyi takip ederek meydana gelen akıllar silsilesinde önce gelen akıl, sonra gelen aklın metafizik illeti konumundadır. Yani her akıl, bir sonraki akla varlık vermekte ve onun varlığa gelmesinde aktif rol oynamaktadır. Bu bağlamda Aristoteles'te hareketin ilkesi olarak kabul edilen kozmik akıllar, Fârâbî'de *"varlık veren ilkeler"* şeklinde nitelendirilmektedir.[277]

2.2.1.1. Faal Akıl

Sudur süreci içerisinde ortaya çıkan akıllar arasında Faal Akla özel bir yer tahsis edilmektedir. Nitekim *el-Medîne*'de on üçüncü babda özel olarak zikredilen, *es-Siyâse*'de ise ikincilerden farklı bir kategoride değerlendirilen Faal Akıl, semâvî cisimlerin sonuncusu olan ve Dünya küresine en yakın olan Ay küresiyle birlikte varlığa gelmektedir. *es-Siyase*'ye göre çift yönlü bir düşünme faaliyetine sahip olan soyut akıllardan farklı olarak Faal akıl, İlk'i, İkincilerin tamamını ve kendi zatını olmak üzere üç yönlü bir akletme etkinliği içerisinde bulunmaktadır.[278]

---

[274] Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, 142.
[275] Aristoteles, *Metafizik*, XII, 1074b.
[276] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 18; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 70, 94; Aydınlı, *Fârâbî*, 90; Walzer, "Açıklama Yorumlar", 143.
[277] Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 63; Seda Ensarioğlu, "Farabi: İslam Düşüncesinde Metafiziğin Temelleri", *Metafizik: Filozofların Metafizik Sistemleri*, ed. A.Kadir Çüçen (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019), 191; Majid Fakhry, "İslam Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Farabî Örneği", çev. Ömer Mahir Alper, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 146.
[278] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 16-24; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 158.

Faal Akılla ilgili en önemli meselelerden biri, onun, üzerinde aktif olduğu varlık düzlemidir. Fârâbî, her iki eserinde de genel olarak Faal Aklı, insani varlık düzeyiyle ilişkilendirmekte ve düşünen canlının akli basamakları çıkmasına yardımcı olarak gerçek mutluluğa ulaşmasında ciddi bir rolü olduğunu ifade etmektedir.[279] Öte yandan özellikle *es-Siyâse*'de semâvî cisimlerin altındaki cisimlerin bilkuvvelikten bilfiilliğe nasıl çıktığını anlattığı pasajda Faal Aklın, ay-altı varlıklara dair işlevini de ortaya koymaktadır. Ona göre ay-altı varlıklar, yetkinliklerine ulaşma noktasında eksik kalmakta ve bu konuda kendilerine destek olacak harici bir muharrike ihtiyaç duymaktadırlar. "*Onların harici muharriki ise [a] semâvî cisim ve onun parçaları, [b] sonra da Faal Akıl'dır. Şu hâlde semâvî cisimlerin altındaki şeylerin varlığını bu ikisi birlikte tamamlar."* [280]

Öte yandan Fârâbî'nin Faal Akıl-Güneş benzetmesi, Faal Aklın düşünen canlılarla etkileşim halinde olduğunu göstermektedir. Ona göre Faal Aklın insan karşısındaki konumu, Güneşin görme karşısındaki konumu gibidir. Nitekim görme potansiyeli, insanda; görülme potansiyeli, renklerde ve cisimlerde bulunmaktadır. Güneş, göze ve cisimlere etki ettiğinde insandaki görme, cisimlerdeki görülme potansiyeli aktifleşmektedir. Tıpkı bunun gibi henüz bilkuvve akıl olan insan aklı ile bilkuvve makul olan cisimler, Faal Aklın etkisiyle bilfiil akıl ve biilfiil makul hâline gelmektedirler.[281]

Yapılan açıklamalardan anlaşılacağı üzere Faal Akıl, insani varlık düzeyi ve cismani varlık düzeyi üzerinde işlevsel bir rol oynamakta ve ilk olarak kuvvelik durumunda bulunan şeyleri bilfiil hâle getirmektedir. Bunu yaparken de semâvî cisimlerin oluş sürecinde ortaya çıkardıkları varlıklara suret vererek onların varlık ilkesi değil yetkinlik ilkesi görevini üstlenmektedir. Nitekim Fârâbî'nin Faal Akla yüklemiş olduğu bu

[279] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 18-102; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 198; Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, 238.
[280] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 64.
[281] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 24-26-66; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 162.

misyonda Aristotelesçi anlayıştaki suret verici Faal Akıl ve Yeni Platonculuk'taki duyulur kozmosa etki eden Külli Nefs anlayışlarının etkili olduğu görülmektedir.[282]

es-Siyâse'de çizilen çerçevede ikincilerden sonra nefs'ten önce gelen Faal Akıl, tıpkı soyut akıllar gibi melekut mertebesinde sayılmakta bu minvalde İslam dininde Cebrail a.s'ı ifade eden *"Ruhu'l-kuds"* yahut *"Ruhu'l-emin"* şeklinde isimlendirilmektedir. Bu durum, özellikle *el-Medîne*'de Faal Aklın, Allah ile vahiy alan peygamber arasında aracılık yaptığına dair ifadelerde daha güçlü bir şekilde ortaya çıkmaktadır.[283]

2.2.2. Semâvî Cisimlerin Nefsi

Tanrı'dan başlayıp ilk maddede sonlanan sudur teorisinde kozmik akıllar ve Faal Akıl'dan sonra gelen basamak, nefstir. Fârâbî, *el-Medîne*'de üzerinde pek durmadığı bu başlığı, *es-Siyâse*'de ele almakta ve kozmolojik açıklamalarında semâvî cisimlerin nefslerinden hareketle nefse dikkat çekici bir rol vermektedir.

Cisimleri altı sınıfta kategorize eden Fârâbî, bu cisimleri ve onlara ilişen arazları oluşturan altı ilkeden söz etmekte ve bunları, İlk Sebep, İkinci Sebepler, Faal Akıl, Nefs, Suret ve Madde şeklinde sıralamaktadır. Bahsi geçen ilkelerden ilk üçü, cisim olmaktan ve herhangi bir cisimle ilişki kurmaktan tamamen uzakken son üç ilke, cisim olmasa da cisimlerde bulunmaktadır. Buna göre bir cisim olmayan nefsin cisimde var olması mümkün gözükmektedir.[284]

Klasik anlayış çerçevesinde bitkisel, hayvanî ve insanî olarak üç türe ayrılan nefse bir de semâvî cisimlerin nefsleri de eklenmektedir.[285] Fârâbî'nin de benimsediği klasik kozmolojide gökyüzündeki cisimler, canlı sayılmakta ve onların ruhları olduğu düşünülmektedir. Bu manada canlı birer varlık olarak semâvî cisimler, nefs sahibi olmakta ve onların nefsleri, diğer canlı türlerinde bulunan nefslerden daha farklı ve üstün bir konumda bulunmaktadır.

---

[282] Farabi, "Aklın Anlamları (Risâle fî me'ânî'l-akl)", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 134-135; Herbert A.Davidson, "*Risâle fi'l-'Akl*", çev. Eyüp Şahin, *AÜİFD (XLV)*, (2004), 273; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 160; Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, 347-348.

[283] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 198; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 20.

[284] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 16.

[285] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 20-22; Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (*Uyûnü'l-mesâil*)", 122.

Semâvî cisimlerde bulunan nefs, kozmik akılların Tanrı'yı ve kendilerini düşünme etkinliği neticesinde ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu nefsler de Tanrı'yı, İkincileri ve kendilerini düşünerek üçlü bir düşünme faaliyeti içerisine girmektedirler.[286] Bu durum, semâvî cisimlerdeki nefslerin akletme yetilerine işaret etmektedir. Nefslerin sahip olduğu akletme yetisi, semâvî cisimlerin entelektüel kısmını yansıtmaktadır.[287] Bu noktada insanlarla ortak olan semâvî nefslerin en ciddi ayrım noktası, daima bilfiil hâlde bulunmaları ve bilfiil akıl olmalarıdır. Buna karşın insandaki entelektüel taraf, önce potansiyel bir hâldeyken daha sonra aktüel bir duruma erişmektedir. Buna göre semâvî cisimlerin nefslerinin daima akıl olduğu görülmektedir.

