

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
BİLİM TARİHİ BİLİM DALI**

DOĞA YASASI FİKRİNİN KÖKENLERİNE İLİŞKİN BİR ARAŞTIRMA

Doktora Tezi

Serpil KAYGIN

Ankara-2019

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
BİLİM TARİHİ BİLİM DALI**

DOĞA YASASI FİKRİNİN KÖKENLERİNE İLİŞKİN BİR ARAŞTIRMA

Doktora Tezi

Serpil KAYGIN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Remzi DEMİR

Ankara-2019

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
BİLİM TARİHİ BİLİM DALI

Serpil KAYGIN

DOĞA YASASI FİKRİNİN KÖKENLERİNE İLİŞKİN BİR ARAŞTIRMA

Doktora Tezi

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Remzi DEMİR

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Remzi DEMİR

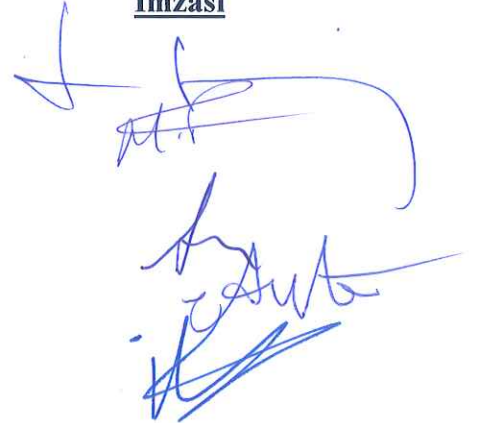
Prof. Dr. Melek DOSAY GÖKDOĞAN

Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER

Prof. Dr. Ayten KOÇ AYDIN

Doç. Dr. İnan KALAYCIOĞULLARI

İmzası



Tez Sınavı Tarihi 17.12.2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (13/02/2020)



Serpil KAYGIN

ÖNSÖZ

Modern doğa yasası fikrinin temellerini oluşturan fiziksel gerçeklik alanından her türlü metafiziksel sürecin ayrılması gerekliliği düşüncesi benim için hep bir merak konusu olmuştur. Böyle bir düşüncenin tarihsel koşullar içinde nasıl ortaya çıktığını hem İslam hem de Hristiyan Dünyası açısından ele alıp, bu iki alan arasındaki ayrışmanın kökenlerini göstermek hem Bilim Tarihi hem de şu anki hâkim doğa tasarımını yeniden yorumlamamıza katkıda bulunacağını umut ediyoruz.

Öncelikle bu tez konusunda benden hiçbir desteğini ve hoşgörüsünü esirgemeyen, her fırsatta bu tez çalışmasına olan inancımı pekiştiren ve tıkanıp durduğum noktalarda aydınlatıcı fikirleriyle bana yol gösteren, süreç boyunca istifade ettiğim yönlendirmeleri ve tezin son şeklini almasındaki yardımları için danışman hocam Prof. Dr. Remzi DEMİR'e teşekkürlerimi sunuyorum. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin sınırlı imkânları içerisinde bana odasının kapısını açan ve akademik hayatım boyunca bana her türlü konuda yardım eden Prof. Dr. Melek DOSAY GÖKDOĞAN ve tezimi okuyup her türlü imlâ ve yazım hatalarını düzelten ve bu süreçte benden hiçbir yardımını eksik etmeyen Doç. Dr. İnan KALAYCIOĞULLARI ve katkılarından dolayı Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER ve Prof. Dr. Ayten KOÇ AYDIN'a müteşekkirim.

Tezimle ilgili her türlü akademik konuda tartışabildiğim Arş. Gör. Burak Can SERDAR'a, Ankara Üniversitesi'nde görev yaptığım süre boyunca desteklerini esirgemeyen Arş. Gör. Dr. Tarık Tuna GÖZÜTOK, Arş. Gör. Dr. Vural BAŞARAN, Arş. Gör. Lütfiye KOÇ GÜNAY ve Arş. Gör. Gülben SALMAN SHORES başta olmak üzere tüm araştırma görevlisi arkadaşlarıma minnettarım. Ayrıca Roger Bacon'ın *Specieslerin Çoğalımı* (De multiplicatione specierum/The Multiplication of Species) adlı eserini Leuven kütüphanesinden temin ederek bana gönderen lisans arkadaşım Cengiz TÜZÜN'e teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Hayatım boyunca benden maddi ve manevi hiçbir desteklerini esirgemeyen ailem ve eşim Can KAYGIN'a ve bu süreç içerisinde oğlum Ceyhun KAYGIN'ın bakımını üstlenen annem ve babam, kayınvalidem ve bakıcımıza ne kadar teşekkür etsem azdır.

Bu çalışmayı tez yazım sürecimin ortasında dünyaya gelerek bana dünyanın en güzel duygusunu yaşatan oğlum Ceyhun KAYGIN'a ithaf ediyorum.



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	V
İÇİNDEKİLER.....	Vii
GİRİŞ.....	10
BİRİNCİ BÖLÜM.....	18
ARİSTOTELES’İN DOĞA ANLAYIŞINDA YASALILIK	18
1.1. Aristoteles’in Varlık Anlayışı	18
1.2. Doğa (Physis).....	21
1.3. Değişme (Metabole)	23
1.3.1. Mekân-Boşluk-Zaman	25
1.4. Nedensellik	33
1.4.1. Koşullu (Hipotetik) Nedensellik-Zorunlu Nedensellik.....	35
1.4.2. Rastlantı ve Talih.....	41
1.5. Aristoteles’in Kozmolojisinde Düzenlilik	43
1.5.1. Güneş	47
1.5.2. Tanrı	49
1.6. Yasalılık	57
1.6.1. Aristoteles’te Toplumsal Yasa Olarak Nomos	57
1.6.2. Aristoteles’in Doğa Algısında Yasalılık	60
İKİNCİ BÖLÜM	65
İBN SÎNÂ’NIN DOĞA ANLAYIŞINDA YASALILIK	65
2.1. İbn Sînâ’nın Varlık Anlayışı.....	65
2.1. Hareket	71
2.2. Doğa-Nefs	73
2.2.1. Mekân-Zaman-Boşluk	79
2.3. Nedensellik	84
2.3.1. Koşullu (Hipotetik) Nedensellik-Zorunlu Nedensellik.....	95
2.3.2. Rastlantı ve Talih.....	101

2.4.	İbn Sînâ'nın Kozmolojisinde Düzenlilik	104
2.4.1.	Güneş	106
2.4.2.	Tanrı	108
2.5.	Yasalılık	112
2.5.1.	İbn Sînâ'da Toplumsal Yasalar	112
2.5.2.	İbn Sînâ'nın Doğa Algısında Yasalılık	114
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....		118
SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'NİN DOĞA ANLAYIŞINDA YASALILIK		118
3.1.	Varlık Anlayışı	122
3.2.	Cevher ve Arazlar.....	131
3.3.	İmkân ve Süreklilik	143
3.4.	Tanrı	145
3.5.	Tabiat.....	150
3.6.	Hareket	154
3.7.	Zaman.....	159
3.8.	Mekân-Boşluk	163
3.9.	Nedensellik	167
3.9.1.	Mütakellimlerde Nedensellik	168
3.9.2.	Mu'tezile'de Nedensellik	169
3.9.3.	Eş'arî Kelamcılarında Nedensellik	171
3.9.4.	Müteahhirîn Dönem Kelamcılarında Nedensellik.....	172
3.9.4.1.	Gazzâlî'nin Filozofları Eleştirisi	172
3.9.4.2.	Îcî ve Cürcânî'de Nedensellik Anlayışı ve Filozofların Tabiat Anlayışına Getirdikleri Eleştiriler	175
3.10.	Düzen	179
3.11.	Sonuç.....	182
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM.....		187
THOMAS AQUINAS'IN DOĞA ALGISINDA YASALILIK		187
4.1.	Varlık Anlayışı	188
4.2.	Hareket ve Tabiat (Doğa).....	196

4.3.	Nedensellik	199
4.4.	Tanrı	204
4.5.	Tesadüf ve Düzen.....	209
4.6.	Thomas Aquinas'ın Doğa Algısında Yasallık	211
BEŞİNCİ BÖLÜM.....		213
ROGER BACON'IN DOĞA ANLAYIŞINDA YASALLIK.....		213
5.1.	Roger Bacon'ın Varlık Anlayışının Tarihsel Arkaplanı	213
5.2.	Roger Bacon'ın Varlık Anlayışı	223
5.3.	<i>Species</i> 'lerin Çoğalımı	227
5.3.1.	Birbirine Bitişik olan Nesnelerde <i>Species</i> 'lerin Çoğalımı	228
5.3.2.	Daha Büyük Alıcıda ya da Ortamda <i>Species</i> 'lerin Çoğalımı	233
5.3.3.	<i>Species</i> 'lerin Zayıflaması ve Bozuluşu	240
5.3.4.	Bilimlerin Sınıflandırılması ve Matematik Biliminin Önemi	242
SONUÇ		246
KAYNAKÇA.....		257
ÖZET		266
ABSTRACT		268

GİRİŞ

İnsanlar tarihsel süreçler içinde doğayı anlamak ve açıklamak adına felsefe, bilim ve din gibi alanlardan faydalanarak farklı ilişki tarzları geliştirmiştir. Düşünce tarihi bu ilişki tarzlarından oluşan örüntülerin inişli-çıkışlı serüveninden oluşmaktadır. İçinde bulunan tarihsel dönemin koşullarına göre bu ilişki tarzlarından biri ya da birkaçı ön plana çıkmıştır.

On yedinci yüzyıl Bilimsel Devrimi'yle yaşanan köklü değişiklik sonrasında, modern bilim fiziksel gerçekliğin her türlü dinî ve mitolojik unsurlardan arındırılması gerektiği fikrini temele almıştır. Bu bakış açısıyla doğa alanından metafiziksel unsurlar devre-dışı bırakılmış, doğa mekanik, bilim determinist, felsefe ise pozitivist bir karakter kazanmaya başlamıştır.

On yedinci yüzyılda yaşanan bu köklü değişim sayesinde, doğanın her türlü metafizik etkenden bağımsız, kendi başına ve mutlak varlığı olduğu kabul edilmiştir. Böylelikle bu gelişme o zamana kadar dinî ve teolojik paradigma tarafından sağlanan düzenin artık insan aklı tarafından ortaya konulan evrensel yasalar bağlamında sağlanabileceği ümidini doğurmuştur.

Modern bilimin yolunu açan bilim/felsefe ile din arasındaki bu sınırlandırma düşüncesi çerçevesinde tezimizde Orta Çağ İslam ve Hristiyan düşüncesine odaklanarak, doğadaki varlıkların oluşum ve değişim tarzlarını anlamaya ve açıklamaya çalıştık. Bu bağlamda her iki düşünce sisteminin hem birbirlerine etkilerini hem de ayırdıkları noktaları ortaya koymayı hedefledik.

Hem Aristotelesçi hem de Yeni-Platoncu öğelerin İslam düşüncesine nüfuz etmesi ve Rönesans öncesi İslam ve Yunan kültürlerinin tercümeler yoluyla Batı'ya aktarılması

doğadaki varlıkların tasarımındaki etkileşimin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Bu bağlamda hem İslam hem de Hristiyan doğa görüşlerinin biri Yeni-Platoncu diğeri Aristotelesçi gelenek olmak üzere ortak bir zemini bulunmaktadır. Ayrıca her iki düşünce sistemi bu ortak zemini kendi dinsel paradigmalarıyla bütünleştirmeye çalışmış, bilim/felsefe ve din benzer bir “doğa” tasarımında kesişmişlerdir. Dolayısıyla her iki düşünce sistemine de yöneltilebilecek “Nasıl bir doğa tasavvuru vardı?” sorusu aynı zamanda kendi içinde “Nasıl bir Tanrı tasavvuru vardı?” sorusunu da barındırmaktadır.

Bu bağlamda tezimizde doğa tasavvuruyla ilgili aşağıdaki sorulara cevap aramaya çalıştık:

1. Var olanların (fiziksel gerçeklik) kendisi doğa dünyasında nasıl konumlandırılmıştır? Kendi başına ve mutlak varlıkları var mıdır yoksa onların var oluşlarının meşru zemini Tanrı ya da form gibi başka bir şeyle mi sağlanmıştır? Formlarla sağlanıyorsa, bu formlar var olanların kendisinde içkin midir yoksa var olanlardan bağımsız bir gerçeklik alanları var mıdır? Eğer var olanlardan bağımsız gerçeklikleri varsa bu formların kendisi nerededir? Bu sorunun cevabı bizi fiziksel gerçekliğin meşru zemininin neyle sağlanacağı fikrine götürebilir.
2. Doğa dünyasında gözlemlediğimiz hareket/değişim nasıl açıklanmalı, bu değişimin temelinde ne yatmaktadır? Değişimin kaynağı nedenin sonucunu zorunlu kılan ve nesnelerde bulunan “doğa”lardan mı (tabiat) yoksa Tanrı gibi dışsal bir tözden mi kaynaklanmaktadır? Eğer değişimin kendisi doğa gibi aktif bir güç ise bu gücün kendisi nasıl açıklanmalıdır? Değişim kaynağı Tanrı ise, Tanrı ile âlem arasındaki ilişki nasıl kurulmalıdır? Değişimin kendisi düzenli midir? Düzenliyse bu düzenin kaynağı nedir?

3. İkinci soruyla bağlantılı olarak nedensellik problemine de yanıt arayabiliriz.

Olgu ve olaylar arasındaki ilişkileri açıklayan nedensellik kendimize ve dış dünyaya dair kaygılarımızı düzenleyen en temel kavramsal araçlardan biridir. Bu bağlamda iki tür nedensellikten bahsedebiliriz. Bunlardan ilki empirik nedensellik, diğeri ise metafizik nedenselliktir. Empirik nedensellik, her olay, süreç ya da oluşumun onu üreten koşullar tarafından belirlendiği ve bunlar oluşmadan sonucun ortaya çıkmayacağı görüşünü iddia ederken, metafizik nedensellikte ise aktif bir töz ya da güç -Tanrı'nın tüm var olanların nedeni ve iradenin ise eylemlerin sebebi olması gibi- nedenlerin kaynağıdır. (Cevizci, 2000: 673). Eğer nedensellik ilkesi "Her belirli fenomenin belirli nedeni vardır ve aynı nedenler aynı sonuçları doğurur." şeklinde tanımlanırsa, böyle bir tanımdan "E olgusunun bir nedeni vardır, E olgusu belirlenmiş koşullar altında hep aynı sonuçları doğurur." sonucunu ortaya çıkarır. Bundan ötürü nedensellik deterministik bir anlam taşımaktadır. (Kistler, 2006: 1). Olgular arasındaki determinist teoriler ise bazı bölümlere ayrılmaktadır. Bu durumda olgular doğa yasaları ve maddenin özellikleri tarafından belirleniyorsa buna natüralist ya da materyalist determinizm denirken; olguların bir yaratıcı tarafından belirlenmesine ise teolojik determinizm denmektedir. (Dashiel, 1968: 24).

Bu sorular bağlamında biz doğa dünyasında olgular arasında "nasıl" bir nedensellik anlayışı bulunduğunu; varlıklar arasındaki maddi ilişkilerden kaynaklanan fiziksel nedensellik ilişkisinin mi yoksa Tanrı'nın bu ilişkileri düzenlediği ve özgür iradesiyle bu ilişkileri istediği zaman değiştirdiği bir nedensellik fikrinin mi hâkim olduğunu sorgulamaya çalışabiliriz. Ayrıca Orta Çağ İslam ya da Hristiyan Düşüncelerinde modern bilimin yolunu açacak fiziksel bir nedensellik kuramı belirtilerinin olup olmadığını araştırabiliriz.

4. İncelenmeye değer diğer bir problem ise nedensellik ilişkili olarak “yasalılık” fikridir. Doğa yasası kavramı on yedinci yüzyıl modern bilimsel bilginin temel ögesi olmuş, kavramın tarihsel kökenlerine ilişkin üç temel ilke belirlenmiştir. Bunlardan ilki mekanik bir evren tasarımı ile evrenin kendisinde bulunan bir takım içsel doğa fikrinden ya da özlerden yola çıkarak elde ettiğimiz yasalar arasındaki ayırım temelinde belirlenmiştir. Buna göre eğer biz kendisine içkin bir doğal düzenin var olduğu evren tasarımını temele alırsak, şeylerin özlerinden ve doğalarından yola çıkarak şeylerin nasıl ve neden bu şekilde davrandıklarını belirleyebiliriz. Diğer türlü eğer mekanik bir evren tasarımını kabul edersek, doğanın kendisine yönelerek, doğa dünyasından gözlemlediğimiz veriler bağlamında birtakım yasalar elde edebiliriz. İkinci temel ilke ise evrenin kendisine dışarıdan yüklemlediğimiz yasaların kaynağı bağlamındadır. Bu bağlamda on yedinci yüzyıl doğa yasası fikri her şeye kâdir bir Tanrı’nın doğa dünyasına yüklediği yasalarla doğanın kendisinden yola çıkarak elde ettiğimiz yasalar arasına keskin bir ayırım koymaktadır. Böylelikle on yedinci yüzyıl doğa yasası düşüncesi doğa dünyasının her türlü metafizik ve dini unsurlardan sıyrılması gerektiği fikri üzerine inşa edilmiştir. Diğer bir ilke ise doğa yasası kavramının temelinde doğanın matematiksel bir formülasyonu düşüncesi yer almaktadır. Buna göre doğa yasaları varlıklarda bulunan özlerle değil de nitelikler arasındaki ilişkinin matematiksel analizi çerçevesince ele alınmaktadır. Bu bağlamda biz tezimizde modern doğa yasa fikrinin yolunu açan aşamalardan biri olan Tanrı’nın doğal oluş ve düzenden ayrılması gerektiği fikri üzerine yoğunlaşmaya çalıştık. Doğada bulunan yasalılığın Tanrı’nın müdahalesinden kiminle ve nasıl bir yaklaşımla kurtarıldığını göstermeyi hedefledik. Böylelikle şu sorulara odaklanmaya çalıştık: “Doğadaki varlıkların içsel

işleyişinin bir yasalılığı var mıdır? Varsa bu nasıl bir yasalılıktır? Fiziksel gerçekliğin maddi nedenlere dayandığı bir yasalılık mı yoksa Tanrı tarafından varlıklara verilmiş bir yasalılık mıdır? Bu bağlamda *modern* doğa yasası fikrinin yolunu açan Tanrı'nın doğaya müdahalesinden ayrılması gerektiği düşüncesi çevresinde bir kırılma yaşanmış mıdır? Yaşandıysa kiminle ve nasıl yaşanmıştır?”

Birbirleriyle bağlantılı olan bu soruların yardımıyla temelde şu probleme yanıt aramayı amaçlıyoruz: “Bilim/felsefe ve dinin ortak bir zeminde kesiştikleri Orta Çağ İslam ve Hristiyan Düşünceleri birbirini nasıl etkilemişlerdir? Bu etkileşim modern doğa yasası fikrinin temelini oluşturan Tanrı'nın doğal düzenden ayrılması gerektiği düşüncesinin oluşumuna etkide bulunmuş mudur? Orta Çağ İslam ve Hristiyan Düşüncesi'nde bu minvalde bir kırılma kiminle ve nasıl yaşanmıştır?”.

Tüm bu sorular ışığında tezimiz beş bölümden oluşmaktadır. İlk Bölüm'de hem Orta Çağ İslam hem de Hristiyan Düşüncelerinin temelini oluşturan Aristotelesçi doğa anlayışına yer verilmiştir. Aristoteles'in doğa tasarımını ortaya koyabilmek için önce varlık anlayışına, sonra varlıkların hareket ve değişim ilkesi olan “doğa” kavramına, hareketin kaynağı sorusu bağlamında nedensellik problemine ve Tanrı'nın kozmolojisindeki yerine değinilmiştir.

İkinci ve Üçüncü Bölüm'de Orta Çağ İslam Dünyası doğa tasavvuru ortaya konulmaya çalışılmıştır. İkinci Bölüm'de İslam Düşüncesi'nde hâkim otorite olarak kabul edilen İbn Sînâ'yı ve Üçüncü Bölüm'de ise on dördüncü yüzyılda kaleme alınan ve on dokuzuncu yüzyıla kadar Osmanlı medreselerinde okutulan ve Osmanlı ulemâsının kelâm-felsefe-ilim düşünce zihniyetini belirleyen Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eseri temele alınmıştır. Böylelikle hem Orta çağ İslam hem de Osmanlı Düşünce'sinin doğa anlayışı tespit edilmeye çalışılarak, modern bilimin temelini

oluşturan bilim/felsefe-din ilişkisi bağlamında varlık anlayışı, doğa, hareket, nedensellik ve Tanrı tasavvurları incelenmiştir. Ayrıca yeri geldikçe hem Yeni-Platonculuk'un hem de Aristoteles'in İslam Düşüncesi'ndeki etkileri belirtilmiştir.

İslam felsefesi literatüründe İbn Sînâ'nın varlık ve hareket anlayışı, nedensellik problemi, Tanrı tasarımı ve Aristoteles ve Yeni-Platonculuk'un İbn Sînâ'ya etkilerini konu edinen hem Türkçe hem de İngilizce yazılmış birçok eser bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın eserlerinin çoğunun Türkçeye çevrilmesi sebebiyle birincil kaynakları temele alan bir okuma yapmayı tercih ettik ve yeri geldiğinde ikincil kaynaklara da başvurduk. İkincil kaynaklar arasında faydalandığım eserlerden bir tanesi Robert Wisnovsky'nin *İbn Sînâ'nın Metafiziği, Kaynakları ve Gelişimi* (2010) adlı kitabıdır. Eserde İbn Sînâ'nın metafizik anlayışını etkileyen Yunan ve Helenistik kaynaklara değinilmiş ve bu bağlamda İbn Sînâ'nın varlık anlayışı betimlenmiştir. İbn Sînâ'nın metafiziği bağlamında yararlandığım eserlerden bir diğeri ise Muhittin Macit'in *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşai Gelenek*'tir (2012). İslam Düşünce geleneğinde nedensellik problemini konu edinen Hasan Aydın'ın *Eski Yunan'dan İslam'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu* (2009) adlı eseri de faydalandığım eserlerden birisidir.