Öte yandan Fârâbî, *es-Siyâse*'de gök cisimlerinin yapısı hakkında şöyle demektedir: *"Onlar (semâvî cisimlerin cevherleri) bir madde ve bir suretten mürekkep olan cevherlere benzerler."*[288] Fârâbî bu sözlerini başka bir cümlede ise şu ifadelerle desteklemektedir: *"Semâvî cisimlere ait olan nefislere gelince; onlar surette ve maddede bulunan noksanlık türlerinden beridir. Ancak onlar birtakım konulardadır ve bu yönden suretlere benzerler."*[289] Dolayısıyla bu alıntılar, semâvî cisimlerdeki nefslerin, cansız cisimleri oluşturan madde ve suret ikilisinden surete tekabül ettiğini göstermektedir. Nitekim yine *es-Siyâse*'de Fârâbî, şöyle demektedir:

> *"Semalardan her birinin cevheri iki şeyden bir mevzudan ve bir nefisten mürekkeptir. Onların her birinde bulunan nefis hem bir mevzuda bulunur hem de kendi zatını akletmesi, varlığını kendisinden aldığı İkinciyi akletmesi ve İlk'i akletmesi sebebiyle bilfiil akıl olan nefsin parçalarıdır."*[290]

---

[286] Proclus, ruhun/nefsin üç fiili olduğunu çünkü söylemektedir. Bunun sebebi, ruhun üç tür kuvveti bulunmaktadır. Bunlar, ilahi kuvvet, akli kuvvet ve zati/özsel kuvvettir. Ruhtaki bu üç yönlü kuvvet, sırasıyla İlk Sebebe, Akla ve nefsin kendi özüne yöneliktir. Dolayısıyla Farabi'nin kozmolojisinde ruhun Tanrıyı, ikincil akılları ve kendi zatını düşünmesi şeklindeki anlayışı, Proclus'un ruha yüklediği anlamla benzerlik göstermektedir. Konuyla alakalı daha detaylı bilgi için bk. Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, 138-139.
[287] Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 66.
[288] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 62.
[289] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 38.
[290] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 60.

Verilen bu son pasaj, gök cisimlerinin nefslerinin onların suretlere benzeyen kısımları olduğuna dair düşünceleri pekiştirmektedir. Şu hâlde semâvî cisimlerin diğer cisimler gibi madde-suret kompozisyonundan değil, madde olmayan bir konu ile bir nefsten oluştuğu ortaya çıkmaktadır.[291]

"Şu hâlde bunların (semâvî cisimlerin) her birinin sureti bilfiil akıldır."[292] *el-Medîne*'den aktarılan bu alıntıya ve yukarıda yapılan çıkarıma göre semâvî cisimlerin suretleri konumunda olan nefsler, bilfiil akıldır ve bu bağlamda ikincilerin dışında gök cisimlerinin düşünme faaliyeti gerçekleştirdikleri kendilerine özgü akılları vardır.[293] Nitekim Fârâbî de semâvî cisimlerde duyumlama yahut tahayyül yetilerinin bulunmadığını, onların yalnızca akletme yetisine sahip olduklarını ifade etmektedir.[294]

Konuyla ilgili bir başka mesele, semâvî cisimlerin nefslerinin birtakım noksanlıklara sahip olmasıdır. Gök cisimlerinin akli yönlerini oluşturan bu nefslerin üç yönlü bir düşünme etkinliği içerisine girmeleri, onlarda bir çokluğun başladığını göstermektedir. Bu da semâvî nefsler için bir eksiklik oluşturmaktadır.[295] Öte yandan cisim olmasa da cisimden tamamen ayrı olmamaları ve cisimlerle irtibat kurabilmeleri, bu nefslerin noksanlıklarına dair ilk alametlerden biri olmaktadır. Yukarıda bilfiil akıl oldukları ifade edilen semâvî cisimlerin nefsleri, kendi özlerini aklederken aslında kendi özünün tamamını oluşturmayan bir akıl ile akletmektedir. Çünkü gök cisimlerinin madde olmasa da bir mevzuda/konuda bulunması, onların yapılarında akıldan başka bir yön olduğunu da göstermektedir. Şu hâlde gök cismi, kendi yapısını düşündüğünde özünün akli kısmını da akli olmayan kısmını da akletmiş olmaktadır. Bu durum, onda bulunan noksanlığın bir başka boyutunu göstermektedir.[296]

---

[291] Janos, *Intellect, Substance and Motion in al-Fârâbî's Cosmology*, 266-273.
[292] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 102.
[293] Walzer, "Açıklama Yorumlar", 145-155.
[294] Aydınlı, *Fârâbî*, 24; Konuyla ilgili olarak Proclus, gök cisimlerinin görme ve duyma yetilerine sahip olduğunu iddia etmektedir. Bu noktada Kindî'nin görüşlerinin Proclus'a yakın olduğu görülmektedir. Nitekim o da gök kürelerinin görme ve işitme duyularına sahip olduklarını ifade etmektedir. Bk. Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine (*Risâle fi'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ*)", 235; Walzer, "Açıklama Yorumlar", 145-155.
[295] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 38.
[296] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 38; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 102.

Semâvî cisimlerin tüm noksanlık türlerinden berî olmayan nefsleri, bir anlamda göksel kürelerin dönmelerinin de sebepleridir. Zira her eksiklik tamamlanmak ister ve bunun için harekete geçer. Nefsler de kendilerinde var olan bu eksiklikleri tamamlamak için kendilerinden daha üstün bir konumda bulunan akıllara benzemeye çalışmakta ve neticede İlk'e yani Tanrı'ya ulaşmayı hedeflemektedirler. Bu da kürelerin aşk ile dönmelerine sebebiyet vermektedir.[297]

Verilen bilgilerin işaret ettiği üzere semâvî cisimlerin nefsleri, akletme yetilerinden dolayı insanla ortak bir noktada bulunmaktadır. Ne var ki bu nefsler, daima bilfiil olmak, madde ve suretten farklı ve onlarda bulunan eksikliklerden uzak olmak, duyumlama ve tahayyül yetilerinin ötesinde salt akletme yetisine sahip olmak gibi özellikleriyle insani varlık düzeyinin üzerinde bulunmaktadırlar. Öte yandan var olmak için başkasına/İkinciler muhtaç olmak, bir cisimde bulunmak, özünde tamamen akli bir yapıya sahip olmamak ve eksikliğin bir alameti olan 'harekete' sebebiyet vermek, onların tamamen akli alanın üyeleri olmalarına da mâni olmaktadır. Tüm bunların neticesinde kanaatimizce semâvî cisimlerin nefsleri, tüm noksanlıkları göz önünde bulundurulmakla birlikte insani alandan ziyade akli alana daha yakın bir konumda bulunmaktadırlar.

2.2.3. Semâvî Cisimlerin Şekli

Semâvî cisimler, cisim olmaları itibarıyla maddi varlıklarla bazı noktalarda ortaklaşmakta ve bu doğrultuda belirli büyüklüklere, mekânlara ve şekillere sahip olmaktadırlar. Cisim olmaları, onları, noksanlığın başladığı ilk kademe yapsa da semâvî cisimler, her konuda cisimleşmiş diğer varlıklardan daha yetkin bir noktada bulunmaktadırlar. Bu açıdan gerek dört unsurdan farklı yapısı gerekse ulvi âlemde bulunması, semâvî cisimlerin diğer varlıklardan farkını ortaya koymaktadır. Şu hâlde denilebilir ki semâvî cisimler, şekil açısından da diğerlerine nazaran en üstün ve en yetkin şekle sahiptir.[298]

---

[297] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (*Uyûnü'l-mesâil*)", 123; Arnaldez, "Fârâbi'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem", 356.
[298] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* 62.

Şekiller içerisinde en mükemmel şeklin hangisi olduğunu Aristoteles'ten öğrenmekteyiz. Zira Aristoteles, özellikle *Gökyüzü Üzerine*'de bu konu üzerinde durmakta ve birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre bir yüzey ya düz ya da yuvarlak şekilde olabilir. Şekillerden yuvarlak olanı, düz olana göre daha yalındır ve bu da onu, daha bileşik olan düz şekle karşı üstün kılmaktadır. Dolayısıyla daire, şekillerin en üstünü olurken onun cisimleşmiş hâli olan küre ise cisimlerin en üstünü olmaktadır.[299]

İlk paragrafta semâvî cisimlerin en mükemmel şekle sahip oldukları, diğer paragrafta ise bir cismin alabileceği en mükemmel şeklin küre olduğu ifade edilmektedir. O hâlde bu iki veri göz önünde bulundurulduğunda semâvî cisimlerin küre şeklinde oldukları ortaya çıkmaktadır. Nitekim Fârâbî, sudur sürecini anlatırken gezegenler için *"küre"* kavramını kullanmakta ve semâvî cisimler hakkında bilgi verdiği bir pasajda şu ifadelere yer vermektedir: *"O (semâvî cisim) maddi varlıklarla ortaklaşa sahip olduğu her şeyin en üstününe ve en yetkinine sahiptir. Şöyle ki o, a) şekillerin en üstünü olan küre şekline (...) Sahiptir."*[300]