Üçüncü Bölüm'de temele alınan Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eseri 2015 yılında Türkçeye çevrilmesine rağmen, eserin kendisini anlamam tüm kelâm literatürüne hâkim olmamı gerektiriyordu. Zira eserde tüm kelâm tarihi varlık, nedensellik, hareket ve Tanrı anlayışı yer almaktadır. Cürcânî ile ilgili Türkçe literatürde editörlüğünü M. Cüneyt Kaya'nın yaptığı ve içinde Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserini merkeze alan tebliğler bulunan *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî* (2015) adlı eser bulunmaktadır. Söz konusu eserde Cürcânî'nin varlık anlayışına ilişkin bir tebliğ bulunmakta, diğerleri tezimizin konusu dışında yer almaktadır. Bunun dışında söz konusu eserle ilgili dört tez bulunmaktadır. Bunlardan ikisi varlık algısı, biri bilgi teorisi, diğeri

ise Tanrı-âlem tasavvuruyla ilgilidir. Tezimde faydalandığım ve kelâm literatürüne hâkim olmamı sağlayan eserlerden birisi de Osman Demir'in *Kelâm'da Nedensellik*'tir (2015). Eserde ilk dönem kelâmcılarında tabiat ve insan düşüncesine odaklanılmıştır.

Dördüncü Bölüm'de Orta Çağ Hristiyan düşüncesinin merkezi otoritelerinden birisi olan Thomas Aquinas temele alınmıştır. On ikinci yüzyılda Arapça ve Yunancadan yapılan tercümeler vasıtasıyla Aquinas, İslam Doğa Düşünce'sinden etkilenmiş ve kendi doğa tasavvurunu bu bağlamda oluşturmuştur. Thomas Aquinas'la ilgili Türkçe yazılmış dört temel eser bulunmaktadır. Bunlar Muhammet Tarakçı'nın *St. Thomas Aquinas* (2006), Süleyman Dönmez'in *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi* (2004), Özcan Akdağ'ın *Tanrı ve Özgürlük: Gazzâlî ve Thomas Aquinas Ekseninde Bir inceleme* (2016) ve Faruk Akyol'un *Thomas Aquinas Doctor Angelicus, Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi* (2006) adlı eseridir. Aquinas'ta Tanrı tasavvurunu betimlerken birincil kaynaklarla karşılaştırma yaparak Akdağ'ın eserinden ziyadesiyle faydalanılmıştır.

Beşinci Bölüm'de on üçüncü yüzyıl Orta Çağ düşünürü olan Roger Bacon temele alınmıştır. R. Bacon'la ilgili Türkçe kaleme alınan iki eser bulunmaktadır. Bunlardan biri Ahmet Erhan Şekerci tarafından yazılmış ve R. Bacon'ın ansiklopedist yönünü öne çıkaran *Ansiklopedist Bir Düşünür Olarak Roger Bacon* (2014) adlı makale, diğeri ise Hüseyin Gazi Topdemir'in R. Bacon'ın optik tarihine yaptığını katkılarından bahseden *Işığın Öyküsü* (2006) adlı eseridir. R. Bacon'ın doğa felsefesini ortaya koyduğu *De multipliatione specierum* (Species'lerin Çoğalımı) adlı eseri Türkiye'de bulunmamaktadır. Eserin orijinali Leuven kütüphanesinden çoğaltılarak elde edilmiş ve bu bölümde onun bu eserine dayanarak doğa tasarımı ortaya konulmaya çalışılmıştır. R. Bacon'ın düşünce tarihinde modern bilimin yolunu açan bilimin/felsefenin her türlü metafiziksel unsurdan sıyrılması gerektiği fikri çerçevesinde önemli bir aşama geliştirdiğini düşünebiliriz. R. Bacon her ne kadar İslam doğa tasavvurundan ve İbnü'l-

Heysem etkilenmiş olsa da ortaya koyduğu fiziksel nedensellik kavramıyla/fikriyle Orta Çağ İslam ve Hristiyan Düşüncelerini derinden etkilemiş ve modern bilimsel düşüncenin kapısını aralamıştır. Bu bağlamda çalışmamız R. Bacon'ın modern bilimsel düşünceye geçişte önemli bir merhale olduğunu göstermek iddiası üzerine kurgulanmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

ARİSTOTELES’İN DOĞA ANLAYIŞINDA YASALILIK

Modern bilimin yolunu açan bilim ve felsefe ile dinin sınırlarının ayrılması ya da Tanrı’nın her türlü fiziksel süreçten arındırılması gerektiği fikri üzerine temellendirdiğimiz tezimizin bu bölümünde hem İslam hem de Hristiyan Düşünceleri’ni etkileyen Aristoteles’in doğa anlayışına yer verilmiştir. Bu sınırlandırma düşüncesi çerçevesince Aristoteles’in varlık, doğa dünyasında gözlemlediğimiz varlıkların çoğalımı ve değişimi bağlamında hareketin ilkesi olan *doğa* anlayışı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra değişimin ne olduğu ve mekân ve zamanla ilişkisi açıklanmıştır. Ayrıca doğadaki varlıkların değişiminin ilkeleri bağlamında nedensellik düşüncesine ve son olarak da Tanrı’nın fiziksel gerçeklik alanındaki rolüne değinilmiştir.

1.1. Aristoteles’in Varlık Anlayışı

Aristoteles varlıkları Birincil ve İkincil Varlıklar olmak üzere ikiye ayırmıştır. Birincil Varlıklar belli bir insan ya da belli bir atı ifade eden bireysel varlıklardır. İkincil Varlıklar ise İlk Varlıkların içine girdiği türlerle, bu türlerin içinde bulunduğu cinsleri kapsamaktadır. Söz gelimi Ahmet, Birincil Varlık olup insan türünün içindedir; türünün

cinsi ise “canlı”dır. Bu durumda “insan” ve “canlı”ya İkincil Varlıklar denilmektedir (Aristoteles, 2016: 2a 10-20). İlk Varlıklar olmaksızın başka bir nesnenin olması olanaksızdır (Aristoteles, 2016: 2b 5). Çünkü İlk Varlıklar, diğer tüm nesneler için taşıyıcı konumunda olup, öteki nesnelerin hepsi İlk Varlıklara yüklendiği için ya da onların içinde bulunduğu için asıl anlamda varlıklardır. İkincil Varlıklardan tür ise cinse oranla İlk Varlık’a daha yakın olduğu için daha çok varlıktır. Biz belli bir insanı tanımlarken onun cinsi olan “hayvan”ı kullanmak yerine türü olan “insan”ı kullandığımızda İlk Varlık’a dair daha bilinebilir bir açıklama vermiş oluruz (Aristoteles, 2016: 6c 10-25). Ayrıca İlk Varlıklar bölünmez ve sayıca tek olan nesnelerdir. İkincil Varlıklar (tür ve cins) ise doğrudan bir nesne belirtmezler, onlar daha çok bir nitelik belirtirler. Ama “ak” gibi salt nitelik anlamında değildirler, zira “ak”, salt nitelik olup, başka bir anlam belirtmezken, tür ve cins, herhangi bir varlık konusundaki niteliği belirtirler, yani varlığın “ne”liğini belirtirler (Aristoteles, 2016: 3b 10-20).

Varlık, “bir şeyi o şey yapan şey”dir, yani var olan bir şeyin tözüdür (*ousia*). Mutlak anlamda Varlık ise töz’dür. Töz tanım, bilgi ve zaman açısından ilk olup, nitelik, nicelik, mekân, zaman gibi diğer kategorilerin hepsi bu kategoriden dolayı vardır ve hiçbirinin tözden bağımsız varlığı olamaz. Töz ise bağımsız bir şekilde vardır. Bu yüzden hayvanların, bitkilerin, bunların kısımlarının ve doğal cisimlerin (sözgelişi toprak, su, hava, ateş gibi doğal cisimlerin her biri, bunların kısımları ve bunlardan oluşunlar, gökyüzü ve gökyüzünün kısımları olan yıldızlar, ay ve güneş) her biri töz olarak kabul edilmektedir (Aristoteles, 1996: 1028a 10- 1028b 15). Aristoteles’e göre töz, “bu şey” ve bu şeyin olduğu “öz”dür. Dolayısıyla töz hem töz anlamında özne olan hem de özü ifade eden şeydir (Erkızan, 2012: 33).

Tözün öz, tümel olan, cins ve salt madde olmak üzere dört farklı anlamı vardır. Salt madde hiçbir biçimde bireysel bir şey olmadığından töz olamaz, ama bir bakıma

madde yüklemlemeler kabul ettiğinden dolayı töz olabilir. Fakat Aristoteles bununla da yetinmeyerek yüklemlemeleri kabul eden tözlerin yani öznelerin ne olduğunu sorgulamaya başlar. Buradan tözün diğer bir anlamına ulaşmıştır, yani ‘öz’e: “Her varlığın mahiyeti, onun özü, doğası gereği olduğu şeydir.” (Aristoteles, 1996: 1029b 13). Bir varlığın özü, onun bireysel ve belirli tözü olup, bileşik varlıklar belirli bir özü oluşturmazlar. Örneğin siyah bir at bireysel, belli bir öz değildir, çünkü bireysel öz, ancak töze ait bir şeydir. Yani bileşik bir varlık, herhangi bir şeyin kalıcı temel doğasını göstermez; o varlığın ilineksel bir nitelikte birleştiğini gösterir (Aristoteles, 1996: 1030a 5). Bazı nitelikler özsel niteliklerdir; örneğin biz beyaz bir insandaki beyazlığı, insandan bağımsız bir şekilde açıklayabiliriz, fakat dişiliği, hayvandan bağımsız bir şekilde açıklayamayız (Aristoteles, 1996: 1030b 25). Bu şekilde olan nitelikler tözden bağımsız değildir ve özsel nitelikler olarak değerlendirilir. Her varlığın kendisi özü ile bir ve aynıdır. Bir varlığın ne olduğunu bilmek, onun özünü bilmektir (Aristoteles, 1996: 1031b 20). Bir şeyin özü ise o şeyin kendi doğasını gerçekleştirmesi bakımından o şeyin ereğidir. Bu açıdan özün form olduğu söylenebilir ve form Aristoteles’te gerçekleşme potansiyeli olarak değil, bireysel bir varlığın özünü oluşturan şeyin gerçekliğini ifade etmektedir; form olarak öz, bireysel ve somut varlığın kendisine aşkın değildirler. Kendi özünü gerçekleştirmemiş olan bir şeyin formu yoktur, yine aynı şekilde bireysel ve somut bir varlıkta gerçekleşmemiş formun varlığı da olanaksızdır (Erkızan, 2012: 33-34).

Bu bağlamda Aristoteles’in varlık dünyasında varlığa gelenlerin her biri madde ve formdan oluşan ‘belli bir şey’dir. Madde ve formun birbirlerine olan karşılıklı ilişkileri potansiyel bir konum arz etmektedir. Yeni bir formun meydana gelişi hem madde hem de form için potansiyel durumdan gerçek olmaya doğru bir geçiştir. Bu geçiş gerçekliğini somut bireysel varlıkta kendini gösterir. Böyle bir anlayış çerçevesinde tözün veya öznenin madde olduğu görüşü belirlemektedir. Fakat Aristoteles böyle bir indirgemeci anlayışı reddetmektedir (Erkızan, 2012: 40-42). Doğada var olan varlıkların değişmesini

sadece madde ya da formla açıklamaz, değişimin nedenlerini dört nedene dayandırır ve ona göre doğa bilimcisinin görevi bu dört neden üzerinden varlık hakkında bilgi edinmektir: “‘Ne için’i bütün bunlara indirgerse; yani maddeye, biçime, devindiriciye ve ereksel nedene indirgerse doğaya uygun açıklama yapmış olacaktır.” (Aristoteles, 2015: 198a 20-25). “Dolayısıyla doğa ‘bir şey için’ olduğuna göre, doğayı bilmek ve ‘ne için’i bütünüyle açıklamak gerekiyor.” (Aristoteles, 2015: 198b 5). Aristoteles’e göre “Her bir nesne konusunda ‘ne için’i (dia ti) kavramadıkça, o nesneyi bildiğimizi düşünemeyiz.” (Aristoteles, 2015: 194b 20). Oluş, yok oluş ve her türlü doğal değişimin ‘ne için’ini aramalıyız ki, onların ilkelerini bilelim. (Aristoteles, 2015: 194b 20-25). Bu bağlamda Aristoteles doğa dünyasında var olanların sürekli değişim içinde olduğunu temele alarak, problemini bu değişimin ilkeleri üzerine yoğunlaştırmıştır. Varlıkların içlerinde bulunan hareket ilkelerini ve nedenlerini ortaya çıkarırsak onlar hakkında bilgi edinmiş oluruz. O halde Aristoteles’te önce hareketin ilkesi olan doğa (*physis*) kavramının hareketteki yeri gösterilmeye çalışılacaktır.

1.2. Doğa (Physis)

Aristoteles, doğadaki varlıkların hareketsiz olmayıp, kendilerinde bir hareket ve sükûnet ilkesi taşıdıklarını belirtmiştir. İşte bu ilke cismin doğasının (*physis*) ilkesidir. O, doğaya birbirleriyle bağlantılı farklı yedi anlam yüklemiştir. Bu anlamlar sırasıyla şu şekildedir:

“Büyüyen şeylerin meydana gelişi; büyüyen şeyin kendisinden çıktığı ilk öge (doğal varlıkların ilk maddesi veya belki tohum); her doğal varlıkta, bu doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesi...; doğa aynı

zamanda herhangi bir yapma nesnenin kendisinden yapıldığı veya kendisinden çıktığı ilk madde anlamına gelir, bu ilk maddeden kasıt formdan yoksun olan ve kendisini kuvve durumundan çıkaracak bir değişmeye uğrama gücüne sahip olmayan bir şeydir; doğal şeylerin tözü...; genel olarak her türlü töz, çünkü bir şeyin doğası bir tür tözdür; ilk ve temel anlamda doğa, kendilerinde ve kendileri bakımından hareketlerinin ilkesini taşıyan varlıkların tözüdür. Maddenin doğa adını almasının nedeni, kabul etme yeteneğine sahip olmasındandır. Oluş ve büyüme süreçlerinin doğa diye adlandırılmasının sebebi de bu süreçlerin ondan çıkmasındandır. Doğal varlıkların kendilerinde taşıdıkları bu hareket ilkesi, onlarda ya olanak/gücül ya da gerçeklik halinde bulunur.” (Aristoteles, 1996: 1014b 20-1015a 15).

Aristoteles bu farklı anlamlar içerisinde son verdiği açıklamayı asıl anlam olarak görmüş ve şeylerin doğası derken de aslında şeylerin kendilerinde bir gelişme, değişme ve devinim ilkesi olduğunu kastetmiştir. O halde doğa, değişmenin ve durgunluğun içkin nedenidir ve bu neden varlığın kendisine aşkın olmayıp, varlıkta içkin bir ereksellik olarak vardır. O halde varlığın ereğini araştırmak aslında onun doğasını araştırmaktır.

Bu minvalde Aristoteles bilimlerin sınıflandırılmasını yaparken devinim ilkesini kendi içinde taşıyan ve kendi başına var olan varlıkları konu edinen alana *Physike* adını vermiş ve bu alanı *Fizik* adlı eserinde derinlemesine incelemiştir (Aristoteles, 1997: 8-9).

“Fizik bilimi hem maddi tözü hem de maddeye girmiş olması bakımından formel tözü, yani duyusal tözü; form ve maddeden meydana gelen bütünü inceler. Duyusal tözler, ister Ay-altı Âlemdeki varlıklar gibi oluş-yok oluşa tâbi olsunlar, isterse göksel cisimler gibi ezelî-ebedî olsunlar, bağımsız varlığa sahiptirler. Onlar hareketsiz

değillerdir, kendilerinde bir hareket ve sükûnet ilkesine, değişme yönünde doğal bir eğilime sahiptirler. İşte bu ilke cismin doğasının kendisidir. Fizik bilimi de onları var olmaları bakımından değil, hareketle ilgili olarak inceler ve özelliklerini belirler.” (Aristoteles, 1996: 294).

Aristoteles, *Fizik* adlı eserinde aynı zamanda temel fizik kavramlarını teker teker ele almıştır. Aslında diğer her şey duyulur cisim var olduğu için vardır. Örneğin; devinim belli bir cisim olmazsa olmaz, kendi başına mekân, zaman, boşluk olamaz, bunların hepsi duyulur bir cisim ve bu cismin deviniminden ötürü vardır (Aristoteles, 1997: 8-9).

1.3.Değişme (Metabole)

Yukarıda *Fizik* biliminin, hareketin ve durgunluğun ilkelerini kendilerinde taşıyan varlıkları incelediklerini belirtmiştik. Bir şeyin doğası o şeyin içkin ilkesidir ve bu bakımdan hareketin ve durgunluğun kaynağını kendinde taşır. “Aristoteles’e göre gerçek anlamda var olma harekete sahip olmayı gerektirir, yokluk ise hareketsizliktir. Bütün doğal varlıklar değişmeye tâbi olup, değişme potansiyel olarak var olanın potansiyel olması bakımından kendini gerçekleştirmesidir (*energeia*). Yani hareket, potansiyel olma durumundan gerçekleşme durumuna geçmedir ve değişme ontolojik açıdan bir nitelik göstermez.” (Erkızan, 2012: 38-40). Aristoteles’in varlık dünyasında var olanlar sürekli değişim içinde olup, var olanların çokluğu-çeşitliliği bu değişimden kaynaklanmaktadır.

Genel olarak değişme, tözsel olarak değişme olan oluş ve yok oluş ile nicelik (büyüme ve küçülme), nitelik (başkalaşma) ve mekân (yer değiştirme) bakımından değişme olan hareket (kinesis) olmak üzere ikiye ayrılır. “Değişen her şey, bir şey

tarafından bir şey olmaya doğru değişir... Değişen şey madde olup, maddenin kendisi olmaya doğru değiştiği şey ise formdur.” (Aristoteles, 1996: 1070a 1-2). Devinim ise olanak halinde olan şeyin olanak halinde olduğu için kendini tamamlaması, gerçekleşmesidir. Örneğin nitelik değiştirebilen bir nesnenin nitelik değiştirmesi, büyüyeabilen ya da eksilebilen bir nesnenin büyümesi ve eksilmesi, yer değiştirebilen nesnenin yer değiştirmesi gibi. Sonuç olarak devinim, “olanak halinde olan nesnenin gerçekleşmesi, yani kendisi olarak değil, devinebilir bir şey olarak gerçeklik halinde var olup etkinlikte bulunma sürecidir.” (Aristoteles, 2005: 201a 26-27). Örneğin, bronz olanak halinde heykeldir fakat bronzun bronz olarak gerçekliği devinim değildir, çünkü bronz olmak ile olanak halinde yani devinebilir olmak aynı şey değildir. Eğer mutlak anlamda ve kavramsal olarak aynı şey olsaydı bronz olarak bronzun gerçekliği devinim olurdu (Aristoteles, 2005: 200b 15-201b).

Oluş ve yok oluş ise doğada hiçbir zaman eksilmez (Aristoteles, 1990a: 318a 10). Oluş sürekli ve maddi tözün doğası ne tümüyle oluş ne de tümüyle yok oluş olgusuyla açıklanabilir. Çünkü oluşta saf yokluk olmayan sürekli bir öznenin (tözün) karşılıklı dönüşü bulunmaktadır. Yani bir formdan diğer bir forma değişim vardır (Aristoteles, 1990a: 318a 20-25). Ne zaman ki özne bir bütün olarak değişir ve bir özne olarak özdeş duyulur bir şey kalmazsa işte o zaman bir oluş ve yok oluş olur. Örneğin bir tohum bir bütün olarak buğday olursa ya da ne zaman ki su bir bütün olarak havayı veya hava bir bütün olarak suyu meydana getirirse orada oluş ve yok oluş olur. Böyle bir değişim bir tözün oluşu, diğerinin yok oluşu sırasında gerçekleşir. Özellikle de hava gibi duyulur-olmayan bir şeyden su gibi duyulur bir şey oluştuğunda bu oluş ve yok oluşu gözlemlemek daha kolay olur (Aristoteles, 1990a: 319b 10-25).

Doğal olan tüm tözler için oluş ve yok oluş, duyulur cisimlerden bağımsız olamaz. Aristoteles, bu duyulur cisme dayanak olmaya yarayan maddeyi (prote hyle) ilk ve ilke

olarak sayar; çünkü madde karşıtlıkların yüklendiği konudur. Elementler (unsurlar) ise, bu ilkelerin duyulur ilk nesneleri, sonuçlarıdır (Aristoteles, 1990a: 328a 30-35). Aristoteles doğada bulunan tüm çeşitliliği temelde dört ögeye (toprak, su, hava ve ateş) indirger ve bunlar daha küçük miktara indirgenemezler (Aristoteles, 1990a: 330a 25).

Bir töz yok olduğunda diğer bir töz varlığa gelir ya da bir töz varlığa geldiğinde diğer bir töz yok olur. Oluş ve yok oluşun ve onun sürekliliğinin maddi nedeni, tözsel formu üstlenen maddedir. Dolayısıyla oluş hiçten hareketle bir şeyin meydana gelmesi değildir. “Oluş ve yok oluş bir tözün başka bir töze dönüşmesiyle ilgili aynı sürecin iki yüzüdür.” (Ross, 2011: 165).

1.3.1. Mekân-Boşluk-Zaman

Her değişim ve devinim bir mekân ve zamanda yer almaktadır. Bu bağlamda mekân, zaman ve hatta boşluk kavramları değişim ve devinim bağlamında ele alınacak ve söz konusu kavramların “kendi başına” varlıkları olup olmadığı araştırılacaktır.

Doğal cisimlerin, toprak, ateş, hava ve su gibi basit cisimlerin yer değiştirmesi hem mekânın varlığını hem de mekânın bir güç, olanak olduğunu göstermektedir. Çünkü her nesne engellenmediği sürece kendi doğal yerine; kimisi hafif olduğu için yukarı, kimisi ağır olduğu için aşağı gitmektedir. Mekânın var olduğu cisimlerin birbirinin yerini almasından da anlaşılmaktadır; söz gelimi hava olan yerde daha önce su bulunmaktadır (Aristoteles, 2005: 208b 5-15). Mekânın doğası hakkında belirli bir şey söyleyemeyiz; o ne bir öge ne de cisimsel bir şeydir ya da cisimden bağımsız öğelerden oluşmaktadır; bir büyüklüğü vardır fakat cisimsellik taşımaz Ayrıca mekâna dört nedenden hiçbirini atfedemeyiz; mekân var olanların ne maddesi ne biçimi ne de amacıdır. Var olanları da

devindirmez. Aristoteles'e göre eğer mekânın kendisi olsaydı, mekânın da mekânı olacaktı ve bu böyle sonsuza kadar gidecekti (Aristoteles, 2005: 209a 15-25). Buna göre mekân “mekânı olduğu nesneyi doğrudan saran bir şey olup; nesnenin hiçbir şeyi değildir.” (Aristoteles, 2005: 2011a).