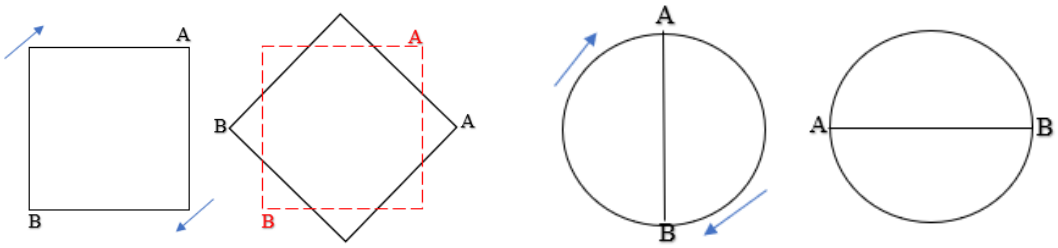
Verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere küresel/dairesel yapı, üstünlüğün ve tamlığın bir göstergesidir. Tam da bu noktada Aristoteles'in şu açıklaması dairenin mükemmelliğini ve önceliğini kanıtlamaktadır:

> *"Nitekim düz çizgi dairesel olarak döndürüldükte hiçbir zaman aynı alanı kaplamayacaktır, tersine açıların yer değiştirmesi yüzünden daha önce bir cisim olan yerde şimdi bir cisim olmayacak şimdi bir cisim olan yerde daha sonra bir cisim olacaktır."*[301]

Dolayısıyla düz çizgi, dairesel dönüşü tam anlamıyla gerçekleştiremezken küre, bu noktada daha yetkindir. O hâlde dairesel hareket eden gök cisimleri küre şeklinde olmaktadırlar.

---

[299] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 286b, 10-25; 287a, 7-19.
[300] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 102-104.
[301] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 287a, 15-20.



Şekil 5. Dairesel Şeklin ve Hareketin Üstünlüğü

2.2.4. Semâvî Cisimlerin Hareketi / Devinimi ve Gayesi

Semâvî cisimlerin doğa bilimine konu olmaları yönünden ele alındığı ikinci bölümde hareket, bir cismin sakinliğini bozup eyleme geçmesi olarak tanımlanmıştı. Dolayısıyla semâvî cisimlerin hareketi de onların sükûnet hâlinde değil daima eylem hâlinde olduğunu göstermektedir. Biz burada konuyu biraz D. Janos'tan mülhem bir şekilde ele alarak bu hareketlerin önce fiziksel ve astronomik boyutunu ardından metafiziksel gerekçesini ele almaya çalışacağız. Nitekim olayın metafizik boyutu ele alındığında semâvî cisimlerin gayesi de ortaya çıkmış olacaktır.

Konu bağlamında açıklığa kavuşturulması gereken ilk husus, gök cisimlerinin hareketlerinin nasıl olduğudur. Nitekim Fârâbî *Uyûn*'da bunu açıklamaktadır. Ona göre *"Gök cisimlerinin hareketi yer değiştirmeyen (vaz'i) ve dairevi (devri) bir harekettir."*[302] Yani semâvî cisimler, amaçları mekânsal açıdan bir yerden bir yere gitmek olmayan, yaptıkları hareket sonucunda herhangi bir yer değişikliği gerçekleştirmeyen varlıklardır. Bu anlamda onlar hareket ettiklerinde mekân anlamında değil bulundukları hâl açısından değişime uğramaktadırlar. Öte yandan semâvî cisimler, oluş-bozuluş dünyasının nesneleri gibi doğrusal değil, dairesel bir şekilde hareket etmektedirler. Zira doğrusal devinimin sonucunda cisim, bir noktadan başka bir noktaya gitmiş yani mekân değiştirmiş olacaktır. Ancak bu durumun semâvî cisimler için söz konusu olmadığı açıktır.[303]

[302] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (*Uyûnü'l-mesâil*)", 121.
[303] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (*Uyûnü'l-mesâil*)", 121.

Semâvî cisimler, ay-altı âlemdeki cisimlerle ortaklaştıkları maddi şeylerin hepsinde en üstün noktada bulunmaktadırlar. Bu açıdan semâvî bir cisim, *"maddi varlıklarla ortaklaşa sahip olduğu her şeyin en üstününe ve en yetkinine sahiptir. Şöyle ki o, (...) Hareketlerin en üstünü olan dairevi harekete sahiptir."* [304] Fârâbî'nin ifadelerine göre hareket türleri içerisindeki en üstün tür, dairesel harekettir. Zira dairesel harekette cisim uzaklaşmaya başladığı noktaya aynı zamanda yaklaşmaya da başlamış demektir. Bu ise iki nokta arasında başlayıp biten bir hareketi değil sürekli olarak devam eden bir hareketi yansıtmaktadır. Aristoteles'e göre de dairesel devinimde son, başlangıca bağlanır ve şu hâliyle yalnızca o, tam ve mükemmeldir.[305] Nitekim o, bu konuda şöyle demektedir:

> *"Bundan dolayı (yani onda kuvve olmadığından dolayı) Güneş, yıldızlar ve bütün Gök daima bilfiildir ve bazı Doğa Filozoflarının korktukları gibi onların duracaklarından korkmak için hiçbir neden yoktur. Bu varlıklar, yörüngelerinde hiçbir zaman yorulmazlar; çünkü hareket onlar için yok oluşa tabi olan varlıklar için olduğu gibi bir zıtların gücü (yani hareket ve sükûnet gücü) değildir."*[306]

Peki, dairesel bir şekilde hareket ettikleri anlaşılan bu gök cisimlerinin devinimleri nerede ve nasıl gerçekleşmektedir? Yani gökyüzüne baktığımızda gözlemlediğimiz bu somut varlıkların dönüşleri, fiziksel anlamda neye tekabül etmektedir? Fârâbî'nin kozmolojisinde evrenin merkezinde Yer/Dünya küresi bulunmakta ve tüm gök cisimleri, iç içe geçmiş bir şekilde onu çevrelemektedir. Dolayısıyla gök cisimlerinin dönüş güzergahları Arz'ın çevresidir.[307] Her biri bir diğerinin içinde bulunan semâvî cisimlerin ilki, Fârâbî'nin İlk Sema şeklinde adlandırdığı en dıştaki küredir ve kendi altındaki diğer tüm küreler, onun hareketiyle hareket etmektedirler. Böylece o, evrene günlük hareketini vermektedir.[308] Bu durumu, bir çarkın en dıştaki katmanı olarak düşünebiliriz. Şu hâlde dıştaki katman dönmeye başladığında onun içinde bulunan ve

[304] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 102-104 Dairevî harekete dair daha ayrıntılı açıklama için bk. 104-106.
[305] Aristoteles, *Fizik*, VIII, 264b, 27; Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (*Uyûnü'l-mesâil*)", 123.
[306] Aristoteles, *Metafizik*, IX, 1050b, 20-25.
[307] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 66; Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (*Uyûnü'l-mesâil*)", 121.
[308] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 66; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 108; Walzer, "Açıklama Yorumlar", 143.

hepsi birbirine aralarında boşluk olamayacak şekilde temas eden diğer katmanlar da dönmeye başlayacaktır.

Öte yandan her bir semâvî cisim katmanının hem kendisinde ortaklaştıkları bir hareket hem de farklılaştıkları pek çok hareket bulunmaktadır. Hepsinin ortak bir şekilde sahip olduğu hareket, İlk Sema'dan aldıkları harekettir. Nitekim İlk Sema'nın tek bir hareketi bulunmaktadır. Ancak ondan sonra gelen semâvî cisim katmanlarında hareket sayısı farklılaşmaya başlamaktadır. *el-Medîne*'de verilen bilgilere göre İlk Gök'ün ardından gelen ikinci katmanda iki tür hareket bulunmaktayken üçüncüden dokuzuncuya kadar olan semâvî cisimlerde ortaklaşılan ve farklılaşılan pek çok hareket bulunmaktadır. Zira semâvî cisimleri taşıyan felekler, yukarıdan aşağıya doğru bir simetriyle birbirlerini hareket ettirmekte aynı zamanda feleklerde bulunan gök cisimlerinin de kendilerine özel birtakım hareketleri bulunmaktadır.[309]

Göksel cisimlerin farklılaştıkları hareketlere dair Fârâbî, *el-Medîne'*de özellikle Zühal/Satürn ve Ay Küresi üzerinden açıklama yapmakta ve Ay Küresi'nin Zühal Küresi'nden daha hızlı hareket ettiğini söylemektedir. Bu noktada Fârâbî, *"Her bir kürenin ve onda bulunan her bir dairevi cismin, diğerlerinin hareketinden daha hızlı veya daha yavaş kendi başına bir hareketi vardır."*[310] demektedir. Böylece o, her kürenin diğer kürelerden farklı olan ve hızı sabit olan özsel bir harekete sahip olduğunu ifade etmektedir. Öte yandan Fârâbî, gök cisimlerinin, birbirlerine ve Dünya'ya karşı olan konumlarından dolayı kimi zaman hızlı kimi zaman yavaş olmak üzere ilineksel anlamda hareket etme özelliklerinin de olduğunu belirtmektedir.[311]

Hareketlerinin niceliksel boyutuna dair açıklama yaptığımız gök cisimlerini harekete geçiren sebep incelendiğinde onun, ulvi bir temel, aşkın bir kaynak olduğu görülmektedir. Zira âlemdeki hareketin kaynağı Tanrı'dır. Peşinen söylemiş olduğumuz bu yargının altında Aristoteles'e kadar uzanan bir serüven yatmaktadır. Nitekim Aristoteles, bir sebeplilik zinciri içerisinde her hareket edenin bir hareket ettiricisinin

[309] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 100; Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, 364.
[310] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 106.
[311] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 108.

olduğunu düşünmektedir. Hareket ettiren şey, hareket ettirmek için bir hareket sergilemekte ve dolayısıyla kendisini de harekete geçirecek olan bir başka muharrik gerekmektedir. Bu silsile sonsuza dek gidemeyeceğine göre başkası tarafından hareket verilmesine gerek duymayan ancak diğer tüm şeylere hareket bahşeden bir varlık karşımıza çıkmaktadır. Bu varlık elbette Tanrı'dır.[312] Ancak burada akıllara şu soru gelmektedir: Aşkın bir güç olan Tanrı, hareket etmeden, temasa mahâl vermeden ve fiziksel bir etkileşime girmeden bir başka şeyi nasıl hareket ettirmektedir?

Yukarıdaki sorumuzun cevabı, aşktır. Çünkü aşk, âşık olan tarafta, âşık olunana karşı bir çekim meydana getirmektedir. Sudur sürecinde her akıldan bir sonraki aklın, nefsin ve bir gök küresinin taştığı bilinmektedir. Tanrı'dan diğer varlıkların feyezan etmesiyle birlikte her varlık kademesinde yetkinliğin azaldığı gerçeği göz önünde bulundurulduğunda ay-üstü âlemin unsurları içerisinde gök cisimlerinin, ay-altı âleme en yakın olan grup oldukları görülmektedir. Bu anlamda onlar, yetkinleşmeye dair bir arzu ve gıpta içerisinde bulunmaktadırlar.[313]

Sudur, sadece varlıkların Tanrı'dan aşağı doğru bir iniş yayı ile taşması demek değil aynı zamanda tüm varlıkların yetkinleşme çabasına girerek Tanrı'ya ulaşma gayretleriyle oluşan bir çıkış yayını da ifade etmektedir. Şu hâlde her bir semâvî cisim, akli faaliyetini yansıtan nefsi/ruhu ile kendisinden taşmış olduğu akla gıpta etmekte ve büyük bir aşkla ona benzeme arzusu hissetmektedir. Nitekim Fârâbî, *"O da (semâvî cisim) zatıyla gıpta eder ama yalnızca kendi zatından aklettiği şey sebebiyle değil aynı zamanda İlk'ten aklettiği şey ve sonra da varlığını kendisinden aldığı ayrık varlığın zatından aklettiği şey sebebiyle."* [314] demektedir. Bu da onu harekete geçirmekte ve tıpkı bir sema ayini gibi dairesel bir şekilde döndürmektedir. Semâvî cisimlerin akıllara benzemeye yönelik bu hareketleri, en nihayetinde Tanrı'ya benzeme ve onunla iletişim kurmaya dönüktür.

---

[312] Aristoteles, *Fizik*, VIII, 258b, 5-15; Aristoteles, *Metafizik*, XII, 1072a, 20-35; 1072b, 5-15.

[313] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* 62

"Bu cevherlere de (semâvî cisimlerin cevherleri) varlıklarının çoğu tam olarak verilmiş ve geriye onlara baştan bir defada verilme özelliğine sahip olmayan fakat onlarda gelecekte tedricen ve sürekli olarak var olma özelliğine sahip olan "az bir şey" kalmıştır. Bu nedenle onlar, onu elde etmek için ona doğru çabalarlar ve onu ancak sürekli hareketle elde ederler."

[314] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* 102.

Semâvî cisimlerin hareketlerinin sebebi hakkında Arnaldez'in ifade etmiş olduğu benzetmeye göre semâvî cisimler, aşağı derecede bir soyla alakası bulunan ancak bunu gizleyip hâlihazırda yüksek bir makamda bulunarak soyluluk kazanmış kişiler gibidirler. Böyle kişiler, kendilerini soysuzluktan sıyırmış gibi dursa da bu karanlık yön, varlıklarında kalır ve onlar, bu açığı kapatmak için sürekli çalışırlar.[315]

Neticede, ortada bir sonuç varsa bu sonucu meydana getiren bir nedenler dizisi de olmak zorundadır. Evrende her varlık, kendi yetisi doğrultusunda hareket etmektedir. Dolayısıyla bu hareketi sağlayan bir neden de olmak zorundadır. Bu anlamda varlıklara ilk hareketi veren bir kaynak vardır. Aynı zamanda varlıkların bu hareket ile ulaşmak istedikleri bir hedef vardır. Fârâbî ve beslendiği iki ana kaynak olan Aristoteles ve Plotinus'a göre bu kaynak ve hedef, Tanrı'dır. Yetkinliğin zirvesinde bulunan Tanrı'nın diğer varlıklara hareket vermesi ise aşk ile gerçekleşmektedir. Nitekim âşık olan maşuğuna benzemek istemekte ve bunun için gayret göstermektedir. Tıpkı mıknatısın demiri çekmesi gibi arada görünmeyen bir çekim bulunmaktadır.

2.2.5. Semâvî Cisimlerin Ay-Altı Dünyaya Etkisi

Diğer bölümlerde sıkça vurgulandığı üzere klasik kozmolojide evren, ay-üstü âlem ve ay-altı âlem olarak ifade edilen iki varlık düzleminin birleşiminden oluşmaktadır. Bir bütünü oluşturan iki parçanın birbirinden tamamen bağımsız olması mümkün değildir. Bu bağlamda evreni meydana getiren bu iki düzlemin de birbirlerine karşı etkisiz kalmaları mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla ay-üstü âlem ve ay-altı âlem birbirleriyle iletişim ve ilişki hâlindedir. Fârâbî'nin anlayışına bakıldığında ise ay-üstü âlemin somut varlıkları olan gök cisimleri, ay-altı âlemdeki varlıkların oluşmasında etkilidir.

Sudur sürecinde meydana gelen varlıklar, tamlıktan noksanlığa doğru bir iniş merdivenini takip etmektedir. Bu noktada ay-üstü ve ay-altı âlemin varlıkları birtakım yönlerle birbirlerinden farklılaşmaktadırlar. Bunların en başında ay-üstü âlemdeki

[315] Arnaldez, "Fârâbi'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem", 356.

varlıkların ay-altına göre daha yetkin olmaları gelmektedir. Bu açıdan incelendiğinde ay-altı âlemin varlıklarının noksanlığın son noktasında olduğu görülmektedir. Yani onlar, henüz kendilerine ilk maddeleri verilmiş kuvve hâlindeki cevherler olarak suretlerine kavuşup fiil olmak için çabalamaktadırlar. Ancak böyle bir gayretin içerisine girmeye tek başlarına güç yetiremeyeceklerinden harekete geçmek için kendilerine yardım eden bir dış gücün olması gerekmektedir. İşte bu dış güç, semâvî cisimler ve Faal Akıldır.[316] Faal Akıl'dan sudur eden ilk madde, semâvî cisimlerin hareketlerinde bulunan farklılık sonucu, farklı suretler almaya hazır hale gelmektedir.[317]

Fârâbî'ye göre semâvî cisimlerin etkinliği, ilk olarak ay-altındaki ilk maddeyi ortaya çıkarmaktır. Nitekim ona göre semâvî cisimlerde var olan üç durum, ay-altı âlemi etkilemede önemlidir. Buna göre semâvî cisimlerin a) hepsinde bulunan ortak tabiat b) her birini diğerinden ayıran farklı cevherler ve c) birbirlerine ve Dünya'ya karşı nispetlerindeki ve izafetlerindeki zıtlıklar, sırasıyla a) ay-altı âlemde var olan tüm varlıklar için ortak olan İlk maddenin b) ay-altı âlemde farklı cevherlere sahip birçok cismin c) ay-altı evrende var olan cisimlerde ortaya çıkan zıt suretlerin meydana gelmesine sebep olmaktadır.[318]

Semâvî cisimler, dairesel olarak hareket etmektedirler. İç içe geçmiş bu kürelerin ilki olan İlk Sema'nın hareketi, diğer tüm cisimlere eklenmekte ve sistem dairesel olarak harekete başlamaktadır. Kürelerin her birinin İlk Sema'dan almış oldukları bu güç, onlardaki ortak tabiatı oluşturmaktadır. Öte yandan semâvî cisimlerin her biri kendi türüne özel varlıklardır ve bu da onların her birini cevherî olarak birbirlerinden farklı kılmaktadır. Son olarak onlar, kendilerine ve Yer'e nispetle yaklaşmak-uzaklaşmak, hızlanmak-yavaşlamak, görünmek-gizlenmek gibi birtakım zıt hâllere sahip olmaktadırlar. Bahsi geçen zıtlıklar, ay-altı âlemde cisimlerdeki zıt suretler olarak yansımaktadır. Ne var ki onlarda bulunan bu zıtlıklar, asli yani cevherleri itibariyle olan zıtlıklar değil izafi zıtlıklardır. Nispet, burada önemli bir kavram olarak karşımıza

[316] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 64-76.
[317] Enes Taş, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Bireyleşme İlkesi Bağlamında Nefis-Beden İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 56.
[318] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 112; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 66-68.