Aristoteles, mekânı yere göre devinimden dolayı önemsemektedir. Devinen nesne ya kendi başına bir etkinlikte ya da ilineksel anlamda devinebilir. İlineksel anlamda kimi nesne tıpkı bedenin parçaları ve geminin direği gibi kendi başına devinebilir; kimisi de insanda aklılık, bilgili olma gibi ilineksel anlamda devinebilir. İlineksel anlamda devinenler aslında içinde bulundukları nesne yer değiştirdikleri için devinmiş olurlar. Gözdeki görme, bedendeki el gibi saran ayrık değil sürekli ise nesnenin onun içinde “bir mekânda” değil; bütündeki bir parça olarak bulunduğu anlamına gelir. Ama saran ayrık ve bitişmiş ise tıpkı sürahideki su, kadehteki şarap gibi nesne, saran nesnenin ilk sınırında ve içindeki nesnenin bir parçası değildir; ona bitişik olup sınırları aynı yerdedir. Dolayısıyla nesne sürekli değilse, saran nesne içinde devinmez, onunla birlikte devinir ayrık ise onun içinde devinir. Bu durumda saran nesnenin devinip devinmediği önemli değildir. Örneğin el bedenle birlikte, su ise sürahinin içinde devinir (Aristoteles, 2005: 211a 15-30).

Aristoteles'e göre mekân şu dört şeyden biri olmalı: “Ya bir biçim (morphe), ya bir madde ya sınırlar arasında ara bir nesne ya da sarılan cismin büyüklüğü dışında hiçbir aralık yoksa sınırların kendisi.” (Aristoteles, 2005: 211b 5-10). Bunlardan ilk üçü değildir. Saran ve sarılan nesnenin sınırlarının aynı yerde olmasından dolayı mekânın biçim olduğu düşünülebilir. Fakat biçim nesnenin sınırı, yer ise saran cismin sınırıdır. Hem mekân hem biçimin kendisi sınırdır fakat aynı nesnenin sınırı değildir. Kendi başına bir ara nesne ya da doğal bir varlık olsaydı aynı yerde sonsuz mekân bulunurdu. Oysa bu imkânsızdır. Dolayısıyla mekân bir ara nesne olamaz. Mekânın, durgunluk içinde ayrık

olmayan süreklilik olduğu düşünöldüğünde madde olarak da nitelendirilmesi mümkün değildir; zira madde ne nesneden ayılabılır ne de onu sarabilir, oysa yer için her ikisi de mümkündür (Aristoteles, 2005: 211b 5-35).

Aristoteles için mekân ne madde ne biçim ne de yer değıştiren nesnenin dışında bulunan ara nesnedir. Ona göre mekân, saran cismin sarılan cisimle (yer açısından devinebilen cisim) bitiştği sınırdır. Mekân, saran nesnenin doğrudan/ilk devinimsiz sınırı, devinimsiz bir kap gibidir. Mekânı nesneden bağımsız düşünemeyiz (Aristoteles, 2005: 212a 5-30). Mekân, ‘bir yerde’ anlamında değil, sınırlanan nesnedeki sınır anlamındadır (Aristoteles, 2005: 212b 25-30).

Boşluğun varlığını savunanlar, devinimin yer değıştirme ve büyüme ile değil de boşlukla olabileceğini düşünürler. Çünkü boşluğu savunanlara göre “dolu”nun bir şey alması olanaksızdır ve alacak olsa bile aynı yerde aynı anda birden fazla cismin bulunması olası görölecektir (Aristoteles, 2005: 213b 5-15). Bu ise imkânsızdır, dolayısıyla boşluk devinim için gereklidir. Aristoteles’e göre kendi başına boşluk yoktur ve yalın cisimlerin yer değıştirmesi doğa gereğidir; ateş hafif olduğu için yukarı, toprak ağır olduğu için aşağı ve ortaya doğru gider. Bu nedenle boşluk yer değıştirmenin nedeni olamaz (Aristoteles, 2005: 214b 10-15). Aristoteles’e göre ne mekân ne de boşluk her şeyden bağımsız kendi başına birer cisim değildirler. Boşluk devinimin yeter koşulu değildir.

Her devinim ya zorla ya da doğa gereğidir; zorla devinim doğaya aykırı devinim olup, doğaya göre olan devinimden sonra gelir. Yani doğal cisimler için doğaya göre bir devinim olmazsa öteki devinimler de olmaz. Boşlukta ve sonsuzlukta doğa gereği devinim olmayacaktır; çünkü biri sonsuz olduğu için yukarısı, aşağısı, ortası olmayacaktır; öteki boş olduğu için de yukarısı ile aşağısının bir ayrımı olmayacaktır. Doğa gereği yer değıştirmenin ise ayırıcı bir özelliği bulunmaktadır. Dolayısıyla ayırım doğa gereğidir. Aristoteles bunu şu örneklerle açıklar: “...atılan bir cisim, atan ona

dokunmadığı halde devinmeyi sürdürüyorsa, bu ya bir tepki yüzünden ya da hava itildiği için atılan cismi kendi yerine götüren devinimden daha hızlı bir devinimle ittiği içindir. Boşlukta ise ya cisim durağan kalacak ya da daha güçlü bir cisim engellemedikçe sonsuza değin yer değiştirecektir.” (Aristoteles, 2005: 215a 5-20). Bu durum zorunludur. Yine “ağırlıkları eşit olan iki cisimden biri ya içinden geçtiği nesnenin farklılığından ötürü (sözgelimi su-toprak ya da su-hava) ya da yer değiştiren nesne öteki koşullar aynı kalmasına karşın ağır ya da hafif olmasından dolayı daha hızlı gidebilir” (Aristoteles, 2005: 215a 25-30). Cismin içinden geçtiği nesne ister karşı devinimde olsun ister durağan olsun cismin hızını engelleyen bir nedendir. İçinden geçilen nesnenin seyrekliği ve sıklığı da cismin hızını doğrudan etkiler. Örneğin bir A cismi B nesnesinin içinden C zamanda geçsin, yine aynı A cismi bu sefer daha seyrek olan D nesnesinin içinden ise E zamanda geçsin. B su, D ise hava olsun. Hava sudan daha seyrek ve cisimden bağımsız olduğu için A’nın D’den geçişi B’ye oranla daha hızlı olacaktır. Dolayısıyla her zaman cisim, içinden geçtiği nesne ne denli seyrek ve cisimden bağımsız ise o denli içinden hızlı geçilecektir. Oysa boşluk için bu söz konusu değildir, tıpkı ‘hiçbir şeyin’ (sıfır) sayısal oranı olmadığı gibi. Biz 4 ile 1, 2 ve 3 arasında büyüklük küçüklük bakımından bir sayısal oran kurabiliriz. Oysa 4’ün hiçbir şeyi yani sıfırı aşacağı bir oran yoktur. Sonuç olarak boşluğun da dolu ile hiçbir oranı olamaz ve bu yüzden devinimle ilgili değildir (Aristoteles, 2005: 215a 25-215b 20). Ayrıca boşlukta bütün hızlar bir engel olmadığı için eşit olacaktır, bu ise imkânsızdır (Aristoteles, 2005: 216a 20). Bir zar suya atıldığında zarın kendisi kadar su taşar ve bu gözle görülebilir yani duyumla algılanabilir. Oysa aynı şey zarın hava içindeki yeri için de geçerlidir. Yer değiştirebilen her cismin doğal olarak yer değiştirdiğinde ve hiçbir engel çıkmadığında ya toprak gibi aşağıya ya alev gibi yukarıya ya da niteliğine göre her iki yana gitmesi zorunludur. Oysa boşlukta bu imkânsızdır (Aristoteles, 2005: 216a 25-35).

Aristoteles’ göre bazı düşünürler boşluğun varlığını seyrekleşme ve sıklaşma ile bir tutmuşlardır. Onlara göre eğer boşluk yoksa birleşme ve sıklaşma olamaz, seyrekleşme ve sıklaşma olmazsa ya genelde devinim olmayacak ya evren bir bütün olarak dalgalanacak ya da su ile hep eşit olarak birbirine dönüşecektir. Burada bu düşünürlerin seyrekten bahsettiği şey içinde ayrı başına birçok boş nesne taşıyan şeydir (Aristoteles, 2005: 216b 25-35). Aristoteles boşluğun varlığını bu şekilde savunanlara şöyle karşılık vermiştir: Ona göre karşıtların (sıcak-soğuk gibi) maddesi tektir. Olanak halinde var olan bir şeyden etkinlik halinde var olan bir şey oluşur, böyle bir durumda madde ayrı başına değildir. Yani cisim ister büyük ister küçük olsun bu ona bir şey eklemlendiği için değildir. Sudan hava oluştuğunda bu suya bir şey eklendiğinden ötürü değil, olanak halinde olan bir şeyin etkinlik haline geçmesinden ötürü aynı maddede meydana gelen değişimdir. Dolayısıyla duyulur bir kütlenin büyüklüğü ve küçüklüğü maddeye bir şey eklendiğinden ötürü değil, madde olanak halinde her ikisi de olabileceğinden öyledir. Yani sık ve seyrek olanın maddesi bir olup, sık ağır, seyrek ise hafif olandır (Aristoteles, 2005: 216b 25-217b 10). Sonuç olarak “ne mutlak anlamda ne seyreklik anlamında ne de olanak halinde boşluk vardır.” (Aristoteles, 2005: 217b 21-22).

Aristoteles’e göre zaman kendi başına bir var olan bir bütün değildir. Eğer zaman var olsaydı onu oluşturan geçmiş ve gelecek bu bütüne ait olacaktı. Hâlbuki “zamanın bir parçası olan geçmiş var olmuştur ve artık yoktur; diğer bir parçası olan gelecek ise var olacaktır ama henüz yoktur.” (Aristoteles, 2005: 218a 5). Dolayısıyla zamanın kendisinin bir varlık olarak bulunması mümkün değildir. Zaman yalnızca varlığın bir kategorisi olarak bulunmaktadır.

Devinme ve değişmeden bağımsız bir zaman düşünülemez. Biz devinimde önce ve sonrayı algılırsak, zamanı da algılamış oluruz, çünkü ancak o zaman, zamanın

geçtiğini söyleyebiliriz (Aristoteles, 2005: 219a 20-25). Aristoteles bunu şöyle açıklamıştır:

“...düşüncemizde iki ‘an’ var; ‘biri önce, öteki sonra’ dediğimizde işte bunun zaman olduğunu ileri sürüyoruz: nitekim zamanın ‘an’ ile belirlenen şey olduğu düşünülüyor, dayanağımız bu olsun. İmdi biz ‘an’ı devinimdeki önce ile sonra olarak ya da öncenin sonu sonranın başı olan şey olarak değil de ‘tek şey’ olarak algıladığımızda hiçbir zaman geçmemiş görünüyor, çünkü devinim de yok. Ama önce ile sonrayı algıladığımızda ‘zaman geçti’ diyoruz. Aslında zaman şu: önce ile sonraya göre devinim sayısı.” (Aristoteles, 2005: 219a 25-30).

Zamanı devinim olarak tanımlayamayız fakat devinimden de bağımsız düşünemeyiz (Aristoteles, 2005: 219a). Devinimin kendisi de zaman olarak nitelendirilmez, dolayısıyla zaman devinimin bir ölçüsüdür. Nasıl ki biz sayı aracılığıyla bir şeyin çokluğunu ya da azlığını belirleyebiliyoruz, aynı şekilde zaman aracılığıyla da devinimin çokluğunu ya da azlığını belirleyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında zamanın da bir sayı olduğunu söyleyebiliriz, fakat o saydığımız şey olarak sayı değil de sayılan şey olarak sayıdır (Aristoteles, 2005: 219b 5-10).

Aristoteles’in zaman kavramını anlamada ‘an’ın önemli bir rolü vardır. Nasıl ki zaman devinimi izliyor aynı şekilde ‘an’ da yer değiştiren nesneyi izlemektedir. Zira biz yer değiştiren nesne ile devinimdeki ‘önce’ ile ‘sonra’yı, ‘önce’ ile ‘sonra’ sayılabilir olduğundan da anın varlığını anlayabiliyoruz: “En çok bilinebilen olan da ‘an’, çünkü devinim devinen nesne aracılığıyla, yer değiştirme yer değiştiren nesne aracılığıyla [bilinebilir]; nitekim devinim değil, yer değiştiren nesne belli bir nesnedir (*tode ti*). Demek ki ‘an’ bir anlamıyla aynı, bir anlamıyla aynı değil; çünkü yer değiştiren nesne de öyle.” (Aristoteles, 2005: 219b 30). Aristoteles’e göre

“Zaman olmasa ‘an’ da olamaz, ‘an’ olmasa zaman da olamaz, çünkü nasıl yer değiştiren nesne ile yer değiştirme zamandaş ise, yer değiştiren nesnenin (ölçüm) sayısı ile yer değiştirmenin (ölçüm sayısı) da zamandaş. Zaman yer değiştirmenin (ölçüm) sayısı, ‘an’ ise yer değiştiren nesne gibi, bir biçimde sayı birimi. Öyleyse zaman hem ‘an’ aracılığıyla sürekli hem de ‘an’a göre biliniyor, anlaşılıyor; zaman bu açıdan da yer değiştirmeyi ve yer değiştiren nesneyi izliyor: nitekim hem devinim hem de yer değiştirme, yer değiştiren nesne aracılığıyla birlik taşıyor, çünkü yer değiştiren nesne tek (tek olmadığında bile- çünkü (devinme) kesilebilecektir- bu kavramca öyle)” (Aristoteles, 2005: 220a 5-10).

‘An’ devinimden önce ve sonrayı belirleyendir, tıpkı çizgideki nokta gibidir; nokta hem çizgideki sürekliliği sağlar hem de onu sınırlar; bir parçanın başı ve sonu gibi. Fakat bir nokta hem parçanın başı hem de parçanın sonu olarak iki kez kullanılırsa, aynı nokta hem son hem de baş olacak, bu şekilde arada bir boşluk olacaktır. O halde nesnenin böyle bir durumda durması zorunlu olup, devinimde kesinti olacaktır. Oysa ‘an’ nesnenin devinmesinden dolayı sürekli değişmektedir. ‘An’ ne zamanın bir parçası ne de devinimin bir kesintisidir. Nasıl ki nokta, çizginin parçası değil -çünkü biz çizgiyi böldüğümüzde iki çizgi elde ederiz-, ‘an’ da bir sınır olduğu için tam olarak zaman değildir, aksine zamanın bir ilineğidir, fakat sayı oluşturduğundan dolayı da bir sayıdır. ‘An’ zamanın sürekliliğini sağlar, çünkü o geçmiş ile gelecek arasında bir bağlantıdır, sınırdır; geçmiş ile geleceği birbirinden ayıran sınırdır. O nokta gibi değildir, olanak halindedir; geçmiş ile geleceği ayırdığı için ‘an’ hep farklı bir şeydir, bağladığı için ise hep aynı bir şeydir (Aristoteles, 2005: 220a 10-20). O halde ‘şimdiki an’ hem gelecek zamanın başlangıcı hem de geçmiş zamanın sonu olduğunda bir sorun çıkmaktadır. Böyle bir durumda aynı nesnede karşıt şeyler eşzamanlı olarak bulunmuş olurdu (Aristoteles, 2005: 222b 5-10).

“Demek ki zaman hiç bitmeyecektir, çünkü hep başlangıç içindedir.” (Aristoteles, 2005: 222b 5). Yani ‘şimdiki an’ hem olanak halinde zamanı bölmekte hem de her iki zamanın (geçmiş ile geleceğin) sınırını ve birliğini oluşturmaktadır (Aristoteles, 2005: 222a 20). Bu durumda oluşu durduran zihnimizin, oluşta durdurduğu kısmına biz ‘an’ deriz. Oluşun durdurulmasıyla beraber, aslında devinim ya da oluşun sürekliliği durmaktadır. Hatta oluşun akışını ve doğasını etkilemekte, oluşu başka bir oluşa dönüştürmektedir. İşte ‘an’ dediğimiz bu noktada bir durma ve yeniden başlama olur, kısacası bir sıçrama olur. İşte bu sıçrama bir değişmedir. Dolayısıyla değişme, bir önceki durumdan sonraki bir duruma geçiştir. İşte bu geçiş yani değişmenin kendisi, zamanın temel birimi olarak kabul ettiğimiz ‘an’da meydana gelmektedir (Duralı, 1987: 103-104).

Aristoteles’e göre zaman “önce ile sonraya göre bir devinim (ölçme) sayısı olup, süreklidir, çünkü sürekli olan devinime aittir.” (Aristoteles, 2005: 222a 25). Buna göre biz zamanla devinimi, devinimle de zamanı ölçeriz. Devinim ve zaman birbirleriyle belirlenir; zaman devinimin sayısı olduğu için devinimi, devinimse zamanı belirler. Tıpkı sayıyı sayılabilir olanla -mesela bir insanla insanların sayısını ölçtüğümüz gibi, sayı aracılığıyla da biz insanların sayısını bilebiliyoruz. Zamanla devinim de bu şekilde birbirini belirler; biz zamanla devinimi, devinimle zamanı ölçüyoruz (Aristoteles, 2005: 222b 15-25).

Aristoteles sayının, sayan bir şey olmadan varlığının mümkün olmadığı gibi sayılabilir bir şeyin olması için de yine sayan birine ihtiyaç duyulacağını belirtir. Sayının ve sayılabilen bir şeyin olması bir sayana yani ruha bağlıdır. Zaman da bir sayı, devinimin bir ölçüsü olduğundan, ruh olmadıkça zaman da olmaz. Çünkü ruh ve ruhtaki akıl dışında bir şeyin sayması doğal değildir (Aristoteles, 2005: 223a 15-25). Zamanın sayılmasının ruha bağlı olması ve ruhun her bir insanda ayrı ayrı olması akla zamanın göreliliği problemini getirmektedir. Madem zamanın ölçütü iki an arasında meydana gelen

devinimin sayısı, zamanın birliğinin bir ölçütü var mıdır, varsa bu neye göre belirlenir? Aristoteles'e göre her bir nesnenin kendisi eş cinsli bir şeyle ölçülür, örneğin tek tek sayılar 'bir' ile, insanlar 'insan' ile, atlar 'at' ile ölçülür. Zaman da devinimle ölçüldüğüne göre, bütün eş cinslilerin ölçütü gökyüzünün temel devinimi olan sabit dairesel devinimdir. Çünkü dairesel devinim hem en bilinebilir olan devinim türüdür hem de tek sürekli olan devinimdir. Dolayısıyla dairesel devinim hem diğer devinimler için hem de zamanın kendisi için temel bir ölçüttür (Aristoteles, 2005: 223a 15-30). Zamanın kendisinin gökyüzü hareketiyle ölçülüyor olması, zamanın kendisini de sürekli olmasını sağlamaktadır (Aristoteles, 2005: 223b 15-25).

1.4. Nedensellik

Aristoteles'in varlık dünyasındaki çeşitlenmenin nedenleri ve bu nedenlerin kaynağı üzerinde duralım. Doğadaki değişimin kaynağı tamamen doğal süreçler tarafından belirlenebilir yahut doğanın dışında örneğin bir Tanrı'da, bilinmez bir varlık da ya da ruh da aranabilir. Bu, bilginin nesnesi olarak kabul ettiğimiz doğaya yaklaşımımızı önemli derecede belirler. Zira biz eğer doğadaki nedenselliğin kaynağının tamamen doğal süreçler olduğunu kabul edersek doğaya yönelimimiz farklı olur, doğadaki nedenselliğin kaynağını doğa-üstü güçlere dayandırırsak bilginin nesnesi doğanın kendisi olmaktan çıkar, doğa-üstü güçler olur.

Aristoteles doğadaki varlıklar arasında nedensel ilişkilerin bulunduğunu kabul eder. Ayrıca bu ilişkilerin gözlemleyen zihin tarafından doğa dünyasına aktarılmadığını, aksine onların doğa dünyasındaki varlıkların gerçek özellikleri olduğunu belirtir (Nathanael, 2012: 2).

Aristoteles'e göre "hem düşünce tarafından hem de doğa tarafından yapılmış olan her şey 'bir şey için' (bir amaç için)dir." (Aristoteles, 2005: 196b 20). "Dolayısıyla doğa "bir şey için" olduğuna göre, doğayı bilmek ve "ne için"i bütünüyle açıklamak gerekiyor." (Aristoteles, 2005: 198b 5). Aristoteles'e göre "her bir nesne konusunda 'ne için' (dia ti) kavramadıkça, o nesneyi bildiğimizi düşünemeyiz." (Aristoteles, 2005: 194b20). Bir şeyin olmuş olduğu gibi olmasının veya bir şeyin şimdiki durumuna doğru bir gelişme göstermesinin nedenlerini bilmek bizi o şeyin nedenini araştırmaya götürür. Nedenleri (*aitia*) dörde ayırmıştır: İlki bir nesnenin kendisinde içkin olup, ondan oluşan şey olan maddi nedendir (*causa materialis*); örneğin bronz, heykelin; gümüş, [gümüş] kadehin bu tarzda bir nedenidir. İkincisi biçim (*eidos*) ile ilk örnek (*paradeigma*) neden olan formel nedendir (*causa formalis*); formel neden bize bir nesnenin ne olduğunun yani nesnenin cinsleri ve kavramdaki parçalarının tanımını vermektedir; o, nesnenin özünü veren şeydir. Üçüncüsü değişimin (*metabole*) ya da durağanlığın ilk başlangıcının kaynağı olan fail nedendir, yani değişimin kendisinden ileri geldiği şey, hareket ettirici nedendir (*causa efficiens*). Dördüncüsü amaç (*telos*) neden (*causa finalis*) veya ereksel nedendir. Aristoteles bu ereğin kendisinin 'İyi olan' olduğunu belirtmektedir: "İyi olan her türlü oluş ve değişimin ereğidir: söz gelişi gezintiye çıkmanın nedeni sağlık, "ne için gezintiye çıkıyor? –Sağlıklı kalmak amacıyla" diyoruz." (Aristoteles, 2005: 194b 25-35). Örneğin heykeltıraşlık ve bronz heykelin nedenleridir, biri madde olarak neden, diğeri ise devinimin-değişimin kaynaklandığı şey olarak nedendir (Aristoteles, 2005: 195a 5-10).

Yukarıda betimlediğimiz nedenler kuramında asıl önemli olan fail neden ve ereksel nedendir. Aristoteles tüm sistemini, tüm kozmolojisini bu nedenler üzerine kurmuştur. Zira onun sisteminden fail neden ya da ereksel nedeni çıkartırsak tüm sistemi bozulur gibi görünmektedir. Bu durumda varlıkların nedenlerine ve ilkelerine ilişkin üçü iç, üçü dış olmak üzere altı neden bulunmaktadır: Form, madde ve yoksunluk üç iç

nedendir; madde olarak insan vücudunu ele alırsak, onun formu sağlık, yoksunluk ise hastalıktır. Tıp ise onun hareket ettirici nedeni olup dış bir faktördür. İlk Neden, Ekliptik boyunca yer değiştiren Güneş ve doğrudan doğruya hareket ettirici nedenler ise üç dış nedenlerdir (Aristoteles, 1996: 1070b-1071b).

Aristoteles'te nedenleri ayrıntılı incelemeden varlıklar arasında nedensel bir zorunluluk var mı, yani her koşulda aynı etkiler aynı sonuçları doğurur mu yoksa etki ile sonuç arasında rastlantısallık mı var bunu inceleyelim.

1.4.1. Koşullu (Hipotetik) Nedensellik-Zorunlu Nedensellik

Aristoteles, *Metafizik*'te zorunluluğun şu dört tanımını verir:

“1. Bir koşul olarak kendileri olmaksızın yaşamanın mümkün olmadığı şeyler. Örneğin solunum ve yiyecek bir hayvan için zorunludur. Çünkü o, onlar olmaksızın var olamaz. 2. Kendileri olmaksızın iyi olanın ne var olabileceği ne de varlığa gelebileceği veya kötünün ne uzaklaştırabileceği ne de ortadan kaldırabileceği koşullar. Örneğin ilaç almak hasta olmamak için, bir insanın Aigina'ya yelken açması parasını alabilmesi için zorunludur. 3. Zorunlu, zorla yapılan şey ve zorlama anlamına da gelir. Yani o, arzu ve bilinçli seçime karşı çıkan, onlara engel olan şeydir. Çünkü zorla yapılan şeye zorunlu denir...4. Olduğundan başka türlü olamayan bir şeyler ilgili olarak da onun öyle olmasının zorunlu olduğunu söyleriz.” (Aristoteles, 1996: 1015a 20-30).

İlk iki anlam koşullu zorunluluğa örnek iken, sonuncu anlam ise mutlak zorunluluktur. Mutlak zorunlulukta herhangi bir koşul yoktur ve böyle bir zorunluluk içsel bir kaynak gerektirir (Olesiak, 2015: 64). Aristoteles zorunlu şeylerin bu zorunluluğunu kendisinden başka bir şeyden alanlar ve kendileri başlı başına başka şeylerde bulunan zorunluluğun kaynağı olanlar olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Zorunluluğu kendisinden başka bir şeye bağlı olanlar sonuçlardır. Kendileri başka şeylerde bulunan zorunluluğun kaynağı olanlar ise dolaysız önermeler ve ezelî-ebedî varlıklardır (Aristoteles, 1996: 1015b 9-11). Yukarıda zorunluluğun ilk üç anlamı zorunluluğu başka bir şeye borçlu olan gruba girmektedir.

Yine mutlak zorunluluk, töz ve iline arasındaki farktan dolayı ikiye ayrılabilir. Aristoteles'e göre tözün bağımsız bir varlığı vardır ve varlığı hiçbir başka varlıkla ilişkili olmayı gerektirmez (Aristoteles, 2016: 1a 20- 1b 6). Biz eğer somut bir töz mutlak zorunlu dersek, bu onun zorunlu olarak var olması gerektiğini göstermektedir. Tanrı ve basit tözler buna örnek olarak gösterebilir; bunlar ezelî-ebedî ve hareketsiz varlıklar olup, doğalarına aykırı veya zorlayıcı hiçbir şey onlarda bulunamaz (Aristoteles, 1996: 1015b 14-16). Tözün aksine ilineğin varlığı kendi başına var olabilen başka bir şeyin varlığına bağlıdır. Mutlak zorunluluk, şeyin doğasının eğilimiyle uygun bir biçimde olup töze ilişkindir. Örneğin taşın yere düşüşü mutlak bir zorunluluktur; taş ağır bir nesnedir ve herhangi bir engel çıkmazsa doğası gereği yere düşer. Aynı şekilde ateşin yukarıya doğru yönelmesi bir zorunluluktur; bu onun töz olmasının ve doğasının getirdiği bir sonuçtur (Olesiak, 2015: 65-66).

Sonuç olarak Aristoteles'in iki tür zorunluluk anlayışı olduğunu görüyoruz. Bunlardan biri hipotetik (koşullu) zorunluluktur; “Şeyler arasında bir kısmı zorunluluğunu, kendisinden başka bir şeye borçludur.” (Aristoteles, 1996: 1015b 10). Şeyler zorunluluklarını başka bir şeyden alır, dolayısıyla aracılı ve bir şeye bağlıdır. Bu

yüzden mutlak anlamda zorunluluk denilemez. Mutlak anlamda zorunlulukta ise bir şeyin varlığı kendiliğinden zorunlu olup başka bir şeye bağlı değildir (Olesiak, 2015: 66). Burada bileşik tözlerde zorunluluğun olması aslında düzeni meydana getirmekte ve tesadüfü ortadan kaldırmaktadır. Tesadüfün ortadan kaldırılması şeylerin doğasına bağlı olup ve etkin nedenin varlığını gerektirir.

Aristoteles doğal süreçte bulunan zorunluluğun mutlak bir zorunluluk olmadığını aksine hipotetik bir zorunluluk olduğunu iddia eder (Olesiak, 2015: 55). O, ancak uygun bir durumdaki etkinin uygun bir edilgiyi değişikliğe uğratabileceğini ve bu durumda edilginin değişmesinin zorunlu olduğunu belirtir. “...fiilen sıcak olan ısıtıcı etki hazır ve yakınsa, zorunlu olarak ısınır.” (Aristoteles, 1990a: 324b 8). Aristoteles burada ısıtıcının ve ısıtılma kapasitesi olan iki şey arasında bir nedensel ilişkinin varlığını kabul eder. Sonuç olarak neden ile sonuç arasındaki ilişkinin varlığı ancak uygun koşullar bir araya geldiğinde mümkündür. Ancak uygun koşullar altında aynı nedenler aynı etkiye sahiptirler.

Aristoteles canlı varlıklarla cansız varlıklarda bulunan nedensel ilişkilerin zorunluluğunu farklı değerlendirir. *Metafizik*'te akılsal güçlerle, akılsal olmayan güçleri birbirinden ayırmaktadır. Akılsal olmayan güçler cansız varlıklarda, akılsal güçler ise ruhta, ruhun akıllı kısmında yer almaktadır. Akılsal güçler zıt fiiller gerçekleştirme gücüne sahipken, akılsal olmayan güçler ancak bir etkide bulunabilir. Örneğin sıcaklık, sadece ısıtma gücüne sahipken, hekim tıp bilgisine sahiptir ve arzusuna göre bu bilgisini hastanın iyiliği için de kötülüğü için de kullanabilir (Aristoteles, 1996: 1046b 1-20). Dolayısıyla şeylerin nedeni canlı olan varlıklarda ve cansız olan varlıklarda farklı işleve sahiptir. Canlı varlıklarda hareketin başlatıcı ilkesi kendilerinde bulunduğundan arzuları doğrultusunda zıt iki etkiyi meydana getirebilirlerken, cansız varlıklar tek bir etki meydana getirebilirler.

Yukarıda canlı varlıkların güçlerinin akılsal olduğunu ve bundan dolayı hareket ettirme gücüne sahip olduğunu, cansız varlıkların ise güçlerinin akıl-dışı olduğunu belirtmiştik. Cansız varlıklarda bulunan akıl-dışı güce uygun bir tarzda etkide bulunan ve etkiye uğrayan bir araya gelince, birinin etkide bulunması diğerinin ise etkiye uğraması zorunludur. Oysa canlı varlıklarda böyle bir zorunluluk söz konusu değildir. Çünkü akıl-dışı güç yalnızca tek bir etkiyi meydana getirirken, akılsal güç aynı zamanda zıt etkileri de meydana getirebilir. Canlı varlıklarda arzu veya akıllı seçim vardır. Dolayısıyla akılsal güce sahip olan her varlık, gücüne sahip olduğu şeyi ve bu güce sahip olduğu şartlar altında arzu eder etmez gerçekleştirir ve bu güce de o edilgen nesne var olduğu ve belli bir durumda bulunduğu zaman sahiptir (Aristoteles, 1996: (1048a 5-15). Örneğin hekimin gücünü uygulaması için bir hasta, bir insan ve hasta olan bir insan gereklidir. Bütün bu koşulların sağlandığı ve hiçbir dış engelin bulunmadığı ortamda bir insan bilinçli isteği ve arzusuna rağmen aynı zamanda iki zıt etkiyi meydana getiremez (Aristoteles, 1996: 1048a 15-20).

Sonuç itibarıyla Aristoteles burada potansiyel olanın kendisini herhangi bir engel çıkmazsa gerçekleştireceğini belirtir. Yani belirli koşullar sağlandığında her zaman potansiyel olan kendini gerçekleştirmek zorundadır. Ancak gerekli koşullardan biri olmadığında aksi olur. Örneğin ısıtan bir şey ısıtılabilir bir nesneyi ancak ısıtan şeyin ısıtılan şeye eş zamanlı yaklaşmasıyla ve bir engel ortaya çıkmadığında ısıtır. Dolayısıyla istisnai durumlar dışında her zaman aynı etkiler aynı sonuçları doğurur. Öğretmen öğretmesine rağmen, öğrenci öğrenmeyebilir. Aristoteles böyle bir durumda eğer edilgin devinmeye uygun değilse, etkinin aynı sonucu veremeyeceğini kabul eder. Yani edilginin de uygun durumda olması ve diğer tüm durumların sabit olması gerekmektedir (Stein, 2012: 26-27).

Eğer oluş tesadüfi ise, bu hiçbir şeyin bilimsel olarak açıklanamayacağını ifade eder, çünkü tesadüfi oluşan şeyler tekrarlanmadığı için bunlar üzerine epistemik bir analiz yapmak mümkün değildir (Meyer, 1992: 825). Aristoteles doğal oluşun tesadüfün bir ürünü olmadığını, bileşik doğal tözlerin oluş ve hareket için içsel ilkelerinin ve kendilerine ait doğalarının olduğunu belirtir. Tesadüfün ürünleri ise düzenli bir tarzda gelmezler. Oysa Aristoteles’e göre oluşun akışı ve düzenliliği uygun bir kaynak veya etkin neden (hareket ettirici neden) gerektirmektedir. Bu ise şeylerin doğası olup, şeylerin içinde yer alır (Olesiak, 2015, 60).

Aristoteles doğal zorunluluk ile ereksel neden arasında bir bağlantı kurmaya çalışır. Çünkü doğanın kendisi ereksel nedenler içindedir. Aristoteles doğa gereği olan her şeyin ya her zaman ya da çoğu zaman öyle oluştuğunu, talih ya da rastlantıya bağlı olan şeylerin ise bir süreklilik arz etmediği için öyle oluşmadığını belirtir. Örneğin kışın yağmur ya da kar yağması, yazın ise çok sıcak ve güneşli olması talih ya da rastlantıya bağlı olmayıp, gayet doğal bir olgudur. İşte bu tarz olguların rastlantısal ya da kuraldışı olmaları mümkün değildir; bütün bu olgular ya da nesneler hep doğa gereği olup “bir şey için”dir. “Bitkiler yapraklarını meyveler için verir, köklerini ise beslenmek için aşağı doğru salar. Dolayısıyla doğa gereği oluşan ve var olan nesnelerde hep bir ereksel neden vardır.” (Aristoteles, 2005: 199a 25-30).

Peki her nesne kendi ereksel nedenini gerçekleştirir mi? Aristoteles bunu sanata bağlı şeylerden yola çıkarak açıklamıştır; nasıl ki sanata bağlı şeylerde hata oluyor aynı şekilde doğal nesnelerde de hata olabilir; nasıl ki sanata bağlı olan bazı şeylerde ‘ereksel nedene’ tam olarak ulaşamıyorsa, doğal nesnelerde de bu söz konusudur. Örneğin tohumun bir ağaç olamamasının nedeni bir ilke ya da bir başlangıç hatasından kaynaklanmaktadır. Yani tohumun kendisi baştan hatalı ya da bozuktur. Yoksa tohumdan ağaç oluşması zorunludur (Aristoteles, 2005: 199b 1-10). Aristoteles’e göre nasıl ki öküz

yüzlü insanlar var, bir bitki tohumundan da zeytinli asma dalının olabileceğini belirtmiş, fakat sonra kendisi bunun çok da makul olmadığını belirtir (Aristoteles, 2005: 199b 10).

Bir tohumun oluşması gelişigüzel değildir; doğaya göre olan nesnelerin hiçbiri için bu söz konusu olamaz. Çünkü doğaya bağlı olan nesnelerin hepsi kendi içlerinde bir ilke ile sürekli devinip bir amaca ulaşmayı hedeflerler: “Her ilkedен her nesne için tek ve aynı sonuç çıkmıyor: bir engel olmadıkça her zaman geçerli sonuç çıkıyor.” (Aristoteles, 2005: 199b 17). Bir nesne ereksel nedene bağlı olup da ereksel nedenden ötürü talih sonucu da oluşabilir. Örneğin bir x kişinin Ankara’ya gelme nedeni gezmek olabilir, ama talih eseri Ankara’daki bir olayda y kişisini ölümden kurtarmıştır. Böyle bir durumda ‘x kişisi şans eseri geldi, y kişisini kurtarıp gitti’ diyebiliriz, oysa asıl gelme sebebi bu değildi. İşte bu ilineksel bir nedendir. Ama bu durum her zaman ya da sürekli olursa, ilineksel nedenden ya da talih olmaktan çıkıp, doğal bir durum olur (Aristoteles, 2005: 199b 15-25).

Sonuç olarak Aristoteles nedensel zorunluluğun bir koşula bağlı olduğunu ifade eder. Peki bu koşul maddeye mi yoksa ereksel nedene mi bağlıdır? Bir el testesinin ereği ağaç dalını kesmektir. Testere demirden değilse ereksel nedenini gerçekleştiremez. Testerenin ağacı kesebilmesi için ve testere olabilmesi için demirden olması zorunludur. İşte zorunlu olan koşula bağlıdır, amaç olarak değildir; çünkü zorunluluk maddede varken, ereksel neden ise kavram olarak vardır. Dolayısıyla ereksel neden eylemin değil, kavramın başlangıcıdır. O halde bir ev olacaksa tuğla, taş gibi maddenin var olması zorunludur. Amaç maddeye bağlı değildir ya da madde için değildir. Sonuçta taş, tuğla olmazsa ev olmayacak, demir olmazsa testere olmayacaktır. Tüm bunlardan yola çıkarak şu sonuca ulaşabiliriz: Doğal nesnelerde zorunlu olan şey madde ve maddedeki devinimlerdir. Her bir nesne ‘bir şey için’ ise, bu erek maddenin nedenidir, madde ereksel nedenin değil. Tüm nesnelerde amaç ise ereksel nedendir. Ereksel neden bir kavramdır.

Örneğin ev, sağlık gibi şeyler “belli bir şey” olduklarından bunların oluşması için bazı şeylerin olması ve bulunması zorunludur (Aristoteles, 2005: 200a-205b). Aristoteles belki kavramın da madde gibi zorunlu olması gerekebileceğini düşünür. Çünkü “testerenin işi belli bir biçimde kesme diye tanımlandığında, testerenin belli bir biçimde dişleri olmazsa bu kesme-ayırma olmayacak; demirden değilse, belli bir biçimde dişleri olmayacaktır. Yani tanımda da tanımın maddesi olarak bazı parçalar var.” (Aristoteles, 2005: 200b 5-10).

1.4.2. Rastlantı ve Talih

Aristoteles talih ve rastlantının olduğunu kabul etmektedir. Ona göre hem düşünce tarafından hem de doğa tarafından yapılmış olan her şey “bir şey için”dir (bir amaç için). Kimi nesneler ‘kendinde’, ‘kendi başına’, kimi nesneler ise ilineksel olarak vardır. Örneğin ev için kendi başına neden ‘mimar’, ilineksel neden ise bu mimarın ak ya da eğitilmiş olmasıdır. Dolayısıyla ‘kendinde neden’ belirli, ilineksel neden ise belirsizdir. O halde talihe bağlı oluşma olanaklıdır. Çünkü ilineksel anlamda oluşma vardır. Talih de ilineksel anlamda bir neden olup, mutlak anlamda hiçbir şeyin nedeni değildir: örneğin bir evin nedeni mimardır ama ilineksel anlamda bu mimar flüt çalabilir; yine bir yere giden birisi parasını alabilir, ama asıl amacı parasını almak değildir, oraya gezmek için gitmiş olabilir. Aristoteles’e göre talih akla aykırı ve belirsiz bir şey olarak görünmektedir (Aristoteles, 2015: 196b 20-197b 20).

Talihin eylemlerle ilgili olması zorunludur ve cansız hiçbir şey, hayvan, hiçbir çocuk talihli eylemlerde bulunamaz, çünkü bunlarda tercih yoktur. Rastlantı ise hem canlılar hem de öteki cansız varlıklarla ilişkilidir. Örneğin bir at, bir yere gidip kendini

kurtardığı için “rastlantı sonucu gitti” deriz, o kendini kurtarmak için gitmemiştir. Dolayısıyla “mutlak anlamda ‘bir şey için’ olup da nedeni dışarıda olan nesnelerde, o oluşan şey amaç tutulmaksızın oluşma söz konusu olunca, ‘rastlantı sonucu’ diyoruz. Talih eserinde ise, rastlantı sonucu olmalarına karşın, tercih sahibi olanlarca tercih edilebilecek şeylerle ilgili olarak söz ediyoruz.” (Aristoteles, 2005: 197b 5-20). Rastlantı ve talihe bağlı olan şeylerin en büyük ayrılığı doğa gereği oluşan nesnelerdedir; eğer bir şey doğaya aykırı oluştuysa buna “talihe bağlı olarak” değil, rastlantısal oluştu deriz. Rastlantı ile oluşan şeyin nedeni dışarda iken, talih ile oluşan şeyin nedeni kendi içindedir. Rastlantı ve talih, ilineksel anlamda nedenlerdir, ilineksel olan hiçbir şey “kendinde”, kendi başına” olandan önce gelmediğine göre, ilineksel neden de “kendi başına”, “kendinde” nedenden önce gelmez. Dolayısıyla rastlantı ve talih doğadan sonra gelir (Aristoteles, 2005: 198a 5-10).

Hem rastlantı hem de talih devinimin ilkesinin kaynağı olarak görülseler de hiçbir zaman doğa gereği ya da düşünmeye bağlı nedenlerden önce gelemezler:

“Rastlantı ile talih, nedeni us ya da doğa olabilecek -bunların kendilerinden ilineksel anlamda bir neden olduğu zaman- şeylerin nedenleri olduğuna göre ve ilineksel olan hiçbir şey ‘kendinde’, ‘kendi başına’ olandan önce gelmediğine göre şu açık: ilineksel neden de ‘kendi başına’, ‘kendinde’ nedenden önce gelmez. Demek rastlantı ile talih, us ile doğadan sonra gelir. Dolayısıyla gökyüzü düzeninin en büyük nedeni rastlantı bile olsa, usun ve doğanın, hem pek çok başka nesne için hem de bütün bu evren için rastlantıdan önce gelen bir neden olması zorunlu.” (Aristoteles, 2005: 198a 3-14).

1.5. Aristoteles'in Kozmolojisinde Düzenlilik

Aristoteles'te doğal süreç fiziki bir etkinlikten ziyade bir ereğe yönelmiş ve her türlü oluşun ereği potansiyel (*kinesis*) olandan aktüel (*energeia*) olana doğru gelişme olarak tasarlanmıştır. Var olan varlıklar kendi içlerinde bulunan “doğa” ilkesi sayesinde bu ereğe doğru yönelerek kendilerini gerçekleştirmeye çalışırlar. Aristoteles tüm varlıkları bir ereğe doğru yöneltmesinden dolayı doğanın evrendeki düzenin içsel bir kaynağı olduğunu belirterek, doğanın düzeninin ve yapısının rastlantıya bağlı kalmadan teleolojik olarak açıklanabileceğini düşünmektedir (Scharle, 2015: 105). Nitekim Aristoteles kendi kozmolojisini bu teleolojik düzene göre kurmuştur. Ay-altı ve Ay-üstü Âlem olarak ikiye ayırdığı evren tasarımı, var olanlar içinde bulundurdıkları kinesis miktarına göre derecelendirilmiş ve bu düzene göre bir hiyerarşi oluşturulmuştur (Unat, 2011: 30-32). Bu hiyerarşi farklı derecelerde madde ve formun bir araya gelmesinden oluşan ve bileşimlerinin her birinin kendisini takip eden şeye bir dayanak ve özne görevi gördüğü ve onu kendine özgü eylemleriyle aştığı bir merdivene göre düzenlemiştir. Yani her türsel form, kendisini dışsal bir maddede gerçekleştirmektedir. Fakat her üst kademedeki form, sahip olduğu zengin belirlenimlerden dolayı, kendisinden aşağı formun varlık nedeni ve akılsal ilkesidir. Böylece bu varlık düzeninin en üstünde içinde herhangi madde bulundurmayan, salt form olan, diğer tüm varlıklara varlık ve akılsallık veren en yüksek, mükemmel gerçeklik olan Tanrısal töz bulunmaktadır. O, diğer tüm varlıkların ereksel nedeni, en yüksek iyi, aşk ve arzu objeksidir. Bu nedenle diğer tüm varlıklar onun hayatını taklit etmeye çalışırlar (Aristoteles, 1996: 502-503). Tanrı, fail neden olarak kendisi bir karşılık görmeden ya da kendisine temas edilmeden (Aristoteles, 1990a: 323a 5), Sabit Yıldızlar Küresine tek düzenli (uniform), sürekli ve ezelî-ebedî dairesel hareketi vermiştir. Bu salt edim olan Tanrısal fiilin hareketine en yakın olan bir harekettir. Sabit Yıldızlar Küresiyle temas içindeki diğer küreler de bu hareketten kendi

payına düşeni almış, her alt bir kürede İlk Hareket Ettiricinin ezeli-ebedî hareketinden farklılaşan tek düzenli olmayan bir hareket oluşmuş ve bu süreç Ay-altı Âleme kadar devam etmiştir: “Burada dairesel hareket yerini, zaman bakımından dört ögenin döngüsel değişimlerine ve oluş, yok oluş, büyüme, küçülme ve değişme bakımından canlı ve cansız varlıkların hareketine bırakmıştır.” (Aristoteles, 1996: 502-503). Bu varlıkların hepsi en tam olan varlığa, ezeli-ebedîliğe yani Tanrı’ya yönelir. Ancak Ay-altı Âlemdeki varlıklar, İlk İlkeden uzaklaştıklarından ve maddeye fazla gömülmüş olduklarından dolayı bu ezeli-ebedîliğe ulaşmak imkânından mahrumdurlar. Fakat oluşun sürekliliği ve devamlılığı sayesinde türün kendisini yok olmaktan kurtarmış, böylece evrenin mükemmelliği ve Tanrısal hayattan pay alma garanti altına alınmıştı. Tanrısal hayat, bütün sistemin ereği ve sonudur. Dört ögenin sürekli olarak birbirine dönüşümü İlk Hareket Ettirici’nin süreklilik ve ezeli-ebedîliğini taklit etmekle olur (Aristoteles, 1996, 502-503). Aslında böyle bir derecelendirme varlığın Tanrısal düzeni ne kadar iyi taklit etmesine bağlıdır. Yani onu ne kadar iyi taklit ederse o kadar iyi düzene girer ve varlık skalasında yerini ona göre alır. Tanrı kozmosta en iyi şeydir, onun hareketine en uygun yaklaşan daha iyidir ve ilk hareket ettiriciye daha yakın olan daha düzenli ve kesintisizdir (Scharle, 2015: 99-100).