çıkmaktadır. Bu kavram zıtlıktaki keyfiyetlerin asli olmadığını, tam aksine itibarî olduğunu ortaya koymaktadır.[319]

Verilen malumatlardan anlaşılacağı üzere semâvî cisimler, oluş-bozuluş dünyası olan ay-altı âlemdeki varlıkların meydana gelmesinde ciddi bir rol oynamaktadırlar. Semâvî cisimlerin etkilerinden dolayı ay-altında ilk maddeden sonra unsurlar ortaya çıkmaktadır. Unsurlar birbirleriyle bir karışım içerisine girmekte ve bundan pek çok farklı cisim meydana gelmektedir. Bu cisimler de gerek unsurlarla gerek kendi aralarında birleşerek yeni bir karışım meydana getirmektedirler. Ortaya çıkan bu karışımlardan semâvî cisimlerin de yardımıyla farklı karışımlar ve cisimler varlığa gelmektedir. Süreç içerisinde varlığa gelen her cisim, ilk maddeden uzaklaşmaktadır. Bu şekilde, her terkibin neticesinde aşama aşama madeni cisimler, bitkiler, akletmeyen hayvanlar ve akleden hayvanlar meydana gelmektedir.[320] Böylece bu işlem, ilk maddeden en uzak olan varlık mertebesine yani insana gelindiğinde bitmektedir.

Öte yandan semâvî cisimlerin mevsimlerin ve gece ile gündüzün oluşumuna dair birtakım etkilerinden bahsetmek de mümkündür. Gökteki cisimlerinin yeryüzüne dair olan etkilerini kabul eden Aristoteles şu ifadeleri kullanmaktadır:

> *"...söz gelişi yukarısındaki yer değiştirme hareketi dairesel olduğu için Güneş de böyle hareket eder, böyle hareket ettiği için de buna dayanarak ortaya çıkan mevsimler de döngüsel olur ve bir çember çizerek kendine geri döner, mevsimler bu şekilde cereyan ettiği için bunların etkisi altında olup bitenler de yine bu şekilde olur."* [321]

Nitekim Fârâbî de *el-Medîne*'de *"Onların hepsinin, kendilerinden biri olan ilk cismin hareketi sayesinde gündüz ve gece devri olarak hareket ediyor olmasının sebebi bu ortak tabiata sahip olmalarıdır."*[322] demektedir.

---

[319] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 112; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 66-68; Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, 260.
[320] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 114-116; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 80.
[321] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 338a3, 18.
[322] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 108.

İç içe geçmiş kürelerden oluşan evrende dıştaki her küre hareket ettikçe içinde bulunan küre de harekete geçmektedir. Buna göre en dış küre hareket edince diğer tüm küreler de hareket etmeye başlamaktadır. Bunun neticesinde ise Güneş dönmekte ve Dünya'nın etrafında gerçekleşen bu dönüşle birlikte gece ve gündüz oluşmaktadır. Öte yandan Güneş'in yaklaşmasıyla canlılar üzerinde sıcaklığa ve ışığa bağlı olarak oluş; uzaklaşmasıyla da soğuğa ve ışığın azalmasına bağlı olarak bozuluş meydana gelmektedir.

Semâvî cisimlerin etkili olduğu diğer bir nokta ise yeryüzünde bulunan farklı uluslarla alakalıdır. *es-Siyâse*'de ele aldığı bu konuda Fârâbî, ulusların üç şey ile birbirlerinden farklılaştığını ifade etmektedir. Bunlar, a) doğal yaratılışlar, b) doğal karakterler ve c) dildir. Bu doğrultuda Fârâbî, semâvî cisimlerin de ulusların farklılıklarına dair tabii bir sebep teşkil ettiklerini öne sürmektedir. Ona göre semâvî cisimlerin İlk Küre'ye, Sabit Yıldızlar Küre'sine ve ardından da Dünya'ya karşı olan farklılıkları ve gezegenlerin farklı konumlarda yer almaları, Dünya'daki yerleşim yerlerindeki farklılıkları da beraberinde getirmektedir. [323]

Öte yandan yerleşim yerlerinin farklı olması, bu bölgelerde bulunan toprağın yapısını, topraktan çıkan buhar nedeniyle havanın yapısını, bu havada oluşan bulutlar neticesinde yağan yağmurdan dolayı suyun yapısını farklı kılmaktadır. Bunun neticesinde ise bu bölgelerde yetişen bitkilerin ve hayvanların türlerinde farklılaşmalar meydana gelmektedir. Bu da toplum tarafından tüketilen gıdaların farklılaşmasını sağlamaktadır. Gıdalarda oluşan bu farklılık ise onlarla beslenen insanların yaratılışlarını ve karakterlerini etkilemektedir. Neticede ortaya çıkan pek çok farklılık, beraberinde farklı mizaçların varlığına sebep olmakta ve çeşitli uluslar meydana getirmektedir.[324]

Buraya kadar gök cisimlerinin içinde bulunduğumuz Dünya'ya dair etkilerinden bahsedildi. Ne var ki Fârâbî, gök cisimlerinin ay-altı âleme olan etkileri hakkında bir ayrım yapmaktadır. Bu anlamda o, kendi döneminde revaçta olan bir alan olarak astrolojiyi kabul etmemektedir. Bu konuya dair özel bir risalesi bulunan Fârâbî'ye göre

[323] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* 98.
[324] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* 98-100.

âlemde meydana gelen hadiseler, a) meydana geliş sebebi bilinenler ve b) meydana geliş sebebi bilinmeyenler şeklinde iki çeşitte gerçekleşmektedir.[325]

Fârâbî, sebebi bilinen ve hakkındaki bilgileri kanıtlara dayalı olan olayları kabul etmektedir. Bu bağlamda Güneş'in ısısı neticesinde yeryüzündeki tropik bölgeler üzerinde yağışın daha fazla olmasını örnek göstermektedir. Ancak örneğin *"Falan yıldız falan yıldıza yaklaştığı veya ona kavuştuğu zaman bazı insanların zengin olmasını veya önemli bir olayın meydana gelmesini sağlar."*[326] şeklindeki bir yargı, zanna ve temenniye dayalıdır ve bu durum, herhangi bir şey için sebep bildirmemektedir. Dolayısıyla Fârâbî, gök cisimlerinin yeryüzüne olan etkilerini dikkatle incelemekte bunlardan akli bir sebeplilik zinciri içerisine dahil olabilecek etkileri kabul etmekte diğer türlü iddiaların bilimsel bir tarafını olmadığını ifade ederek reddetmektedir.[327]

[325] Fârâbî, "Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler (Makâle fî mâ yasihhu ve mâ lâ yasihhu min ahkâmi'n-nücûm)", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, thk. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 185.
[326] Fârâbî, "Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler (*Makâle fî mâ yasihhu ve mâ lâ yasihhu min ahkâmi'n-nücûm*)", 188.
[327] Fârâbî, "Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler (Makâle fî mâ yasihhu ve mâ lâ yasihhu min ahkâmi'n-nücûm)", 185-190; Bu noktada şu hususun belirtilmesi yerinde olacaktır: Fârâbî, astrolojiyi ikiye ayırmış ve bugün astronomi olarak ifade ettiğimiz ilmin kabule değer olduğunu ifade etmiştir. Ancak onun döneminde-19.yy'a kadar- henüz astronomi adında ayrı bir ilim bulunmamakta, çatı bir ifade olarak astroloji kavramı kullanılmaktaydı. Konuya dair daha detaylı bir bilgi için bk. Seyfettin Kaya, "Ortaçağ Arap-İslam Devletlerinde İlm-i Nücum ve Müneccimlik", *History Studies* 11/6 (2019), 2311-2324.