Aristoteles *De Anima* adlı eserinde düzenliliğin derecesini şöyle belirlemiştir:

“... Çünkü, tamamlanmamış, eksik kalmayan veya kendi kendine üremeyen bütün canlı varlıklar için fonksiyonların en doğal, ezeli ve Tanrısal olana mümkün olduğunca katılacak biçimde, kendine benzer başka bir varlık türetmektir, hayvanın bir hayvanı, bitkinin bir bitkiyi türetmesidir. Çünkü bu bütün varlıkların isteğinin nesnesi, doğal etkinliklerin ereğidir. Oysa erek teriminin iki anlamı vardır: Bir yandan amacın kendisi ve diğer yandan bu amacı erek edinen varlık. Sonra

bireyin ezeli olana ve Tanrısal olana sürekli biçimde katılması imkânsızdır, çünkü bütün bozulabilir varlıklar aynı ve sayısal olarak bir kalamaz; her varlığın Tanrısaldan pay alma oranı farklıdır; kimi daha çok, kimi daha az ve her varlık ezelden ve Tanrısaldan pay alabildiği ölçüde, ezeliye ve Tanrısala katılır...” (Aristoteles, 2014: 415b 1-7).

O halde Aristoteles göksel cisimlerin düzenliliğin en yüksek derecesinde olduğunu, bunu hayvan ve bitkilerin onlara göre daha az bir düzenle yer aldığını ve en aşağı seviyede ise düzenin en aşağı seviyesinde olan elementlerin olduğunu belirtir.

Yukarıda genel hatlarıyla belirlediğimiz Aristoteles’in kozmolojisinde var olan tüm varlıkların hepsi mümkün olduğunca en tam varlığa, onun ezeli-ebedi fiiline yönelir, ona benzemeye çalışırlar. Bu ise içlerinde bulunan hareket ilkesi ile mümkündür. Onlar “hareketsiz değildirler, kendilerinde bir hareket ve sükûnet ilkesine, değişme yönünde doğal bir eğilime sahiptirler. İşte bu ilke cismin doğasının kendisidir” (Aristoteles, 1996, 294). “Doğa bir amaçtır, ereksel nedendir, çünkü kendilerinde sürekli devinim olan nesnelerin bir amacı vardır, bu ise ereksel nedendir” (Aristoteles, 2005: 194a 28-30). Bu bağlamda doğa içinde bulunduğu tüm varlıkları ereksel nedene yönlendirmektedir. Bu da varlıkların başıboş devinmelerini engellemekte, onları bir ereğe bağlamaktadır. Dolayısıyla devinimin amacı bu ereği gerçekleştirmek olacaktır. Bu da tüm varlıkları bir ereğe bağladığından, onları bir düzene koymaktadır. Bundan ötürü doğa varlıkların düzeninin nedeni olarak görünmektedir.

Doğa aynı zamanda form yani gerçeklik olarak da adlandırılabilir. Elementlerin formu ve gerçekliği onun doğal yeridir. Gerçekte doğanın düzeni ile doğanın teleolojisi arasında fark yoktur. Aristoteles’te doğanın teleolojisi aslında final nedendir (Lang, 1998: 274).

Aristoteles “doğa”nın, düzenin nedeni olduğunu şu sözleriyle dile getirmiştir: “‘Doğal olan’ ve ‘doğaya göre olan’ nesneler içinde hiçbir düzenden bağımsız değil, çünkü ‘doğa bütün nesneler için bir düzen nedenidir’.” (Aristoteles, 2005: 252a 12). O, sonsuzla düzen arasında şöyle bir bağlantı kurmuştur; sonsuzun sonsuzla bağıntısının akla uyar bir tarafı yokken, düzenin kendisi mantıksal bir bağıntıdır:

“Sonsuz bir zaman boyunca duradurmak, bir zaman gelip de devinmek, bunun hiçbir ayrımının olmaması, yani niçin daha önce değil de şimdi olması, hiçbir şeyin bir düzen taşımaması, bütün bunlar doğanın işi değildir. Nitekim ya doğa gereği olan nesne yalınlık taşır, bir zaman şöyle bir zaman başka olmaz, sözgelişi alev doğa gereği yukarı gider, yoksa bir zaman yukarı gider bir zaman gitmez değil; ya da yalınlık taşımayan nesnenin bir açıklaması/nedeni (logos) vardır.” (Aristoteles, 2005: 252a 12-20).

Doğanın bütün nesneler için bir düzen nedeni olması şuna dayanmaktadır:

1) Aynı nedenler aynı koşullar altında hep aynı sonuçları doğurur, çünkü doğaya göre devinen varlıklar başboş hareket etmezler, çoğu zaman aynı koşullar altında aynı tarzda devinirler. 2) Doğa ile rastlantı birbirine karşıttır, rastlantısal olan şeyler nadir olurken, doğa gereği olan her şey ya her zaman ya da çoğu zaman öyle oluşur (Aristoteles, 2005: 198b 35). 3) Düzenin nedeni olarak doğa, sınırsız olandan “kaçar”. 4) Doğa her zaman iyiyi arzular. Bütün bu nedenlerden dolayı doğa bize Tanrıyı ve kutsalı anımsatır, doğa da Tanrı gibi boşa ve faydasız hiçbir şey yapmaz. Doğada boşa ve faydasız hiçbir şeyin olmayacağı bize doğanın en İyi’yi arzuladığını ve düzenin nedeni olduğunu gösterir (Lang, 1998: 8).

Yukarıda *doğanın* varlıkların belli bir ereğe erişmede önemli bir rolünün olduğunu gördük, fakat tek başına *doğa* kinesis durumunda bulunan varlığın *energeai* olana

devinmesinde yeterli değildir. Örneğin “embriyo yetkin bir insan olmaya, meşe tohumu meşe ağacı olmaya doğru yönelmiştir. Değişme içinde olan varlık kinesis’e sahip olması bakımından kendi içerisinde mutlak bir olumsuzluk barındırır. Yani bir meşe ağacının meşe ağacı olması ya da embriyonun yetkin bir insan olması zorunlu değildir. Dolayısıyla bir şeyin doğasının o şeydeki hareketin içsel ilkesi olması yeterli değildir. Oluş ve yok oluşa tabi varlığın ilk ilkesi mutlak anlamda aktivite ve energeia olan Tanrı’dır.” (Erkızan, 2012: 140). Diğer bir ilkesi ise Güneş’tir. Şimdi Güneş ve Tanrı’nın Aristoteles’in kozmolojisindeki önemine bakalım.

1.5.1. Güneş

Aristoteles’in kozmolojisinde düzenin bir diğer nedeni de Güneş’tir. Göksel cisimler İlk hareket ettiricinin dairesel hareketini taklit ederlerken, elementler -kış yağmuru gibi(su)- hareket ettirici neden olarak Güneş’i taklit ederler (Scharle, 2015: 100).

Meteoroloji adlı eserinde Aristoteles, kış yağmurunun aslında oluş döngüsünün taklit edici bir unsuru olduğunu belirtir: “Güneşin seyrini izleyen dairesel bir döngü oluşur... Yaz ayında güneş dünyaya yaklaştığında buhar akımı yukarıya doğru çıkar; kış ayında güneş dünyadan uzaklaştığında suyun akımı aşağı doğru yağmur olarak iner.” (Aristotle, 2015: 346b35-347a1).

Ay-altı Âlemdeki oluş ve yok oluşun fail nedeni ezeli-ebedî hareket içinde olan Güneş’tir. Nasıl ki yer değiştirme hareketi sürekli ise oluş ve yok oluş da Güneş’ten dolayı sürekli. İlk değişme türü, yer değiştirme ve ezeli-ebedî hareketidir. Oluş, ilk değişme türü olan ezeli-ebedî yer değiştirme hareketinden sonra gelir. Çünkü bu hareket oluşun

fail nedenidir. Aristoteles, gök cisimlerinin hareketlerinin ezelî-ebedî hareket içinde olduklarını göstermişti. Bu hareket, Güneş'in Dünya üzerindeki her noktaya sırayla yaklaşıp uzaklaşmasına yol açmakta ve böylelikle sürekli oluş meydana gelmektedir. Güneş'in Dünya'ya yaklaşıp uzaklaşmasıyla Ay-altı Âlemde türsel farklılıklar oluşmaktadır; bitkiler büyümekte, hayvanlar gelişip-yok olmakta, soğuk ve yağmurla mevsimsel sıcaklık ve kuraklık değişimleri meydana gelmektedir. Güneşin art arda yaklaşması hayvan ve bitkilerin olgunlaşmalarını sağlarken, art arda uzaklaşmaları onların yıkımına sebep olmaktadır. Sonuç olarak unsurların birbirlerine dönüşmesini ve onların Ay-altı Âlemde tutunmasını sağlayan şey Güneş'tir (Ross, 2011: 174-175; Aristoteles, 1990a: 336b 5-20).

Doğada varlığa geliş düzenli bir şekilde meydana gelir. Bu düzen Güneş sayesinde başlatılır, zira her şey Güneş'i taklit eder. Güneş'in dairesel hareketi hem dünyadaki elementlerin dönüşümü ve hareketi hem de hayvanların kendi türünü devam ettirebilmesi için taklit edilecek bir modeldir: “Üstün hareket dairesel harekettir ve Güneş dairesel hareket eder; Güneş'in dairesel hareket etmesiyle mevsimlerin oluşu döngüsel olup, tekrarlanır ve böylelikle doğadaki bitki ve hayvanlar oluşur.” (Aristoteles, 1990a: 338b 3-5). Aristoteles şeylerle Güneş arasında ilişki kurar ki, *Fizik* adlı eserinde bu ilişkiden şöyle bahseder: “Bir insanın insanı doğurduğu gibi, güneş de bir insanı doğurur.” (Aristoteles, 2005: 194b 13).

Dünya'ya sabit bir mesafede bulunan Sabit Yıldızlar Küresi ekvatora paralel olup dünyadaki devamlılığın, kalıcılığın nedeni olur. Güneş ise ekliptik boyunca yaptığı yıllık dönüşü ile oluş ve yok oluşların nedeni olur. Çünkü Güneş, Ekvator düzlemine meyilli olduğundan, dairesel hareketi ile bazen Dünya'ya yakın bazen daha uzak olur. Güneş'in Dünya'nın etrafında gerçekleştirdiği günlük hareketi de muayyen bir devamlılık sağlar. Güneş'in iki hareketi vardır: Özü gereği belli tarzda hareket eder ki bu onun yıllık

dönüşüdür. Bir başka şeyden ötürü bir başka tarzda hareket eder ki bu onun Sabit Yıldızlar Küresinin hareketi gibi Ekvator'a paralel olan günlük dönüş hareketidir. Ekvator'a paralellüğünden dolayı devamlı olan bu hareket kendi doğası bakımından meydana gelmez. Onun hareketinin sebebi Sabit Yıldızlar Küresi'nin hareketinin etkisi altında meydana gelir (Aristoteles, 1996: 1072a 10-15).

1.5.2. Tanrı

Tanrı, Aristoteles'in kozmolojisinde önemli bir yer tutmaktadır. Şeyler arasındaki ilişki her ne kadar olgulara bakılarak açıklansa da final neden hep Tanrı'ya dayandırılmaktadır. Tanrı final neden olarak dünyaya müdahale etmezken, fakat o bir arzu objesi olarak tüm varlıkların hareketinin nedenidir. Şimdi Aristoteles'te Tanrı'nın doğası ve tüm kozmolojide yerini inceleyelim.

Aristoteles'in varlık dünyasında “olanak halinde olan gerçeklik halinde olanı amaç edinerek, ona karşı bir akış içerisinde. Embriyo yetkin bir insan olmaya, meşe tohumu meşe ağacı olmaya doğru yönelmiştir. Değişme içinde olan varlık kinesiye sahip olması bakımından kendi içerisinde mutlak bir olumsuzluk barındırır. Yani bir meşe ağacının meşe ağacı olması ya da embriyonun yetkin bir insan olması zorunlu değildir. Dolayısıyla bir şeyin doğasının o şeydeki hareketin içsel ilkesi olması yeterli değildir. Oluş ve yok oluşa tabi varlığın ilk ilkesi mutlak anlamda aktivite ve energeia olan Tanrı'dır” (Erkızan, 2012: 140).

Bu konuda haklı olarak şu soru sorulabilir: “Eğer hareket varlığın kendisine içkin ise, her bir varlık kendi hareket kendi içinde taşıyor ise neden hareket etmeden hareket ettiriciye ihtiyaç vardır?” (Erkızan, 2012: 140). Erkızan buna şöyle cevap vermiştir:

“Aristoteles’e göre her bir varlık kendi içinde hareketin ilkesini ve kendi ereğini içermiş olmakla birlikte bu evrenin bütününe yayılmış olan hareketi açıklamaya yetmez; çünkü madde ve formun bileşiminden meydana gelen duyusal alan aslında olumsal bir alandır; örneğin embriyonun bir insana doğru gelişimi zorunlu değildir. Dikilen bir gül fidanı hiç de bir gül ağacına dönüşmeden yok olup gidebilir. Bunun nedeni ise, olumsallığın ilkesi olan maddenin kendisidir. Fakat Aristoteles’e göre tek tek varlıkların sahip oldukları hareketin kendisi olumsal olmakla birlikte evrendeki bütün hareket ölümsüzdür, sonsuzdur. Bunun nedeni ise Tanrı’dır.” (Erkızan, 2012: 140).

Yukarıda üç tür tözden bahsetmiştik, bunlardan ilk ikisi duyusal tözlerdi. Üçüncü töz ezeli-ebedî hareketsiz tözdür. Tözler var olanlar içinde birincil olanlardır ve eğer tözler ortadan kalkarsa her şey ortadan kalkabilir. Dolayısıyla kendisi ezeli-ebedî ve dairesel bir harekete sahip olan öyle bir töz bulunmalı ki diğer tüm var olanlar onun sayesinde var olsunlar. Dolayısıyla töz, bütün kategorilerin başında gelir. O, Bütün’ün ilk kısmıdır ve diğer şeyler onda ve onunla vardır (Aristoteles, 1996: 1071b 5-10).

Asıl töz, maddeden çok form ile tanımlanmaktadır. Salt form olan ve içinde hiçbir madde barındırmayan mutlak anlamda energeia/entelecheia olan varlık Tanrı’dır. Asıl töz olan Tanrı birdir ve onun benzeri yoktur. Tanrı mutlak anlamda energeia olduğundan onda hiçbir olumsallıktan, olanaklılıktan bahsedilemez; Tanrısal töz en tam, en etkin ve mutlak anlamda bölünemezdir. Bu asıl töze ilişkin nitelikler ise madde ve formdan oluşan varlıklarda bulunur. Bu tözler arasında duyusal tözler bulunmaktadır. Örneğin bir insan, bir bitki, bir at. Bu duyusal tözlerde hem potansiyellik hem de aktüellik (energeia/entelecheia) bulunmaktadır. Onlar madde içinde bulunduklarından olumsallığa sahiptirler. Yukarıda belirttiğimiz gibi Tanrısal töz ise her türlü olumsallıktan uzaktır ve

diğer bütün tözlerin var olmasının koşuludur. Çünkü potansiyel olarak var olan bu duyuşal tözlerin gerçekleşebilmesi için kendisinde hiçbir potansiyellik bulunmayan mutlak anlamda *energeia* olan bir varlığı gerektirir. Bu ise Tanrı'dır. Tanrı, tüm hareketin ilk kaynağıdır, o bir sevgi ve arzu objesi olarak harekete neden olur (Erkızan, 2012: 35-36).

Ezelî-ebedî tözün hareketi meydana getirebilmesi için *energeia/entelecheia* ve madde-dışı olması gerekmektedir. Zira içinde olumsuzluk bulunduran ezelî-ebedî bir şey olamaz ve var olmayabilir de (Aristoteles, 1996: 1071b 15-20). Bu sebeple bir hareket meydana getirebilmek için tözün ezelî-ebedî, *energeia/entelecheia* ve madde-dışı olması gerekmektedir:

“Özleri itibariyle hareketsiz olan ve hareketsizlik ve sükûnet ilkeleri olan Platoncu idealardan farklı olarak bu ezeli-ebedi töz hareketli (kinetikon) ve fiil halinde (poietikon) olması gerekir. Bu töz sadece basit bir fiilde bulunma gücüne sahip değildir, aynı zamanda onu uygulaması ve bilfiil hareket ettirmesi gerekmektedir. Böyle bir bilfiil hareketin ayrıca her türlü kuvvenin bertaraf edileceği ve onun devamlılığının sağlanabileceği bir tarzda kusursuz bir biçimde ve hiç kesilmeden meydana gelmesi gerekir. Bu ise ancak hareket ettirici tözün özü itibariyle fiil olması durumunda elde edilebilecek bir sonuçtur. Ancak saf fiil, zorunlu olarak gayri-maddidir, başka deyişle kuvve dışıdır; çünkü her madde, kuvvenin kaynağıdır” (Aristoteles, 1996: 498).

Sonuç olarak etkinlik halinde var olan bir neden yoksa hareket de yoktur. Örneğin tahta kendi kendine hareket etmez, onu marangozun sanatı hareket ettirir (Aristoteles, 1996: 1071b 25-30).

Aristoteles'in Tanrısı doğadaki tüm hareketin final nedenidir. Evrendeki değişimin ve hareketin kaynağıdır. Aristoteles, Tanrı'nın varlığının gerekliliği için şöyle bir argüman geliştirmiştir: Devinme ya devindirenin devindirdiği başka şey aracılığıyla ya da kendisi aracılığıyla oluşmaktadır (Aristoteles, 2005: 256a 5). Devindiren ve kendisi de başka nesne tarafından devindirilen nesnenin sonsuza kadar gitmesi olanaksızdır. Sonsuzda ise bir ilk yoktur. Dolayısıyla devinen her şey bir şey tarafından deviniyorsa bu sonsuza kadar gidemez, bir ilk devindiricinin olması gerekmektedir. İlk devindirenin kendisi devinmekte ve bu devinme başka bir nesneye bağlı olmadan gerçekleşmektedir. O halde ilk devindiricinin kendisi tarafından devindiriliyor olması zorunludur (Aristoteles, 2005: 256a 15-20; Sfekas, 2008: 1).

Tüm şeylerde doğa en iyisine (Tanrı'ya) yönelir ve Tanrı, Evrenin mükemmelliğini bu şekilde gerçekleştirmiştir. Evrende bulunan hiçbir şey keyfi olarak hareket etmez, aksine her şey göksel cisimlerin dairesel hareketini taklit ederek, ilk hareket ettiriciye uygun bir şekilde hareket eder: Örneğin kış yağmuru göksel cisimlerin dairesel hareketini taklit eder ve bu hareketi yaz döneminde aşağıdan yukarıya doğrusal hareketle gerçekleştirir (Scharle, 2015: 98-99). Yine aynı şekilde hayvanlar ve bitkiler de kendi türlerini sürdürerek ilk hareket etmeyen hareket ettiricinin hareketini taklit eder (Aristoteles, 1990a: 336b 27-337a 8). Aristoteles'e göre oluş ve bozuluş sürekli ve asla eksilmez. "Tanrı kesintisiz oluşu oluşturarak Evren'in mükemmelliğini gerçekleştirmiştir. Böylece art arda oluş var oluşa daha kesin garanti sağlayabilir, sonsuz varlığa benzemesi yüzünden oluş, kendisini sürekli yineler. Oluşun bu sürekliliğinin nedeni ise dairesel hareket ve onun sürekliliğidir." (Aristoteles, 1990a: 336b 32- 337a 1).

Hem gök hem doğa ilk hareket ettiriciye bağlıdır. Gök, hareketin tek düzenliliği ile canlı varlıklar ise oluşun devamlılığı açısından ellerinden geldiğince bu Tanrısal ve ezeli-ebedî ilkeyi taklit etmeye çalışırlar (Aristoteles, 1996: 1072b 15-20).

Genel olarak Tanrı tüm devinimin fail nedenidir. Peki Tanrı bu devinimi nasıl gerçekleştirir, Tanrı'nın dünyaya bir etkisi var mıdır, varsa bu etki nasıldır? Tanrı'nın doğası nasıldır ve Tanrı hakkında neleri bilebiliriz?

Aristoteles Tanrı'nın doğasını *Metafizik* adlı eserinde şöyle belirtmiştir:

“...özü düşünmedir (*ousias nous*). Ve akıl, bu objeye sahip olduğunda etkin bir biçimde işlevini gerçekleştirir. Bundan dolayı rasyonel düşünmenin Tanrısal sahipliğini sürdüren potansiyellikten ziyade etkinliktir ve en hoş giden ve en iyi (*ariston*) olan şey onun sahip olduğu etkin düşünmedir (*theoria*). Öyleyse Tanrı'nın her zaman zevk aldığı mutluluk, bizim zaman zaman zevk aldığımız mutluluk kadar çoksa fevkalade bir şeydir ve bu daha çok mutluluksa, daha da fazla fevkaladedir. Yine de bu böyledir. Bununla birlikte, yaşam Tanrı'ya aittir. Çünkü yaşam aklın (*nous*) etkinliğidir (*gar nou energeia zeon*) ve Tanrı bu etkinliktir (*energeia*); ve Tanrı'nın özsel etkinliği (*energeia kath auten*) en iyi ve en sonsuz olan bu yaşamdır (*ariste kai aidios*). Öyleyse biz Tanrı'nın sonsuz (*aidion*), en iyi (*ariston*), yaşayan bir varlık olduğunu kabul ediyoruz ve bu nedenle yaşam ve sürekli sonsuz bir (*aidion*) varoluş Tanrı'ya (*theo*) aittir; zira bu Tanrı'nın (*theos*) ne olduğudur.” (Aristoteles, 1990b: 1072b 14-32).¹

Aristoteles'e göre yaşam düşünme etkinliği olup, Tanrı'nın doğası ise bu etkinliktir. Tanrı'nın kendi kendisiyle kaim olan bu etkinliği en mükemmel ve ezelî-ebedî bir yaşamdır (Aristoteles, 1996: 1072b 15-30). Tanrı hiçbir büyüklüğe sahip değildir,

¹ Bu bölümün çevirisi için bkz: Aylin Çankaya, “Aristoteles'te Nous ve Noesis Kavramları Üzerine Belirlemeler”, *Cogito Aristoteles Özel Sayısı*, Sayı 77, Yapı Kredi Yayınları, 2014, ss. 131-149, s. 39.

parçaları yoktur ve bölünemez, sürekli ve sonsuz bir var oluşa sahiptir. Dolayısıyla o her türlü potansiyellikten uzaktır.

Peki Tanrı neyi düşünür?

“Yeniden, onun özü (*ousia*) ister düşünce (*nous*) ister düşünme (*noesis*) olsun, neyi düşünecektir? O, ya kendisini (*autos*) ya da başka bir şeyi düşünmek zorundadır (*eteron*); ve eğer başka bir şey (*eteron*) olursa bu durumda ya her zaman aynı şeyi ya da farklı şeyleri farklı zamanlarda düşünmek zorunda kalacaktır. Öyleyse, iyi (*kalon*) bir şeyi düşünmek (*noein*) ya da tesadüf olarak düşünmek bir farklılık yaratır mı yaratmaz mı? Kuşkusuz, kimi konular hakkında düşünmek absürd olacaktır. Açıkça o halde, o en Tanrısal (*theiotaton*) ve değerli olanı (*timiataton*) ve değişmeyi düşünür (*noei*): çünkü değişme (*metabole*) daha kötü olacaktır ve bunun herhangi bir türü doğrudan doğruya hareketin (*kinesis*) bir türüne işaret edecektir. Bu nedenle, eğer Nous düşünme (*noesis*) değil de potansiyel (*dunamis*) olursa şunu düşünmek mantıklı olacaktır; a) düşünmesinin (*noeseos*) sürekliliği güçleşecek; b) Noustan daha mükemmel bir şeyin var olmak zorunda olduğu açık olacaktır; yani düşüncenin objesi (*nooumenon*); çünkü hem düşünme (*noein*) hem de düşünme edimi (*noesis*) düşünenin hatta en kötü düşüncelerine (*noounti*) ait olacaktır. Bu sebeple eğer bundan kaçınılacaksa (kaçınıldığı gibi; çünkü bazı şeyleri görmemek görmekten daha iyidir) düşünme (*noesis*) en üstün iyi (*ariston*) olmazdı. Bundan dolayı Nous kendisini düşünür (*noei*), eğer o en mükemmel olan ise (*kratiston*); ve

onun düşünmesi düşünme üzerine bir düşünmedir (*noesis noeseos noesis*).” (Aristoteles, 1990b: 1024b 23-34).²

Peki Aristoteles’in Tanrısı varlıklar arasında devinimi nasıl sağlar, evrene etkisi var mıdır?

Aristoteles’in Tanrısı kendi kendisini bilirken, Evren’i bilmez ve ona etki edemez. “O, ereksel düzene ait olup, etkilerini aşk ve arzu nesnesi olarak kendine doğru çekmek sûretiyle meydana getirir. Tanrı etkilenmezdir. Zira aksi takdirde Tanrı ve tüm evren hiç de asil bir halde olmazdı, çünkü kendilerine özgü eylemlerin ötesinde dışsal bir eylemleri yoktur.” (Aristoteles, 2014: 1325b 28).

Ereksel neden, “eromenon” (arzu nesnesi) olarak Tanrı kendisi hareket ettirmeden hareket ettirmektedir. Göksel küreler ise İlk Hareket Ettiriciden aldıkları hareketle birlikte hareket etmeye başlarlar ve kendilerine verilmiş olan bu hareketi naklederler. Bu amaçla Tanrı, ereksel neden olarak hareket ettirmekle birlikte geleceğe yansıtılmış olan saf bir ideal değildir, tersine bilfiil ve ezelî-ebedî olarak vardır (Aristoteles, 1996: 505).

Değişme içinde olan varlıklar kinesis’e sahip olarak *energeia*’ya doğru kendilerini gerçekleştirme amacındadırlar. Varlığa bu hareketi veren şeyin nedeni de arzudur. Potansiyel olan, *energeia* olanı amaç edinir ve ona doğru bir akış içerisinde olur (Erkızan, 2012: 143). Ayrıca varlıkların içerisinde bulunan *nisus* (çaba, eğilim) da varlıkların devinimini sağlamaktadır. Bir tohumun amacı topraktan dışarı çıkmak, bir çocuk bir yetişkinin boyunu ve biçimini kazanasıya boyunu ve biçimini geliştirmeye çalışır. Böyle bir süreçte içinde kinesis barındıran, kendisini *energeia* olmaya doğru zorlayan bir *nisus* barındırır. Aristoteles’e göre gelişme *nisus* içerir:

² Türkçe çevirisi için bkz: Çankaya, 2014, s. 142.

“Yani henüz gerçekleşmemiş bir şeyin cisimsel biçiminde gerçekleşmeye eğilimle güdülenmiş bir devinim ya da süreç içerir. Tohum *düpedüz* bir bitki olmaya çabaladığı için gelişir; dolayısıyla bir bitkinin biçimi yalnız o şekilde gelişmesinin nedeni değil, düpedüz gelişmesinin nedenidir ve bundan ötürü gelişmesinin hem erek nedeni hem etkin nedenidir. Tohum sırf bir bitki olmak *istediği* için gelişir. Başka türlü yalnızca ideal ya da maddî olmayan bir varlığı olan bir bitkinin biçimini maddî olarak üzerine almayı arzular. Burada 'istemek' ya da 'arzulamak' sözcüklerini kullanabiliriz, çünkü bitkinin zekâsı ya da zihni olmasa ve söz konusu biçimi tasarlayamasa da bir ruhu ya da *ψυχή* vardır, dolayısıyla ne istediğini *bilmese* de istedikleri ya da arzuları vardır. Bu arzuların nesnesi biçimdir: Aristoteles'in kendi sözcükleriyle söylersek, biçimin kendisi devinim halinde değildir (çünkü maddî olmayan bir şeydir, dolayısıyla elbette devinim halinde olamaz) ama bir arzu nesnesi olmakla başka şeylerde devinime neden olur: *κινεῖ ὡς ἐρωμένον*.” (Collingwood, 1999: 100).

Bu durumda maddenin kendisi ancak taklit etmeye değer bir şey olması gerektiğinde hareket edecektir: “Demek ki maddî şeylerin arzusu bu biçimi kendi madde-sinde üzerine almak, kendini ona uydurmak, o madde içinde olabildiğince onu taklit etmektir. Biçimin böyle arzu uyandırması için taklit etmeye değer bir şey, doğası gereği değerli olan kendine ait bir etkinliği bulunan bir şey olması gerekir.” (Collingwood, 1999: 98-99).

Aristoteles'in Tanrısı doğanın bir dış ilkesidir; doğanın hareketini açıklarken, varlığını açıklamaz: “O ancak ereksel nedenin karşı konulmaz çekimi ile bizzat

kendisinde varlık ve hayat ilkesine sahip bulunan bir dünyayı hareket ettirir.” (Aristoteles, 1996: 520-521)

Tanrı kendi kendini düşünür, Tanrı’nın kendisinden başka bir şeyi düşünmesi mükemmeli düşünmesine engel olacaktır. Dolayısıyla Tanrı dünyayı düşünmez. Aristoteles’in Tanrısı evrene etki etmez, fakat o evrenin ona dayandığı ve onu arzuladığı final nedenidir (Sfekas, 2008: 2).

Sonuç olarak Aristoteles Tanrı’yı sanki formlarla özdeşleştirmiş gibi görünmektedir; kendi düşüncesinin kategorileri olan formları düşünen, en yüksek ve en mükemmel etkinlik olduğu için de doğanın tümüne arzu duymayı, her şeye kendi ölçüsünde ve gücünün yettiği oranda yeniden üretmek için çaba göstermeyi aşıl原因 hareket etmeyen hareket ettiricidir (Collingwood, 1999: 103).

Ayrıca Tanrı dünyayı sevmez aksine dünya Tanrıyı karşılıksız olarak sever. Burada Tanrı’ya duyulan ‘sevgi’ sözcüğü “özünde eksik olan şeyin kendi yetkinliğini arzulaması anlamına gelen *εποσ*’tur (epos); *εποσ* yukarı bakma ya da kendini aşağı hissedenin kendisinden üstün diye gördüğü şeye duyduğu sevgiyi arzulamadır. Aristoteles Tanrı’nın dünyayı sevdiğini yadsımakla, yalnızca Tanrı’nın zaten yetkin olduğunu, kendinde hiçbir değişme kaynağı, daha iyi bir şeye yönelik bir çaba taşımadığını söyler; dünyanın Tanrıyı sevdiğini söylemekle, dünyanın durmaksızın Tanrı’da zaten var olan, Tanrı’yla özdeş olan bir yetkinliğin peşinde olduğunu söyler” (Collingwood, 1999: 104-105).

1.6. Yasallık

1.6.1. Aristoteles’te Toplumsal Yasa Olarak Nomos

Aristoteles'te yasa yunanca *nomos* kavramına karşılık gelmektedir. *Nomos* kavramı daha çok politika ve etik konularının ele alındığı eserlerinde yer almakta, doğal süreçleri anlattığı *Fizik*, *Metafizik*, *Oluş ve Yok Oluş Üzerine*, *Gökyüzü Üzerine* adlı eserlerinde ise söz konusu kavram geçmemektedir. Aristoteles *nomos*'u iki farklı ama birbirleriyle bağlantılı anlamda kullanmıştır: *Nomos* ilk olarak bir yasa-koyucu tarafından yürürlüğe konulmuş (belki evrensel diyebileceğimiz) düzenleyici ve tarafsız “yasa” anlamına gelmektedir. Bu anlamda *nomos* her türlü duygusal unsurdan (insana ait her türlü arzu, ihtiras, öfke vb. duygulardan) uzaktır. Yasanın yönetimini insanların yönetiminde üstün tutar; çünkü insanlar kendi istekleri dahilinde kötü yargılayabilirler (Aristoteles, 2014: 1286a 7-24). Ayrıca Aristoteles yasa ile yönetilmeyi bir rejim türü olarak görür; böyle bir rejimde yasalar insanlara egemen durumdadır (Aristoteles, 2014: 1292a 3-32). Bu bağlamda tek bir kişinin yetki sahibi olması doğaya uygun değildir, zira adalet ve liyakat doğaları itibarıyla birbirine benzeyen kişiler için doğa gereği aynı olması gerekmektedir. O halde eşit bedenlere sahip olmayan insanlara eşit miktarda yiyecek dağıtmak yanlıştır. Yasa, bir düzenlemedir ve tüm bunları göz önünde bulundurarak adil olanı gerçekleştirmelidir (Aristoteles, 2014: 1287a 10-15). Bu bağlamda Aristoteles yasaların genel hükümler verdiğini, tek tek koşullara göre hüküm vermediğinin ve her genel bir yasanın özel bir duruma uygulanamayacağını farkındadır (Aristoteles, 2014: 1286a 8-10). Aristoteles yasanın bu genelliğinin farkında olup, özel durumlardaki sorunları çözebilmek adına başka bir formül üretir. Bu ise yasayla yakın akraba olan ve ortak iyiyi arayan hakkaniyet kavramıdır. Hakkaniyetli yasaya göre adil olmayıp, yasal adaletin düzelticisidir: “Hakkaniyetli, adildir ve adilin belli bir türünden üstündür; mutlak adilden değil, fakat sadece kuralın mutlak özelliğine bağlı hatanın rastlanabildiği adilden üstündür. Hakkaniyetlinin doğası böyledir. Hakkaniyetlinin doğası, yasanın, genelliği yüzünden, kurala bağlamada başarısız olduğu yerde yasayı düzeltici olmasıdır”

(Aristoteles, 2007: 1137b 20-25). Böylelikle Aristoteles yasa ve bununla yakından ilintili olan hakkaniyet kavramıyla beraber tarafsız evrensel yasayı ortaya çıkarmaya çalışır.

Nomos'un ikinci anlamı ise doğa'ya karşıt olan, uzlaşım ve adettir (gelenek) (Aristoteles, 2007: 1136b 34- 1162b 23). Aristoteles etik ve politikanın konusu olan adaletli şeylerin doğalarından dolayı değil, uzlaşımdan dolayı var olduklarını belirtir (Aristoteles, 2007: 1094b 15). Çünkü ona göre sanatın ürünü olan şeylerde kesinlikten bahsedemeyiz. Para da bir tür ihtiyaç ikamesi olduğundan, var olmasının nedeni doğa değil, *nomos*'tur, bu yüzden değişebilir ya da kullanılmaz hale getirilebilir (Aristoteles, 2007: 1133a 30). Aristoteles yazılı olmayan yasaların, yazılı olan yasalara göre daha etkili olduğunu ve bir yöneticinin yazılı yasalardan daha güvenilir olmasına rağmen, teamüllere dayalı yasalardan daha az güvenilir olduğunu belirtir (Aristoteles, 2014: 1287b 5-8). Burada Aristoteles yazılı olmayan yasalardan adetleri, gelenekleri bahsetmiştir.

Aristoteles bugün doğal hukuk ve pozitif hukuk diyebileceğimiz ayrımı da yapmıştır: “Her yerde aynı güce sahip olan, şu ya da bu kanıya bağlı olmayan hukuk, doğaldır; başlangıçta şöyle ya da böyle olması fark etmeyen; fakat bir defa konulduktan sonra, şöyle veya böyle olması zorunlu olan hukuk, yasalıdır” (Aristoteles, 2007: 1134b 18-20). Doğal hukukun değiştirilemez düşüncesini doğru bulmaz, ona göre doğal hukuk özü değişmeden değişimlere uğrayabilir (Aristoteles, 2007: 1134b 25-35).

Aristoteles aslında doğal olanın her yerde aynı olduğunu, yasal olanın ise bir yerden bir yere değişiklik gösterdiğini ve değişebilir olduğuna dair görüşlere şu cevabı vermiştir:

“Bazıları şu düşüncededir: Tüm hukuksal buyruklar, bu sonuncu kategoriye aittirler; onlar demektedirler ki, çünkü doğal olan değişmezdir ve (burada da Pers'te de yakan ateşin durumunda olduğu gibi) her yerde aynı güce sahiptir; oysa hukuk açıkça değişimlere

uğrayabilir. Fakat hukukun özünün değişebilir olduğunu söylemek, mutlak biçimde doğru değildir; fakat sadece belirli anlamda doğrudur. Kuşkusuz Tanrı’da böyle bir iddia hiç de doğru olmayabilir; an azında dünyamızda doğal belli bir hukuk var olmasına rağmen, doğal hukuk alanında her şeyin değişmesi yine de mümkündür; yine de doğal olan şeyi ve doğal olmayan şeyi birbirinden ayırabiliriz. Ve olduklarından başka türlü olma imkânına sahip şeyler arasında hangi tür nesnelerin doğal olduklarını ve hangilerinin doğal olmadıklarını; fakat bu doğal olmayan şeylerin benzer biçimde değişmelerine rağmen yasaya ve uzlaşmaya dayandıklarını görmek kolaydır. Ve diğer alanlarda da aynı ayrım uygulanacaktır: örneğin, sağ el doğası gereği sol ele üstün olmasına rağmen yine de insanın sol elini de sağ eli kadar rahat kullanması her zaman mümkündür. Ve hukuk kuralları arasında uzlaşma ve yararlılığa bağlı olanlar, ölçü birimlerine benzemektedir: Gerçekte şarap ve buğday her yerde aynı ölçeklerle ölçülmez; ölçekler satın aldığımız yerde daha büyük ve sattığımız yerde daha küçüktür. Aynı şekilde, doğaya dayandırılmayan; fakat insan istemine dayanan hukuk kuralları her yerde aynı değildir; çünkü her yerdeki yönetimlerin sadece bir tanesi doğal olarak en iyi olduğu halde yönetim biçimi aynı değildir. Hukuksal ve yasal buyrukların, uygulandıkları eylemlerle farkları, tümelin tikel durumlarla farklarıyla aynı ilişki içindedir: çünkü gerçekte yapılan eylemler çoktur ve bu buyrukların her biri, evrensel olduğundan, birdir” (Aristoteles, 2007: 1134b 25- 1135a 10).

1.6.2. Aristoteles’in Doğa Algısında Yasallık

Aristoteles'in doğa anlayışını aktardığı eserlerinde 'doğa yasası' kavramı bulunmamaktadır. Fakat bu görüş bizi onun doğa anlayışında bir yasalılığın olmadığı anlamına götürmez. Onun kozmolojisini incelediğimizde varlıkların değişiminin belli bir düzen ve yasalılık içerdiğini görebiliriz.

Yasalılık bize sürekli değişen varlıklar dünyasında, değişimin bir düzen içerisinde gerçekleştiğini ve değişen varlıklar arasında bir neden-sonuç ilişkisi kurabileceğimizi verir. Bilen bir özne olarak böyle bir düzen içerisinde doğaya yaklaşırsak doğa hakkında bilgi edinmiş oluruz. Nitekim Aristoteles de varlıkların nedenini araştırdığımızda onun bilgisine ulaşabileceğimizi şöyle ifade etmişti: *“Çalışmamız bilmek amacını taşıdığına göre ve her bir nesne konusunda ‘ne için’i (dia ti) kavramadıkça o nesneyi bildiğimizi düşündüğümüze göre (bu ilk, önde gelen nedeni anlamak demek) şu açık: biz de oluş, yok oluş ve her tür doğal değişme üzerine bunu yapmalıyız ki, onların ilkelerini bilip araştırdığımızda her nesneyi bu ilkelere götürmeyi deneyebilelim.”* (Aristoteles, 2005: 194b 17-23).

Aristoteles'in varlık dünyasında tüm var olanlar potansiyel durumdan etkinlik durumuna geçmek üzere bir erek içerisinde dirler. Bu sürecin kendisi tesadüfi değildir. Varlıkların içlerinde bulunan hareket ilkesi (*doğa*) ereksel nedendir, zira kendilerinde sürekli devinim olan şeylerin bir amacı vardır (Aristoteles, 2005: 194a 28-30). Bu bağlamda *doğa* içinde bulunduğu tüm varlıkları ereksel nedene yönlendirmektedir. Bu da varlıkların başboş devinmelerini engellemekte, onları bir ereğe bağlamaktadır. Dolayısıyla devinimin amacı bu ereği gerçekleştirmek olacaktır. Bu da tüm varlıkları bir ereğe bağladığından, onları bir düzene koymaktadır. Bundan ötürü varlıkların bir düzeninin olduğu görünmektedir.

Aristoteles'te varlıklar arasında nedensel ilişkilerin olduğunu kabul etmek, bizi varlıklar hakkında mutlak bir belirlenimcilik yapmamıza neden değildir. Zira Aristoteles'in evreninde olumsuzluk da mümkündür. "Madde ve formun bileşiminden meydana gelen duyuşsal alan aslında olumsuz bir alandır; örneğin embriyonun bir insana doğru gelişimi zorunlu değildir. Dikilen bir gül fidanı hiç de bir gül ağacına dönüşmeden yok olup gidebilir. Bunun nedeni ise, olumsuzluğun ilkesi olan maddenin kendisidir" (Erkızan, 2012: 140). Nitekim Aristoteles mutlak bir nedensellikten de bahsetmez. O varlıklar arasında koşullu bir nedenselliğin olduğunu belirtir. Aristoteles ancak uygun bir durumdaki etkinin uygun bir edilgiyi değişikliğe uğratabileceğini ve bu durumda edilginin değişmesinin zorunlu olduğunu belirtir. "...fiilen sıcak olan ısıtıcı etki hazır ve yakınsa, zorunlu olarak ısınır." (Aristoteles, 1990a: 324b 8). Aristoteles burada ısıtıcının ve ısıtılma kapasitesi olan iki şey arasında bir nedensel ilişkinin varlığını kabul eder. Böylelikle neden ile sonuç arasındaki ilişkinin varlığı ancak uygun koşullar bir araya geldiğinde mümkündür. Ancak uygun koşullar altında aynı nedenler aynı etkiye sahiptirler. Bu ise bizi varlıklar hakkında bilgi edinmeye götürür.

Sonuç olarak Aristoteles'in doğası düzenli ve içinde nedensel ilişkilerin olduğu bir doğadır. Böyle tanımlanmış bir doğa algısında rastlantısallığa yer olmadığı için, biz varlıklar hakkında bilgi edinebiliriz. Zira eğer oluş tesadüfi ise, bu hiçbir şeyin bilimsel olarak açıklanamayacağı anlamına gelir, çünkü tesadüfi oluşan şeyler tekrarlanmadığı için bunlar üzerine epistemik bir analiz yapmak mümkün değildir (Meyer, 1992: 825).