SONUÇ

İçinde yaşadığı uçsuz bucaksız evreni merak eden insanoğlu, bu evrenin neresinde bulunduğunu sorgulamakta ve buna dair çeşitli cevaplar üretmekteydi. Modern dönemin teolojiden ve metafizikten uzakta kuru kuruya yapılan bilimsel çalışmalarının aksine kadim düşünceye sahip insanlar, düşünen bir canlı olan insanı, evrenin merkez noktasında yaşamaya layık görmüşlerdir. Bu doğrultuda insanlık, bilimsel bir teori olarak Antik dönemlerden başlayıp Orta Çağ boyunca etkisini sürdüren "Yer Merkezli Evren" anlayışını üretmiştir.

Yer Merkezli Evren anlayışına göre evren, iç içe geçmiş küre katmanlarından oluşmakta ve bu katmanların merkez noktasında Dünya, hareketsiz bir şekilde durmaktadır. Dünyayı saran diğer küre katmanlarında ise gök cisimleri bulunmakta ve bu gök cisimleri, Dünya'nın etrafında dönmektedir. Dünya'nın evrenin merkezinde bulunduğu inancı, Aristoteles tarafından da kabul edilmiş ve onun fizik anlayışı ile beslenmiştir. M.S.2.yy'da yaşamış olan ünlü astronomi bilgini Batlamyus'un *Almagest* adlı eseri ile Yer Merkezli Evren anlayışı, doruk noktasına ulaşmış ve bu anlayış, Güneş'in merkezde olduğu, Dünya'nın ise Güneş etrafında döndüğü anlayışını savunan 1543 Kopernik Devrimi'ne kadar neredeyse sorgulanmaya kapalı bir biçimde kabul görmüştür.

Çalışmamızın ana inceleme konusu olan Fârâbî, çeşitli eserlerin tercüme edildiği, bilimsel ve kültürel anlamda İslam dünyasının oldukça zenginleşmeye başlamış olduğu bir dönemde yaşamıştır. Aristotelesçi kozmoloji ve fizik anlayışı üzerinde yükselen ve Batlamyusçu astronomide zirve noktasına ulaşan Yer Merkezli Evren tasavvurunu benimseyen Fârâbî, bu anlayışı, Yeni-Platoncu metafizikten mülhem bir şekilde geliştirmiş olduğu sudur nazariyesi ve mensubu olduğu İslam inancı ile mezcetmiştir. Dolayısıyla Müslüman bir bilim insanı ve filozof olarak Fârâbî, Aristotelesçi, Batlamyusçu ve Yeni-Platoncu anlayışlar çerçevesinde özgün bir yapı inşa etmiştir.

Çalışmamız neticesinde semâvî cisimler meselesinin, cisim olmaları yönüyle tabiat biliminin, semâvî olmaları yönüyle de metafizik biliminin konusu olarak incelenmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Nitekim Fârâbî'de de semâvî cisimler, hareket, mekân,

zaman ve madde-form üzerinden tabiat bilimi içerisinde, sudur nazariyesi üzerinden ise metafizik bilimi içerisinde yer almaktadır.

Çalışmamızın Fârâbî'nin semâvî cisimlere yönelik anlayışı üzerine ortaya koyduğu dikkat çekici noktalardan biri de Fârâbî'nin semâvî cisimlerin cisimsel yönlerini hangi kavram ile ifade ettiğidir. Bu konuda Kindî ve sonrasında oluşan gelenek, ay-altı âlemde yer alan cisimleri, "cisim"; ay-üstü âlemde yer alan gök kürelerini ise "cirm" kavramıyla ifade etmektedir. Fârâbî ise Kindî ve sonrasında oluşan bu ayrımı benimsememektedir. O, eserlerinde gök kürelerinden bahsettiği yerlerde cirm kavramını değil cisim kavramını kullanmaktadır.

Semâvî cisimler, Fârâbî'nin oluşu açıklarken sudur nazariyesi içerisinde yer verdiği önemli bir varlık katmanıdır. Bu öğretide her bir semâvî cisim, bir akıl ile birlikte bir önceki basamakta yer alan akıldan taşmaktadır. Dolayısıyla her bir semâvî cisme denk gelen kozmik bir akıl bulunmaktadır. Fârâbî, semâvî cisimlerin sayısının dokuz olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda o, *el-Medîne'*de akılların sayısının on, semâvî cisimlerin sayısının dokuz olduğunu ve ay-üstü âlemin toplam on dokuz varlıktan oluştuğunu ifade etmektedir. Ne var ki Fârâbî, *es-Siyâse*'de kaç tane semâvî cisim varsa o kadar akıl olduğunu belirtmektedir. Böylece *es-Siyâse*'ye göre akılların sayısının da dokuz olması gerekmektedir. Ortaya koyduğumuz çalışma neticesinde Fârâbî'nin sistemi incelendiğinde tutarsız gibi görünen bu iki söylemin aslında öyle olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim sudur nazariyesinde Tanrı'dan bir İlk Akıl taşmakta ve İlk Akılla birlikte bir küre meydana gelmemektedir. Sudurun diğer basamaklarında tüm akıllar, bir gök küresiyle birlikte meydana gelmektedirler. Dolayısıyla semâvî cisim-kozmik akıl eşlemesinde, "Kaç semâvî cisim varsa o kadar akıl vardır." ifadesi, her bir akılla birlikte bir semâvî cismin ortaya çıktığını göstermektedir. *es-Siyâse*'deki söylem, bir semâvî cisimle birlikte meydana gelen akılların sayısını ifade etmektedir. Bu noktada bir semâvî cisimle birlikte varlığa gelmeyen İlk Akıl dışarıda tutulduğunda semâvî cisimlerle akılların sayısı eşit olmaktadır.

Tezimizin yanıt aradığı bir diğer soru ise Fârâbî'nin kabul ettiği Yer Merkezli Evren anlayışının içeriğinde kullandığı malzemenin Aristotelesçi "telafi edici küreler" anlayışı

mı yoksa Batlamyusçu "eksantrik ve episikl" küreler mi olduğudur. Zira gökyüzündeki gezegenlerin dönüşlerinde meydana gelen ve gözlemlenen birtakım farklılıklar, dönemin insanları tarafından ilgi çekici bir hâle gelmişti. Evrenin işleyişine dair açıklamalarda bulunan bir bilim insanı olarak Aristoteles de bu soruna kayıtsız kalmayıp gezegen hareketlerindeki farklılıkları açıklamaya çalışmış, bu doğrultuda telafi edici küreler şeklinde çok sayıda kürenin var olduğunu iddia etmiştir. Evren sistemini kurarken Aristoteles Fiziğinin kurallarını benimseyen Batlamyus ise gezegen hareketlerini açıklamada Aristoteles'le aynı noktada bulunmamıştır. Ona göre bu sorun, eksantrik yahut episikl adı verilen kürelerin etkisiyle çözülecektir. Aristoteles ve Batlamyus arasındaki bu farklılık, astronomiyle ilgilenen İslam düşünürleri tarafından da ele alınmıştır. Onlar, Aristoteles ve Batlamyus'u uzlaştırarak Küre Katmanları Sistemi olarak bilinen bir anlayışı benimsemişlerdir. Buna göre gezegen hareketleri, eksantrik ve episikl adı verilen düzeneklerle açıklanmakta ancak bu küreler, Batlamyus'ta olduğu gibi matematiksel bir formda yani soyut olarak kabul edilmemektedir. İslam astronomi bilginleri, bu noktada Aristoteles fiziğini işin içine dahil ederek bu kürelerin fiziksel yani somut olduklarını düşünmektedirler. Bu bağlamda Fergânî, Sâbit b. Kurra, İhvân-ı Safâ gibi İslam bilim dünyasında astronomiyle ilgilenen isimler örnek olarak verilebilir. Fârâbî'ye gelindiğinde ise onun, İslam astronomisi içerisinde genel kabul gören bu görüşün aksi bir yaklaşım sergilemediği görülmektedir.

Öte yandan Fârâbî, semâvî cisimlerin sayısını dokuz olarak belirtmektedir. Buna bağlı olarak akılların sayısı da İlk Akıl dahil edildiğinde on, dahil edilmediğinde dokuz olarak ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'te ise gök kürelerinin sayısı, elli beş yahut kırk yedi şeklindedir. Bu bağlamda Fârâbî'nin hiçbir yerde Aristoteles gibi gök kürelerinin sayısını artırmadığı görülmektedir. Eserlerinde telafi edici küreler şeklinde bir ifade kullanmaması da bu anlayışı kabul etmediğini göstermektedir. Ne var ki Fârâbî, eksantrik ve episkl düzeneklerinin de adını zikretmemektedir. Ancak İslam astronomisinde kabul gören anlayış, yukarıda zikredildiği gibi Batlamyus'un düzeneklerini somutlaştıran bir anlayıştır. Dolayısıyla bu veriler göz önünde bulundurulduğunda Fârâbî'nin evren anlayışında kullandığı malzemenin Batlamyus'un eksantrik ve episikl düzenekleri olduğu ortaya çıkmaktadır.

Son olarak Fârâbî'nin metafizik sistemine ve özellikle sudur teorisine yönelik oldukça zengin bir arşive sahip olduğumuz kuşkusuzdur. Ancak metafizik bir bakış açısıyla incelenen sudur anlayışının, kozmolojik bir sistem ortaya koyduğu ve bu bağlamda her dönem için inceleme konusu olan gök cisimlerinin kozmik bir unsur olduğu, genelde ikinci planda kalmaktadır. Oysa Fârâbî'de daha öncede belirtildiği gibi her konu, sisteminin bir parçasını oluşturmakta ve sistem birbiriyle ilintili olarak yekpare bir bütünü meydana getirmektedir. Dolayısıyla onun bir konudaki görüşleri, tek bir cepheden değil pek çok veçheden bakıldığında daha iyi anlaşılmaktadır. Nitekim çalışmamız, felsefe tarihi açısından önemli ve orijinal bir yeri olan Fârâbî'nin dahiyane bir şekilde pek çok unsuru ve anlayışı bir araya getirip nasıl bir sistem kurduğunu ve bu sistem içerisinde özellikle gök cisimlerinin rolünün ne olduğunu sorgulamaktadır. Bu doğrultuda hazırlanmaya çalışılan bu mütevazı çalışmamızın, Fârâbî'nin gerek tabiat anlayışına gerekse metafizik anlayışına dair daha derin bir kavrayışa ve semâvî cisimler özelinde yeni bir bakış açısına vesile olması en büyük temennimizdir.

KAYNAKÇA

A. Davidson, Herbert. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl: Kozmoloji, Faakl Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*. çev. Erkan Kurt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

A.Davidson, Herbert. "Risâle fi'l-'Akl". çev. Eyüp Şahin. *AÜİFD (XLV)*, 271-277.

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. Basım, 2019.

Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu, 2. Basım, 2018.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2.Baskı., 2019.

Aristoteles. *Oluş ve Bozuluş*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Basım, 2019.

Arnaldez, Roger. "Fârâbi'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem". çev. Hayrani Altıntaş. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIII (1978), 349-358.

Arslan, Ahmet. "Aristoteles'in Metafiziği". *Metafizik*. 67-102. İstanbul: Divan Kitap, 2. Basım, 2019.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2010.

Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. Ankara: İsam Yayınları, 3.baskı., 2018.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz yayıncılık, 4.Baskı., 2014.

Bakkal, Ali. *Harran Okulu*. ed. Mehmet Sait Rızvanoğlu. İstanbul: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2009.

Black, Deborah L. "Farabi". çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu. *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman. 1/209-229. İstanbul: AçılımKitap, 2. Basım, 2017.

Bozyiğit, Ahmet. "Fârâbî'nin El-Medinetü'l-Fâzıla ve Es-Siyasetü'l-Medeniyye (Mebâdiü'l-Mevcûdat) Adlı Eserlerinin Karşılaştırılması". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 37 (2018), 481-501.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.

Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi*. Ankara: Say, 10. Basım, 2016.

Cunbur, Müjgan vd. *Fârâbî Bibliyografyası: Kitap-Makale (Doğumunun 1100'üncü Yıldönümü Münasebetiyle)*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1973.

Çankı, Mustafa Namık. *Büyük Felsefe Lûgatı (Felsefe Dili Olarak Türkçenin İlk ve Tek Tarama Sözlüğü)*. ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz yayıncılık, 2021.

Çetinkaya, Bayram Ali. "İslâm Felsefesinin İlk İnşâcıları Urfalı ve Harranlı Mütercimler". *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*. ed. Ali Bakkal. 2/107-129. Şanlıurfa, 2006.

Dağ, Mehmet. "Fârâbî'nin İki Yapıtı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 14-15 (2003), 17-87.

Dallal, Ahmad. *Tarihin Meydan Okuması Karşısında İslam ve Bilim*. çev. Serap Turgut Umut. İstanbul: Küre Yayınları, 1. Basım, 2020.

Dreyer, J.L.E. *History of the Planetary Systems from Thales to Kepler*. Cambridge University Press, 1906.

Dreyer, J.L.E. "Mediaeval Astronomy". *Studies in the History and Method of Science*. ed. Charles Singer. 102-120. Oxford University Press, 1921.

Duman, Musa. "Aristoteles'in Yer Analizi". *Felsefe Dünyası* 73 (2021), 88-104.

Durak, Nejdet. “Plotinus Felsefesinin Etkileri”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan Düşüncesi & Ortaçağ Düşüncesi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya vd. 2/457-486. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2015.

Durusoy, Ali. “Hareket”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/121-123. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

İhvân-ı Safâ Risâleleri. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi: Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Yayın, 1. Basım, 2014.

Eflâtun. *Theaitetos*. çev. Macit Gökberk. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 1997.

Eflâtun. *Timaios*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.

Empirikus, Sekstus vd. *Zaman Öğretisi*. çev. Mehmet Dağ. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Endelüsî, Sâid el-. “Giriş”. çev. Ramazan Şeşen. *Tabakâtü’l-Ümem: Milletlerin Bilim Tarihi*. 15-39. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Endelüsî, Sâid el-. *Tabakâtü’l-Ümem: Milletlerin Bilim Tarihi*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Ensarioğlu, Seda. “Farabi: İslam Düşüncesinde Metafiziğin Temelleri”. *Metafizik: Filozofların Metafizik Sistemleri*. ed. A.Kadir Çüçen. 176-195. Bursa: Sentez Yayıncılık, 1. Basım, 2019.

Erdem, Engin. *İlâhî Ezelîlik ve Yaratma Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2006.

Erdoğan, Eyüp. *Bilim ve Metafizik Üzerine Tarihsel Bir Soruşturma*. ed. Nezih Başgelen. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1. Basım, 2011.

Erdoğan, Ömer Faruk. *Felek’in Felsefesi Kabul ve Ret Cihetinden Tartışmalar*. Çizgi Kitabevi, 1.Baskı., 2019.

Fakhry, Majid. *Al-Fârâbî Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld, 1. Basım, 2002.

Fakhry, Majid. “İslam Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Farabî Örneği”. çev. Ömer Mahir Alper. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 139-150.

Farabi. “Aklın Anlamları (Risâle fî me’ânî’l-akl)”. çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 127-137. İstanbul: Klasik Yayınları, 9. Basım, 2014.

Fârâbî. “Aristo Felsefesi”. çev. Hüseyin Atay. *Farabî’nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*. 87-167. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Fârâbî. “Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler (Makâle fî mâ yasihhu ve mâ lâ yasihhu min ahkâmi’n-nücûm)”. çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. thk. M. Cüneyt Kaya. 183-192. İstanbul: Klasik Yayınları, 9. Basım, 2014.

Fârâbî. *Ebû Nasr il-Fârâbî’nin Halâ Üzerine Makalesi*. çev. Necati Lugal - Aydın Sayılı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1951.

Fârâbî. “Eflâtun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması (Kitâbü’l-Cem’ beyne ra’yayi’l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis)”. çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 151-181. İstanbul: Klasik Yayınları, 9. Basım, 2014.

Fârâbî. *el-Medînetü’l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2.Baskı., 2019.