Birçok modern düşünürün öne sürdüğü üzere doğa yasaları doğada olup biten şeylerin deneysel betimlemeleridir. Biz Aristoteles'in kozmolojisinde yasalılığın olduğunu kabul etmekle beraber, bu yasalılığın kendisinin 'doğal bir süreç'le ifade edilemeyeceğini, aksine böyle bir yasalılığın temelini madde-dışı varlıkla belirlendiğini belirtmemiz gerekiyor. Yani biz bir varlığın gelişim aşamasını sadece maddi nedenlere

dayandırarak anlatamayız. Örneğin bir tohumun ereği kendi etkinliğini gerçekleştirmek, yani yetişkin bir bitki olmaktır. Doğal bir süreçte tohum dıştan gelen madde parçacıklarının (güneş, su vb.) rastgele etkisinden ötürü salt rastlantıyla bitki olmaktadır. Fakat Aristoteles'in kozmolojisinde bir tohum ancak belli bir bitki formu tarafından, tohumun bitki olmaya doğru geliştiği sürecin erek nedeni anlamında bir bitki formu tarafından denetlenmektedir. Tohumun bitki olma sürecinde formel neden ile erek neden aynı gibi görünmektedir. Tohumun bitki olmasında sadece formel neden de yetersizdir. Tohumun içinde bulunan eğilimi harekete geçirecek, onda bitki olmayı uyaracak, arzu oluşturacak bir erek nedene de ihtiyaç vardır. İşte bu erek neden Tanrı'nın kendisidir (Collingwood, 1999: 98-100).

Aristoteles'te doğa yalnızca değişmeyle değil, varlıklarda bulunan eğilimle (*nisus*) belirli tarzda devinmektedir. Cansız varlıklar için her bir elementin kendine özgü bir doğası, bir eğilimi vardır: kimi elementler yukarı, kimisi aşağı doğru kendi doğal yerlerine göre hareket ederler. Canlı varlıklarda da durum aynıdır, her varlık içinde bulunduğu eğilim sayesinde kendi potansiyellerini gerçekleştirmeye çalışırlar. Bir tohum topraktan çıkıp bitki olmak, genç bir hayvan yetişkin bir hayvan olmak için boyunu büyötmeye ve biçimini kazanmaya çalışır ve çabalar. Yani her potansiyel durumda olan, içinde kendini gerçekleştirmeye doğru bir eğilim taşımaktadır (Collingwood, 1999: 98-100). Dolayısıyla bir tohum bitki olmak için çabalar ve tohumun formu onun hem erek hem de etkin nedenidir. O bitki formunu üzerine almak için arzular. İşte Aristoteles'te bu arzunun nesnesi kendisi devinim halinde olmayan fakat başka şeylerde devinime neden olan Tanrı'dır. Sonuç olarak maddi şeylerin arzusu kendi formlarını üzerine almak ve bunları olabildiğince taklit kendilerine uydurarak taklit etmektir. Formun böyle bir arzu uyandırması içinde taklit etmeye değer bir şey olması gerektir. İşte bu erek ve etkin nedenin kendisidir.

Aristoteles'in Tanrısı her ne kadar evrene etki etmez olarak nitelendirilse de onun kozmolojisinden Tanrı'yı çıkarttığımızda yani erek nedeni çıkarttığımızda evrendeki oluşumunu yitirir, bir kaos olur. Onun kozmolojisinde düzen ve varlıklar arasında nedensel ilişki kurabildiğimiz için yasalılığın da mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu yasalılık asıl kaynağını Tanrı'dan almış gibi görünmektedir. Doğal süreçleri açıklamada madde-dışı böyle bir etkin ve ereksel nedeni ortaya koymak bizim doğal varlıklar hakkında edindiğimiz bilginin niteliğini de değiştirir. Yasalılık fikrini tamamen doğal süreçlere dayandırarak doğaya baktığımızda tamamen doğal ve maddi süreçlere odaklanırken, bu fikri madde-dışı bir varlığa yüklediğimizde doğaya ilişkin bilgimize doğa-üstü bilgiler de eklemiş oluruz.

Sonuç olarak Aristoteles'in kozmolojisinde Tanrı varlık alanına etki etmezmiş gibi görünmektedir. Fakat o, aynı zamanda bir arzu objesidir, o bir nesne olarak varlıklarda arzu uyandırır ve onları bu arzularını gerçekleştirmek üzere harekete geçirir, onu taklit eder. Yani Tanrı varlıkları belirlemiyor ama kendisi arzu nesnesi olarak varlıklarda öyle bir arzu uyandırıyor ki varlıklar Tanrı'ya benzemek istiyor. Böylelikle Tanrı varlık alanına müdahil olmuş görünmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'NİN DOĞA ANLAYIŞINDA YASALILIK

2.1. İbn Sînâ'nın Varlık Anlayışı

İbn Sînâ'ya göre var olan her şey ya mümkündür ya da zorunludur. Eğer bir şeyin varlığı başka bir şey aracılığıyla ise o varlık mümkündür ve varlığını borçlu olduğu şeyle nedensel bir ilişki kurarak ortaya koyar. İşte bu ilişki varlığı bize açıklar. Eğer var olan kendinde zorunlu ise onda nedensel bir ilişki aranmaz. Mümkün olan her şey bir nedene bağlı iken, zorunlu olanın ise bir nedeni yoktur (Lizzini, 2015).

O halde İbn Sînâ'ya göre varlık kazanan şeyler aklen ikiye ayrılabilir. Bunlardan ilki varlığı zâtı gereği zorunlu olan Zorunlu Varlık'tır. Diğeri ise varlığı zâtı gereği zorunlu olmayan Mümkün Varlık'tır. Varlığı zâtı gereği zorunlu olan varlık her yönden zorunlu olduğu için onun bir illeti yoktur. Çünkü varlığının bir illeti olsaydı, varlığını o illetten almış olur ve onun sayesinde zorunlu olurdu. Oysa “bir şeyin hem zâtı gereği hem de başkası nedeniyle zorunlu olması mümkün değildir.” (İbn Sînâ, 2017: 36). Başka bir şey olmaksızın var olması mümkün değilse, o varlığa zâtı gereği Zorunlu Varlık da denmez. Bu durumda zâtı gereği Zorunlu Varlık, varlığında başka bir varlığın etkisi olmayan varlıktır (İbn Sînâ, 2017: 35-37).

Zâtı gereği mümkün olan varlığın ise hem varlığı hem de yokluğu bir illete bağlıdır. “Varlığını her herhangi bir şeyden alan her varlık, başkası bakımından değil, zâtı

açısından düşünülüşünde varlığı zorunlu olmaz. ...varlığı başkası nedeniyle zorunlu olan varlık onsuz olamaz. Başkası olmadığında var olmayan varlık ise zâtı gereğı zorunlu olması imkânsızdır.” (İbn Sînâ, 2017: 35-37). O halde “Mümkün Varlık, zorunlu olarak kendisini var edecek başka bir şeye muhtaçtır. Mümkün varlık zâtı dikkate alındığında her zaman varlığı mümkündür, fakat bazen ona başkası nedeniyle varlığın zorunluluğu ilişir.” (İbn Sînâ, 2017: 45). İbn Sînâ’ya göre başkası sebebiyle zorunlu varlıklar semavî felekleri, bunları hareket ettiren semavî nefsleri ve ezeli sükûnları ve semavî nefslerin arzu nesnesi olarak hizmet gören semavî akılları içermektedir (Wisnovsky, 2010: 135-136).

İbn Sînâ’da mümkün olan tüm var olanların yetkinlik ve düzeninin ilkesi Zorunlu Varlık olan Tanrı’dır (İbn Sînâ, 2017: 338). Yeni-Platoncu sûdur doktrininin etkisiyle, var olanların İlk İlke’den taşmasını şu şekilde açıklamıştır:

“İlk İlke’nin doğrudan doğruya ilk fiili, varlıktaki iyilik düzeninin özü gereğı ilkesi olan zâtını akletmektir. Dolayısıyla O, varlıktaki iyilik düzenini ve onun nasıl olması gerektiğini akledendir. Varlıktaki iyilik düzenini akletmesi, bu düzenin nasıl olabileceğini ve bütünü varlığının O’nun aklettiğinin gereğine göre olabilecek en üstün tarzda, nasıl meydana gelebileceğini akletmesini gerektirir. ...Var olanların Zorunlu Varlık’tan (İlk İllet) türemesi, O’nun bilgisiyle, düşünme ve kavrama faaliyetiyle, kendi özünü bilmekliğiyle yakından ilişkilidir. Evren, Tanrı’dan O’nun kendi özüne dair bilgisinin bir sonucu olarak türemektedir. Tanrı’nın kendi özünü ve zâtını bilmesi, bilende bir çokluğa yol açmaz; çokluk doğrudan doğruya Tanrı’dan çıkmaz. Bir olandan sadece Bir çıkabilir. Ondan çıkan ilk malûl, sırf akıldır. O, maddede bulunmayan bir sûrettir ve ayrık akılların ilkidir. Ve bu İlk

Akıl en uzak semavî cismi arzu uyandırma yoluyla hareket ettiren ilkedir. Malûl özü gereği mümkün varlık olup, İlk İlke sayesinde zorunlu varlık olur. Onun varlığının zorunluluğu Akıl olmasından dolayıcıdır. Onun kendi zâtını ‘mümkün’ olarak akletmesi, varlığının zorunluluğunun zâtı gereği akledilir olan İlk’ten çıktığını akletmesi ve İlk’i akletmesi sonucu onda bir çokluk oluşturmaktadır. Ondaki çokluk İlk’ten kaynaklanmaz. Onun İlk’i akletmesiyle onun altındaki Akıl, zâtını akletmesiyle en uzak feleğin sûreti ve yetkinliğinin yani nefsinin varlığı meydana gelir. Kendisinin mümkün bir varlık olduğunu akletmesiyle ise uzak feleğin cisimliği meydana gelmektedir.” (İbn Sînâ, 2017: 371-375).

Bu süreç bütün göksellerin varlığı tamamlanıncaya kadar devam eder; yani Ay küresi oluşana kadar sürekli olarak birbiri ardına akıllar sıralanmaktadır (İbn Sînâ, 2013: 257). Ayırık akılların en sonuncusu Faal Akıl’dır. Faal Akıl’dan göksel hareketlerin ortaklığı ile bir şeyin taşması ve orada Ay-altı Âlem’indeki varlıkların sûretlerinin resminin olması gerekmektedir (İbn Sînâ, 2013: 257). Faal Akıl, Ay-altı Âlemdeki bütün sûretlerin kaynağıdır: O, ‘bu at’ ve ‘şu kedi’ gibi tikel ve somut varlıklar söz konusu olduğunda onların cevheri sûretlerin, ‘at’ ve ‘kedi’ gibi külliler türünden zihni varlıklar gibi akledilir sûretlerin kaynağıdır (Wisnovsky, 2010: 142). Daha sonra dört unsur oluşur ve son akıldan sûretleri kabul etmek için hazırlanırlar. Unsurlardan meydana gelen cisimler ise oluş ve bozuluşa tâbi olan şeylerdir. Bu unsurların maddesi ortaktır ve Faal Akıl’dan aldıkları sûretler sayesinde farklılaşmaktadırlar (İbn Sînâ, 2017: 378-379).

Tekrar söylemek gerekirse “Varlık, İlk’in katından başlar ve daha sonra gelen her şey İlk’ten daha aşağı mertebede bulunur ve dereceler aşağı doğru sıralanır: Bunların ilki, akıllar denilen ruhani meleklerin derecesi, sonra nefslar denilen ruhani denilen meleklerin

mertebeleri gelir. Daha sonra göksel cisimlerin mertebeleri gelir ki sonuncuya ulaşınca dek bunların bir kısmı diğerlerinden daha üstündür. Bunlardan sonra oluş ve bozuluşa uğrayan sûretlere konu olan maddenin varlığı gelir. Buna göre ilk şey, unsurların sûretine bürünerek bu süreç adım adım derecelenmektedir. Oluş ve bozuluşa uğrayan âlemdeki ilk varlık, sonra gelen varlıktan mertebe bakımından daha bayağı ve daha düşük olur. En aşağı seviye madde olup, sırasıyla unsurlar, bileşik varlıklar, bitkiler ve hayvanlar yer almaktadır. En üstte ise insanlar yer almaktadır.” (İbn Sînâ, 2017: 404-405).

Madde ve sûretten oluşan Ay-altı Âlem’deki varlıkların meydana gelmesinde Ay-üstü Âlem’de bulunan varlıkların önemli bir rolü bulunmaktadır. Semavî cisimler kendine özgü niteliklerle bu dünyadaki cisimlere etki ederler ve bu evrene sirayet ederler, aynı şekilde nefislerinin de bu dünyadaki nefislere etkisi vardır. Bu cisimleri yetkinlik ve sûretlere yöneten doğa, felekteki nefisten meydana gelir (İbn Sînâ, 2013: 259). Zira Ay-altı Âlem’de bulunan sûretlerin farklılıkları, feleklerin durumlarındaki farklılıklarla, maddenin ortaklığı ise feleklerin durumlarındaki ortaklığı belirleyen şeyden dolayıdır. Feleklerin doğası dairesel harekette ortaklırlar ve bu doğanın gereğinin maddenin varlığında belirlenmesi gerekir. Yani Ay-üstü bir sebep olarak dairesel hareket, bütün feleklerde ortak olduğundan, bu ortaklık Ay-altı Âlem’de yer alan varlıkların ortak olduğu maddeye sebep olur. Ay-altı Âlem’de bulunan varlıkların farklı oldukları şey ise sûretlerin birbirinden farklı olmasıdır. Bu farklılığın Ay-üstü Âlem’deki sebebi ise feleklerin sûretlerinin farklılığıdır (İbn Sînâ, 2013: 257). Fakat Ay-altı Âlem’de yer alan varlıkların sebeplerinden en önemlisi, Ay-altı Âlem’deki varlıklara sûretlerini veren Faal Akıl’dır (*Vâhibu’s-suver*). O aynı zamanda Ây-altı Âlem’deki varlıkların heyûlâsının da nedenidir (İbn Sînâ, 2017: 155-158).

Ay-altı Âlem’de yer alan cisimlerin hepsi, madde (heyûlâ) ve sûretten oluşmaktadır (İbn Sînâ, 2017: 66). Cisim, kendisine kuvvetini ve fiilini veren şeyden

bileşik bir cevherdir. Heyûlânın cevherliği, maddeye sûret kazandırarak onu bilfiil bir şey olmaya hazırlamaktır. Heyûlanın kendisiyle bilfiil ya da bilkuvvve olduğu bir hakikati yoktur. Ona bu hakikat dışarıdan gelir ve bu hakikat sayesinde bilfiil olur. Zira heyûlânın kendisi zâtı bakımından bilkuvvvedir. Maddeye bu hakikati veren de sûrettir. Cisimlik sûreti, cisimlik sûreti olması bakımından maddeye muhtaçtır (İbn Sînâ, 2017: 64). Maddenin sûret olmaksızın bilfiil olarak var olması mümkün değildir. Dolayısıyla sûretleri kabul etme istidatının olduğu her bir varlık madde ve sûretten oluşmak zorundadır (İbn Sînâ, 2017: 67). Yani madde, cisimsel sûretsiz olamaz (İbn Sînâ, 2017: 72). Madde, bilfiil sûretle vardır (İbn Sînâ, 2017: 73). Aynı şekilde maddî sûret de maddeden ayrı var olamaz (İbn Sînâ, 2017: 74).

İbn Sînâ, madde ile sûret arasında bir illet ve malûl ilişkisi kurmaya çalışır. Buna göre madde, sûretin varlığının illeti olamaz. Çünkü madde, istidat ve kabul gücü olduğundan başka bir şeyin varlığının sebebi olamaz. Ayrıca maddenin kendisi bilkuvvve olduğundan, bilfiil durumundaki başka bir şeyin illeti olamaz. Maddenin, sûretin sebebi olabilmesi için, maddenin sûretten bilfiil önce gelen bir zâtı olması gerekmektedir. Hâlbuki maddenin zâtının bilfiil olabilmesi sûret sayesinde mümkündür. Dolayısıyla madde, sûretin illeti olamaz. Sûretin maddede var olabilmesi için onun “kabul edici” özelliğinin olması gerekmektedir (İbn Sînâ, 2017: 78).

Peki sûret yok olduğunda maddeye ne olur? İbn Sînâ bunu şu şekilde cevaplamıştır:

“Sûretin yok olmasıyla birlikte madde de yok olmaz. Sûret, ancak maddenin varlığının ilkesinin kaynağı olan illetle birlikte birinci sûretin yaptığını yapan başka bir sûretle ondan ayrılabilir... Yerini başka bir sûrete bırakarak maddeden ayrılan sûretin ardından gelen o sûret, önceki sûretin yerini alarak maddenin varlığını sağlar... O halde,

madde, kendinde bilkuvve olup, sûret sayesinde bilfiil olmaktadır.

Sûret, maddeden ayrılmaya da varlığını maddeden değil, kendisini maddeye veren illetten alır.” (İbn Sînâ, 2017: 79-81).

Sonuç olarak bir cismin cisim olabilmesi için o cismin heyûlâ (madde) ve sûret (biçim) olan ilkelerden oluşması gerekmektedir. Heyûlâ kendisiyle kâim olabilmesi için sûretten kesinlikle soyutlanamaz ve ancak sûretle birlikte bilfiil olarak var olabilir. Yani heyûlâ sûretle bilfiil varlık kazanır. Bir sûretin gidip, yerine başka bir sûretin gelmesiyle heyûlâ bilkuvve sûret ve sûretleri kabul edici konumundadır. Bu iki ilke yani heyûlâ ve sûret cismin varlığına dâhil olan ilkelerdir (İbn Sînâ, 2014: 25-26). Sûret aynı zamanda hareketin de kaynağıdır. Zira evrendeki oluş ve bozuluş süreci bir değişimi yani sûreti, bir de bu değişimi taşıyan kısmı yani maddeyi gerektirir (Durusoy, 1999: 232).

İbn Sînâ'nın varlık dünyasında tüm var olanlar bir akış içerisinde. Doğal cisimlerde bulunan her maddenin sûretle ilişkisi hareket bağlamındadır. Zira var oluş maddenin kendine uygun sûretle birleşmesi, bozuluş ise ayrılmasıdır. Nitekim ona göre, doğa ilminin konusunu, “Var olması, cevher olması ve heyûlâ ve sûretten oluşması bakımından değil, hareketli ve durağan olması bakımından cisimler” (İbn Sînâ, 2017: 8) olup, bu ilim cisimlere bu yönden ilişkin arazlar olarak belirlemiştir. Peki varlıklardaki bu hareketin ilkeleri nelerdir? Doğal ve semavî cisimleri harekete geçiren şeyler varlıkların kendilerinden mi kaynaklanmaktadır yoksa onlara dışarıdan mı gelmektedir? Şimdi bu sorular bağlamında önce hareketi sonra doğal ve semavî varlıkların hareket ilkelerini ele alalım.

2.1. Hareket

İbn Sînâ hareketi, “bilkuvve olması bakımından bilkuvve olan şeyin ilk yetkinliği (kemâli)” (İbn Sînâ, 2014: 124), *en-Necât* adlı eserinde ise “hareket, cisimde karar kılmış halin bir şeye doğru yönelmek sûretiyle yavaş yavaş değişmesi” (İbn Sînâ, 2013: 95) olarak tanımlamaktadır. Hareketle bir şeye ulaşma bilfiil değil, bilkuvvedir. O halde hareket bilkuvve olan için bir fiil ve ilk yetkinliktir. Bilkuvve olan hareket ederse onda ilk yetkinlik ve ilk fiil meydana gelir ve onun aracılığıyla da ikinci yetkinliğe ve ikinci fiile ulaşılır. Bu bir ulaşmadır. Yani hareket bilkuvve olması açısından bilkuvve olan şeyin ilk yetkinliğidir. Dolayısıyla hareket, salt kuvve ile salt fiil arasında bir zamanda olur (İbn Sînâ, 2013: 95-96). Hareketli, hareket ettiği zaman terk edilen durum ve amaçlanan durum olmak üzere iki durum ortasında ‘ortada olma’ olarak nitelendirilir. Hareket, bu yüzden iki sınır arasında orta yerde olur (İbn Sînâ, 2014: 137-138). “Bu ortada olma hareketin sûretidir ve hareketliye gereken ve hareketli olduğu süre zarfında değişmeyen tek bir sıfattır.” (İbn Sînâ, 2014: 126). Onun bu nitelikte olması, onu sürekli kılan tek bir durumdur. İşte bu gerçekte ilk yetkinliktir. Mesafeyi katettiği zamanki meydana geliş ise ikinci yetkinliktir. Bu sûret hareketlide bulunur ve o bir ‘an’dadır (İbn Sînâ, 2014: 126). “Çünkü onun için varsayılan her an’da ‘o, öncesinde bulunmadığı ve sonrasında bulunamayacağı bir orta sınırdaki bulunur’ denilmesi doğru olur.” (İbn Sînâ, 2014: 126).

İbn Sînâ, hareketin tanımında yetkinlik kavramı yerine burada kemâl kavramını kullanmaktadır. O, yetkinliğin (kemâlin), sûretten daha geniş bir anlama sahip olduğunu belirtir. Her sûret yetkinlik olarak değerlendirilirken, her yetkinlik sûret değildir. Yetkinlik bir türün yetkinliğidir, sûret ise bir maddenin sûreti olup, maddeye tab’ olmuş ve onunla kâim olmuştur. Madde ise sûret ile sûretli olmuştur. Fakat bu maddenin

yetkinleşmiş olduğu anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla sûret maddeye bürünmüş olduğundan maddeyle ilişkiliyken, yetkinlik ise türle yani madde ve sûretten oluşan bileşikle ilişkilidir. Bu anlamda yetkinlik daha tamdır. Ayrıca sûret içinde bulunduğu şeye içkinen, yetkinlik içkin ya da aşkın olabilir (Wisnovsky, 2010: 159-161).