Fârâbî. *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

Fârâbî. “Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü’l-mesâil)”. çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. thk. M. Cüneyt Kaya. 117-126. İstanbul: Klasik Yayınları, 9. Basım, 2014.
Fârâbî. *Felsefetü Aristotâlîs*. Beyrut: Dâr Mecelletü Şi’r, 1961.
Farabi. *Harfler Kitabı: Kitâbu’l-Hurûf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
Fârâbî. *İhsau’l-Ulum*. nşr. Osman Emin. Kahire: Daru’l-Fikri’l-Arabi, 1949.
Farabî. *İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2019.
Fârâbî. *Risaletu’t-Tenbîh alâ Sebili’s-Saade*. thk. Sehban Halifat. Amman: el-Camiatü’l-Ürdüniyye, 1987.
Farabi. “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”. çev. Hanifi Özcan. *Fârâbî’nin İki Eseri*. 15-127. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2017.
Gazzâlî. “Filozoların Tutarsızlığı (Tehâfütü’l-felâsife)”. çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. thk. M. Cüneyt Kaya. 357-407. İstanbul: Klasik Yayınları, 9. Basım, 2014.
Grant, Edward. *Orta Çağda Fizik Bilimleri*. çev. Aykut Göker. Ankara: Verso Yayınları, 1. Basım, 1984.
Haklı, Şaban. “İslam Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (Şubat 2007), 41-58.
Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979.
Isfahani, Rağıb el-. *Müfredât: Kur’ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
Isfahanî, Rağıb el-. *Müfredât: Kur’ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
İbn Manzur, Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrem el-Ensârî. *Lisânü’l-Arab*. 15 Cilt. İran-Kum: Neşru Edebi’l-Havze, 1405.
İmâm Gazzâlî. *Tehâfüt el-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Bekir Karlıağa. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
İmâm Gazzâlî. *Tehâfütü’l Felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru’l-Ma’ârif bi-Mısr, 4. Basım, ts.
İsfahânî, Râgıb el-. *el-Müfredât fî Garîbi’l-Ḳur’ân*. Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, 2009.
Janos, Damien. *Intellect, Substance and Motion in al-Fârâbî’s Cosmology*. Montreal: McGill University, Doktora, 2009.
Janos, Damien. *Method, Structure, and Development in al-Fārābī’s Cosmology*. Leiden: Brill, ts.
Karadeniz, Osman. “Heyûlâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/294-295. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
Karakaya, Mehmet Murat. *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*. Ankara: Elis Yayınları, 1.Baskı., 2018.
Karlıağa, H.Bekir. “Cirm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/27-28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
Kaya, Mahmut. “Esîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/390. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Kaya, Mahmut. “Sudûr”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37/467-468. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
Kaya, Seyfettin. “Batlamyus’un Astronomi Anlayışına İslam Dünyasından ve Selçuklulardan Eleştiriler ve Düzeltmeler”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/Özel Sayı (2019), 19-42.
Kaya, Seyfettin. “Ortaçağ Arap-İslam Devletlerinde İlm-i Nücum ve Müneccimlik”. *History Studies* 11/6 (2019), 2311-2324.
Kaya, Seyfettin. “Ortaçağ’da Arap-İslam Dünyasında Astronomi Bilimi”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2017), 354-373.
Kılıç, Cevdet. “Plotinus’ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2009), 39-56.
Kindî. “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine (Risâle fi’l-ibâne an sücûdi’l-cirmi’l-aksâ)”. çev. Mahmut Kaya. *Kindî: Felsefî Risâleler*. thk. M.Cüneyt Kaya. 228-239. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2014.
Kindî. “Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz (Kelâmun fi’n-nefs muhtasarun vecîz)”. çev. Mahmut Kaya. *Kindî Felsefî Risâleler*. thk. M.Cüneyt Kaya. 251-252. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2014.
Kindî. “Tarifler Üzerine (Risâle fî hudûdi’l-eşyâ ve rusûmihâ)”. çev. Mahmut Kaya. *Kindî: Felsefî Risâleler*. thk. M.Cüneyt Kaya. 178-189. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2014.
Koyré, Alexandre. *Bilim Tarihi Yazıları*. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: TÜBİTAK, 6. Basım, 2004.
Kuhn, Thomas S. *Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*. çev. Halil Turan vd. Ankara: İmge, 2007.
Kurra, Sabit b. *Risâle fi Zikri"l-Eflak ve Halkıha ve Adedi Harekatiha ve Miktâri Mesîriha*, ts.
Kutluer, İlhan. “Felek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/303-306. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
Macit, Muhittin. “Tercüme Hareketleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/498-504. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
Marquet, Yves. “Fârâbî’de İniş ve Yükseliş: İkiye Ayrılan Bir Bağlantı Zinciri”. *Uluslararası Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*. 203-211. Kongre ve Sempozyum Bildirileri Dizisi. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.
Martijn, Marije. *Proclus on Nature: Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus’ Commentary on Plato’s Timaeus*. Leiden: Brill, 1. Basım, 2010.
Merlan, Philip. “Aristotle’s Unmoved Movers”. *Traditio* 4 (1946), 1-30.
Michela Sassi, Maria. “Pythagoras ve Pythagorasçılar”. çev. Leyla Tonguç Basmacı. *Antik Yunan*. ed. Umberto Eco. 369-374. İstanbul: Alfa Yayın, 1. Basım, 2017.
Morelon, Régis. “İslam Astronomisinin Genel Bir İncelemesi”. çev. Habip Türker - Cemile İpar. *İslam Bilim Tarihi*. ed. Rüşdi Raşid. 1/14-37. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2006.
Özalp, Hasan. *İslam Felsefesinin 100’ü*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, ts.
Özsoy, Seda. “Antikçağ’daki Evren Anlayışı: Aristoteles’ten Kopernik’e Farklı Evren Modelleri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (2017), 420-427.
Pattabanoğlu, Fatma Zehra. “Yeni Platonculuğun Fârâbî’nin Aşk Anlayışına Etkileri”. *Ekev Akademi Dergisi* 65 (2016), 211-238.

Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1. Basım, 2004.
Plotinus. *Enneads*. çev. A.H. Armstrong. 7 Cilt. Cambridge: Harvard University Press, 3. Basım, 1989.
Plotinus. *Üsûlûcyâ: Aristoteles'in Teolojisi*. ed. Ömer Türker. çev. Cahid Şenel. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 1. Basım, 2017.
Proclus. *Commentary on Plato's Timaeus: In Platonis Timaeum Commentaria*. ed. E. Diehl. Leipzig: Teubner, 1903.
Ptolemy. *Ptolemy's Almagest*. çev. G. J. Toomer. London: Duckworth, 1. Basım, 1984.
Reisman, David C. "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı". çev. M.Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor. 59-80. İstanbul: Küre Yayınları, 3. Basım, 2008.
Ronan, Colin A. *Bilim Tarihi: Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*. çev. Ekmeleddin İhsanoğlu - Feza Günergun. Ankara: TÜBİTAK, 3. Basım, 2005.
Ross, W. D. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı, 1. Basım, 2011.
Ruziyev, Ashimzhan. *Fârâbî'nin Tabiat Felsefesi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 3. Basım, 2015.
Siorvanes, Lucas. *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996.
Siorvanes, Lucas. *Proclus on the Elements and Celestial Bodies: Physical Thought in Late Neoplatonism*. London: University of London, Doctoral, 1986.
Smyrna, Theon. *Theonis Smyrnaei Philosophi Platonici: Expositio Rerum Mathematicarum Ad Legendum Platonem Utilium*. ed. Eduard Hiller. Leipzig: Teubner, 1878.
Solmsen, Friedrich. *Aristotle's System of the Physical World: A Comparison with His Predecessors*. New York: Cornell University Press, 1. Basım, 1960.
Strano, Giorgio. "Astronomi". çev. Leyla Tonguç Basmacı. *Antik Yunan*. ed. Umberto Eco. 1016-1048. İstanbul: Alfa Yayın, 1. Basım, 2017.
Şahin, Eyüp - Macic, Haris. "İslam Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonism (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Farabi Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma". *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2014), 192-225.
Şenel, Cahid. *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1.Baskı., 2018.
Taş, Enes. *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Bireyleşme İlkesi Bağlamında Nefis-Beden İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
Toksöz, Hatice. "Sabit b. Kurra el-Harranî'nin Felekler Nazariyesi". *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*. ed. Ali Bakkal. 1/385-392. Şanlıurfa, 2006.
Topdemir, Hüseyin Gazi. "Aristoteles'in Doğa-Fizik Felsefesi". *Felsefe Dünyası* 39 (2004), 3-19.
Topdemir, Hüseyin Gazi. "Fergânî". *Bilim ve Teknik*, 70-72.
Topdemir, Hüseyin Gazi. "Tarih Boyunca Geliştirilmiş Evren Modelleri-1: Yer Merkezli Evren Modeli". *Bilim ve Teknik,* 104-106.
Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.

Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2019.

Unat, Yavuz. "Aristoteles'in Evren Anlayışı ve İslam Astronomisine Etkisi". *Aristoteles Sempozyumu*. 1-22. Ankara: Düşünbil Akademi, 2016.

Unat, Yavuz. "Fergânî'nin 'Astronominin Özeti ve Göğün Hareketlerinin Esasları' Adlı Astronomi Eseri". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 38/1.2 (1998), 405-423.

Unat, Yavuz. *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*. Ankara: Nobel, 2. Basım, 2013.

Unat, Yavuz. "Ortaçağ İslâm Astronomisinde Küre Katmanları Sistemi ve Gökyüzü Hareketlerin Fiziksel İzahı". Antalya, TÜBİTAK Ulusal Gözlemevi, 2002.

Unat, Yavuz. "Tarih Boyunca Evren Anlayışları ve Tanrı". *Bilim ve Ütopya* 308 (2020), 1-14.

Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2003.

Walzer, Richard. "Açıklama Yorumlar". çev. Ahmet Arslan. *İdeal Devlet (El-Medinetü'l-Fazıla)*. 129-295. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 2004.

Yasin, Ca'fer al-. *al-Fârâbî fi Hududihi ve Rusumih*. Beyrut, 1985.

Zorbacı, Abdullah. *İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Gök Cisimlerinin İnsan Üzerindeki Etkileri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

EKLER

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	
Tez Adı	
Enstitü	
Anabilim Dalı	
Tez Türü	
Tez Danışman(lar)ı	
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	☐ Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum ☐ Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum ☐ Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	☐ Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih :

İmza :