Yetkinliğin iki anlamı bulunmaktadır. Birincisi bir türün kendisiyle bilfiil bir tür haline geldiği şeydir. Örneğin kılıç için şekil gibi. İkinci yetkinlik ise bir şeyin türüne tâbi olan fiil ve infiallerden oluşan bir durumdur; kılıcın sahip olduğu kesme ya da insanın sahip olduğu düşünme gibi (Wisnovsky, 2010: 162). Ayrıca İbn Sînâ birinci ve ikinci yetkinlik arasındaki ayrımı, bir şeyin varlığı için gerekli olan ile tam var oluşu için gerekli olan şey ayrımına dayandırmıştır:

“Ayrık ilkenin bir sonucu olarak doğal cisimler kendi zâtlarını olduğu kadar yetkinliklerini de ebedileştirmeye çalışırlar. Onların yetkinlikleri ya birinci yetkinliklerdir ki, bu yetkinlikler ortadan kalktığında bu yetkinliklerin kendisi için olduğu şey de ortadan kalkar; ya da ikinci yetkinliklerdir ki bu yetkinliklerin ortadan kalkması yetkinliklerin kendisi için olduğu şeyin ortadan kalkmasını gerektirmez, bunun yerine onun tam var oluş durumunun ortadan kalkmasına sebep olur. Ayrık ilke bu ikinci yetkinliklerin varlığını, kendi zâtıyla devam ettirmez, bunun yerine cisimlere güçler yerleştirmek sûretiyle devam ettirir ki bu güçler ikinci yetkinlikleri ortaya çıkartan birinci yetkinlikler ve ilkelerdir. Doğal cisimlerin fiilleri, ikinci yetkinliklerinden kaynaklanır ve aynı zamanda da bu fiiller de söz konusu güçlerle ortaya çıkar.” (Wisnovsky, 2010: 163-164).

Söz gelimi depoda duran ve bir şeyi kırma işlevi için kullanılmayan balta, kullanılmasa da hâlâ baltadır, çünkü o balta sûretine sahiptir. Yine tüm gün boyunca

televizyon karşısında düşünme kabiliyetini çalıştırmadan oturan kimse de hâlâ bir insandır, çünkü nefesine sahiptir. Fakat sürekli kullanılan balta ile sürekli düşünen insan sadece var olmayacak, aynı zamanda tam var olacaktır. Tam var oluş, bir şeyin kabiliyetlerinin gerçekleşmesi ve tekrarlanmasından kaynaklanır (Wisnovsky, 2010: 168-169). O halde İbn Sînâ'da varlıkların hareketinin nihai gayesi onların yalnızca sûrete sahip olmaları değildir, onlarda asıl gaye 'tam var oluş' kabiliyetlerini gerçekleştirmek olmalıdır. Zira ben bil kuvve olarak kendimde düşünme kabiliyetini taşıyım, bu benim insanlık sûretimin gereğidir. Fakat düşünme kabiliyetimi bilfiil düşünme kabiliyetine döndürmezsem asıl gayemi gerçekleştirmiş olamam.

İbn Sînâ'da ister doğal cisimler olsun isterse semavî cisimler her hareketin kaynağı aslında onların içinde bulunan birtakım kuvvelerden kaynaklanmaktadır. Cisimlerin içerisinde yer alan bu kuvveler sayesinde cisim kendi yetkinliğine ulaşır. Şimdi cisimlere kendi yetkinliklerini veren bu kuvveleri ele alalım.

2.2. Doğa-Nefs

İbn Sînâ'ya göre cisimlerin hareketlerinin ve fiillerin ilkeleri kendilerinde bulunan kuvvelerden meydana gelmektedir. Kuvve bir şeyde meydana gelen değişikliğin ilkesidir (İbn Sînâ, 2013: 193). Buna göre cisimlerin hareketlerinin ilkeleri ya içsel ya da dışsal ilkelerden kaynaklanmaktadır. Bir hareketin kaynağı şeyin dışında, başka bir varlıktan meydana gelmişse bu hareket ya tesadüfî ya da zorlamalı harekettir. Oysa İbn Sînâ'nın varlık düzeninde tesadüfî harekete yer yoktur. Hareketi doğası gereğince olmayan hareket olan zorlamalı hareket ise ancak bir başkası aracılığıyla mümkündür. Bu tıpkı bir taşın

yukarıya doğru fırlatılması veya suyun ısıtılması gibi doğalarının dışında hareket ettirilmeleri gibidir (İbn Sînâ, 2014: 80; İbn Sînâ, 2017: 160).

Hareketin ilkesi içsel bir kuvveden kaynaklanıyorsa, bu kuvveler içinde bulunduğu varlığa göre çeşitlilik arz etmektedir. Bunlardan biri hareket ettirici, değiştirici ve irade olmaksızın kendisinden fiilin sûdur ettiği kuvvedir; düşen ve ortada duran taştaki kuvve gibi doğa diye isimlendirilen kuvvedir. Diğeri irade ile fiilin kendisinden meydana geldiği kuvvedir; dönüşlerinde Güneş'teki kuvve gibi felekî nefis diye adlandırılan kuvve gibi. Bir diğeri ise iradesiyle hareket ettirebilen ve fiilde bulunan kuvvedir; hayvanî nefsin de içinde girdiği canlılarda bulunan nefis gibi. Bir başkası irade olmaksızın hareket ettiren ve fiilde bulunan bir kuvvedir; köklerinden dal ve budak salarak ve enine ve boyuna gelişerek iradesi hareketlerde bulunan, bitkilerin oluşması, yetişmesi ve durmasında bitkilere ait olan bitkisel nefis denilen kuvve gibi. Doğa iradesiz olarak fiil meydana çıkaran tüm şeyler için de kullanılmaktadır. Bu bakımından bitkisel nefis de doğa olarak isimlendirilir (İbn Sînâ, 2014: 46-47).

İbn Sînâ doğayı şu şekilde tanımlamaktadır: Doğa, cisimlerde, onları yetkinliklerine doğru hareket ettirmesi için ve yetkinlik üzere hareketsizleştirmesi için var olan bir ilkedir. O, kendisinde bulunan hareketin ve arazî bakımdan değil de bizzat olan hareketsizliğin İlk İlkesidir (İbn Sînâ, 2014: 50).

Dolayısıyla “hareket ve fiillerin ilkesi olan kuvvetlerin bir kısmı düşünme ve tahayyüle bitişen kuvvetler iradî olup bir kısmı da ona bitişmeyen kuvvetlerdir. Düşünme ve tahayyül sahibi olmayan şeylerdeki kuvvetler edilgen kuvvet ile birleştiklerinde fiil zorunludur. Çünkü orada beklenen bir irade veya ihtiyar söz konusu değildir. Orada beklenen doğadır. Doğa ise işin ilkesidir. İrade ile ilke birbirinden farklıdır.” (İbn Sînâ, 2017: 156-157). “O halde doğa ihtiyar yani özgür seçim ile fiil yapmaz. Doğa boyunca eğdirme yoluyla ve ondan kaynaklananların bizzat onun gereği olması yoluyla etkin olur.”

(İbn Sînâ, 2017: 350). Ayrıca tikel ve tûmel doğa olmak üzere iki tür doğa vardır. Tikel doğa, her bir fert için özel olan doğadır. Tûmel doğa ise bazen tür bakımından, bazen de mutlak şekilde tûmel olandır. Dış dünyada sadece tikel doğanın varlığı vardır. Tûmel doğalardan ilki her bir türün korunmasında zorunlu olan aklettiğimiz bir ilkedir. İkincisi ise kendi düzeni üzerinde tûmelin korunmasını sağlayan aklettiğimiz bir ilkedir (İbn Sînâ, 2014: 60).

İbn Sînâ semavî cisimlerdeki hareketi ise irade ve ihtiyar ile açıklamaktadır. Semavî cisimlerde meydana gelen ilk hareket şeyin doğasında bulunan bir meyil sayesinde olmaktadır (İbn Sînâ, 2017: 161). Her kuvve kendinde bulunan “meyil” (*eğilim*) sayesinde hareket etmektedir. Meyil, hareketten ve hareket ettirici kuvvetten başka bir şeydir. Zira hareket ettirici kuvvet, hareket bittiğinde hala mevcutken, meyil mevcut değildir. İbn Sînâ ilk hareketi ise şu şekilde açıklamaktadır: “İlk Hareketin Hareket Ettirici, onun cisminde peş peşe meyiller meydana getirmiştir. Onun hareket ettirmemesi mümkün değildir. O halde felek, ‘doğa’ vasıtasıyla hareket etmez, yani felek doğal bir hareketin ilkesi değildir. Onun hareketi bir ‘irade’den meydana gelmiştir.” (İbn Sînâ, 2017: 350).

İbn Sînâ iradî hareketin ilkelerini ise şu şekilde açıklamıştır:

“Her iradî hareketin bir yakın, bir uzak bir de en uzak ilkesi vardır. Yakın ilke, organın kasındaki hareket ettiren güçtür. Uzak ilke arzu gücünün toplamasıdır ve en uzak ilke ise tahayyül ve düşünmedir. Tahayyülde mantıkî düşüncede bir sûret resmolduğunda arzu gücü, toplamaya doğru hareket eder. Bu esnada organlardaki hareket ettirici güç arzu gücüne hizmet eder. Bazen tahayyül ve düşüncede resmolan sûret, hareketin sona erdiği gayenin kendisidir; bazen de başka bir şeydir fakat ona ulaşmak, ancak hareketin sona erdiği veya hareketin

sürdüğü şeye yönelik hareketle olabilir. Örneğin insan bazen sıkılarak nefsinde bir yerin sûretini hayal eder ve orada olmayı arzulayarak, oraya doğru hareket eder ve hareketi o yerde son bulur. Arzuladığı şey, kaslarını harekete geçirir ve ona doğru yöneltir. Dolayısıyla hareketin sona erdiği gaye, hareketin gayesi olması bakımından organlardaki hareket ettirici fail gücün gerçek gayesidir. Organlardaki hareket ettirici gücün başka bir gayesi yoktur. Organlardaki hareket ettirici güç ise hareketin ilkesi olup, arzu gücü de o hareketin ilk ilkesidir. Çünkü arzudan kaynaklanmayan nefsanî bir hareket mümkün değildir.” (İbn Sînâ, 2017: 255-256).

Sonuç olarak iradî hareket arzusuz olmaz ve tüm arzularda bir şeye yöneliktir. Hareketin gerçekleşmesiyle birlikte ortaya çıkan şeyle tahayyül ve düşüncedeki arzu uyuşuyorsa, bu iradî gayedir (İbn Sînâ, 2017: 257).

İbn Sînâ yukarıda hareketin ilkelerini içsel ve dışsal sebepler olarak ikiye ayırmıştı. İçsel sebepten kaynaklanan hareketin ilkesini *doğa* olarak adlandırmıştır. Havaya atılan taşın yere düşmesi ve doğal mekânında durması, doğasından kaynaklanmaktadır. Taşın doğal yerinden uzaklaştırılarak yukarıya doğru fırlatılması ise zorlamalı bir harekettir. Cismin iradeli ve iradesiz hareket ettirilmesini sağlayan ilke ise nefstir. Cismin muhtelif şekillerde iradesiz olarak hareket etmesini sağlayan ilke bitkisel nefstir. Bitkisel nefis canlılarda organların uzamasını, genişlemesini ve derinleşmesini ve çeşitli şekiller kazanmasını sağlamaktadır. Eğer hareket iradeli olarak gerçekleşiyorsa bu hayvani nefstir. Hayvani nefis insan ve hayvandaki birtakım hareketlerin sebebidir. Eğer hareket tek yönde (dairesel olarak) ve iradeli olarak gerçekleşiyorsa bu felekî nefstir (Alper, 2015: 73-74).

İbn Sînâ her ne kadar hareketin kaynağı olarak yukarıda saydığımız ilkeleri neden olarak gösterse de bu nedenler hareketin kaynağını açıklamada yetersiz kalacaklardır. Çünkü kendisi bir hareketin nedeni olan şeyin neden olabilmesi için başka bir nedene ihtiyacı vardır. Dolayısıyla “hareket ettireni hareket ettiren şey, hareket ettirenin yöneldiği gaye ve amaç’tır; o, âşık olunandır ve sırf iyiliktir. Zoraki olmayan bir hareket ile hareket eden her hareketlinin hareketi bir şeye yöneliktir ve bir şeyi arzu etmekten kaynaklanmaktadır. Doğa da böyledir. Çünkü doğanın arzusu, doğal bir durumdur ve o, cismin zâtî yetkinliğidir. Bu yetkinlik ise, cismin ya sûretinde ya mekânında ya da konumundadır” (İbn Sînâ, 2017: 355).

“Doğal cisimlerin “yer” itibariyle bilfiil olmadaki doğal arzularını derinden düşündüğünde, bir cismin bulunması mümkün olan konumlardan birisinde bulunmayı veya olabileceği en yetkin şekilde hareketli olmayı arzulamasına şaşırırmazsın. Bilhassa, bu hareket, iyiliklerini veren olması bakımından İlk’e benzediği feyzeden haller ve ölçüler takip edecek haller olursa durum böyledir. Yoksa kastedilen, bu şeylerin kendisi olup da hareketin, bu şeyler için gerçekleşmiş olması değildir. Bilakis kastedilen, kendinde olabileceği en yetkin tarzda olmada ve İlk’e benzemesi bakımından ona, şeylerde mümkün olduğunca şanı yüce İlk’e benzemektir. Yoksa ondan sonraki şeylerin kendisinden meydana çıkması bakımından İlk’e benzemesi ve hareketin de birinci maksatla onun için olması değildir. Asla!” (İbn Sînâ, 2017: 357; İbn Sînâ, 2014: 123-124).

“İradenin arzusu da iradi bir durumdur. İstenilenin iradesi ise ya lezzet gibi duyusaldır veya yenmek gibi vehmi, hayali veya zannîdir. Ya da gerçek ve sırf iyiliği isteyen akıldır ve bu talep ihtiyar olarak isimlendirilir. Bu hareketin ilkesinin ‘ihtiyar ve

gerçek iyiliği ihtiyar etmek’ olması zorunludur (İbn Sînâ, 2017: 355). Hareket vasıtasıyla istenilen iyilik ise, kendi başına var olan ve ulaşılma özelliğinde olmayan bir iyiliktir. Bu özellikte her iyiliğe akıl, imkânı ölçüsünde benzemek istemektedir. Ona benzemek ise, yetkinliğinde onun zâtını düşündürmektir. Bu şekilde o, zâtında olabilecek yetkinliğin, maşukunda gerçekleşmesi gibi, kendi zâtı için de gerçekleşmesi için o iyiliğin benzeri haline gelir” (İbn Sînâ, 2017: 356).

O halde hareket, İlk’in zâtına benzemektir. Göksel cisimler, ortak bir mâşuku arzulamalarıyla dairesel harekette bulunurlar (İbn Sînâ, 2017: 367). İlk illet hepsinin arzu duyduğudur. Her feleğin iyiliği akleden bir hareket ettirici nefsi, cisim nedeniyle ise tahayyülü, yani tikelleri tasavvuru ve tikelleri iradesi bulunmaktadır. Feleğin İlk Neden’den aklettiği şey onun harekete dönük arzusunun ilkesi olmaktır. Yine her feleğin ayrık bir aklı vardır (İbn Sînâ, 2017: 368-369).

“Kısaca akli bir amaç nedeniyle hareket eden her hareketlide, İlk İyi’yi akleden aklî bir ilkenin bulunması gerekir. Bu ilkenin zâtı, ayrık olmalıdır. Yine hareketin, cisimsel yani cisme bitişik bir ilkesinin bulunması gerekir. Göksel hareket, nefsanî (zihinsel) olup tercih sahibi (muhtar) ve tercihleri kesintisiz yenilenen bir nefsten meydana çıkar (sudûr eder). Böylece İlk İlke’den sonra ayrık akılların sayısı, hareketlerin sayısınca olmaktadır. Eğer sabit olmayan (mütehayyir) feleklerde bulunan her yıldızın kürelerinin hareketindeki ilke, yıldızlardan taşan bir güç olsa, ayrıkların sayısının kürelerin sayısınca değil, yıldızların sayısınca olması yadırganmaz. Buna göre, söz konusu ayrıkların ilki, kendisi hareket etmeyen ama hareket ettiren ilk akıldır. O, en uzak göksel cismi hareket ettirir. Sonra onun benzeri olup Sabit Yıldızlar Küresini hareket ettiren akıl gelir. Sonra onun benzeri olup

Zuhal küresini hareket ettiren akıl gelir. Silsile bu şekilde bizim nefslerimizden taşan (feyzedenden) akla varıncaya kadar devam eder. Bu, yer âleminin aklıdır. Biz buna Faal Akıl adını veriyoruz. Eğer durum böyle değil, aksine hareket eden her kürenin ve her yıldızın kendisinin hareketinde bir hükmü varsa bu durumda söz konusu ayrıkların sayısı daha da çok olacaktır...” (İbn Sînâ, 2017: 369).

En uçtaki iyiliğe benzemek, yetkinliğin en üst düzeyde olanı üzere devamlı olmayı gerektirir. Bu süreklilik semavî cisimlerin sayısınınca mümkün olmadığından, türle ve arka arkaya gelmekle muhafaza edilmiştir. Dolayısıyla hareket bu yetkinliği muhafaza etmeye dönüşmüştür; hareketin ilkesi en üst düzeyde olan yetkinlik üzerine kalmada en uzak iyiliğe benzeme arzusudur. Bu arzunun ilkesi ise Zorunlu Varlık’tan aklettiği şeydir. Doğal cisimlerin doğal arzusu ise mekânda bilfiil olmak ve kendisi için mümkün olan konumlardan birinde olmaktır. Böylelikle doğal cisimler en mükemmel şekilde hareketli olmayı arzularlar. Bu ise kendinde olanın en mükemmel şekilde olması ve imkân ölçüsünce İlk’e benzemekle mümkündür (İbn Sînâ, 2013: 241-242).

2.2.1. Mekân-Zaman-Boşluk

İbn Sînâ mekândan, “mekânın zâtını değil; aksine onun cisim ile olan, cismin kendisinde durağan olması ve ondan, ona doğru hareketle yer değiştirmesi bakımından bir bağıntıyı” (İbn Sînâ, 2014: 167) anlamaktadır. Mekân ne madde ne sûret ne yerleşik olan cismin mekânı ile maddeden soyutlandığı iddia edilen ne boş olması imkânsız olan ne de boş olması mümkün olan boyutlardır (İbn Sînâ, 2013: 108).

İbn Sînâ'ya göre boşluk, mutlak olarak 'bir şey olmayan'dır (İbn Sînâ, 2014: 187).

Boşlukta ne bir hareketin ne de durağanlığın olması mümkündür. Hareket ve durağanlık mekânda bulunur, oysa boşluk mekân değildir. Her hareket ya doğaldır ya da zorlamalıdır. Doğal hareket boşlukta olmaz ve her doğal hareket ya doğrusaldır ya da döngüseldir. "Boşlukta döngüsel hareketin olması mümkün değildir. Bunun nedeni boşluğun durmama ve ortadan kalkmama özelliğinin, ancak onun ötesinde sonsuz bir cismin bulunmasına bağlı olmasındandır. Dolayısıyla bu cisim, onun sonsuza kadar uzanmasını engellemektedir" (İbn Sînâ, 2014: 193). Boşlukta doğrusal doğal hareket de mümkün değildir. Doğal hareket bir yönü terk edip başka bir yöne doğru yönelmektedir. Oysa mutlak boşlukta hiçbir yön bulunmaz ve yönlerin farklılığı bulunmaz. Mekânların farklılığı olmayınca doğasıyla terk edilen ve doğasıyla amaçlanan bir mekânın da bulunması imkânsız olur. Aynı şekilde boşlukta bir durağanlık da yoktur; zira boşlukta durağanlığın en uygun olduğu konumlardan bir konum yoktur (İbn Sînâ, 2014: 195-197).

Cisimler doğaları gereği bir yöne doğru hareket ederler ve bu hareketleri esnasında onların hız ve yavaşlıkta farklılaştığı görülmektedir. Bu farklılaşma ya hareketlide olan bir durum nedeniyledir ya da mesafedeki bir durum nedeniyledir. Hareketlideki durum bazen eğilim (meyil) kuvvetinin farklılaşmasıyla bazen de hareketlideki şekil farklılığıyla olur. Yere düşen ağırlıkta veya yukarı çıkan hafiflikte en fazla olan, kuvveti ya da büyüklüğünün artmış olması nedeniyle hızlanır ve eksik olan ise yavaşlar. Şekil farklılığıyla hareketlideki hız ya da yavaşlığa gelince bir dörtgen ile bir koninin hızları aynı olmaz. Şekil mesafeyi yüzeyiyle kat eden dörtgen olduğu zaman, başı ile mesafeyi kat eden koni gibi olmaz. Hız ve yavaşlıktaki farklılaşmanın diğer bir sebebi olan mesafeye gelince, cisimler ince olduğunda mesafeyi daha hızlı kat ederken, kalın olduklarında ise daha yavaş kat ederler. Aslında yarıcı ve iticinin karşı koyması üzerine cismin ona güç yetirmesi ya da yetirememesi ile ilgilidir. İnce olan, yarıcı ve iticiden şiddetli bir şekilde etkilenirken, kalın olanın ise direnci fazladır. Bu nedenle bir

hareketlinin havayı geçirgenliği ile toprağı ya da taşı geçirgenliği aynı değildir. Oysa boşluktaki her hareket, direncin yokluğundaki bir hareket olacaktır (İbn Sînâ, 2014: 198-199).

Mekân, kuşatan cismin sonu olan yüzeyin kendisidir. O, kuşatan ve yer değiştirenlere ait sabit olanı bozar; yer değiştiren işgal ederek onu doldururken ondan yer değiştirerek ondan ayrık olur ve ona doğru yer değiştirerek ona ulaşır. Mekânda iki cismin bulunması imkânsızdır (İbn Sînâ, 2014: 207).

Mekân, hareket için kaçınılmaz durumlardan birisi olup, nedensellik bakımından ondan önce değildir. Hareketin konusu bilfiil olması bakımından bilfiil harekettir. Hareket ise ancak bir mekânda bilfiil olabilmektedir (İbn Sînâ, 2014: 211).

Zaman da mekân gibi her harekete gerekli olan durumlardandır. Hareketli bir şeyin hareketli olması bakımından bir zamanının olması gerekir (İbn Sînâ, 2014: 225-226). İbn Sînâ hareketin zaman olamayacağını belirtir. Çünkü biz bir hareketin bazen hızlı bazen yavaş olabileceğini öne sürerken, zamanın kendisini daha yavaş ya da daha hızlı olarak değil de daha kısa ve uzun olarak ele alabiliriz (İbn Sînâ, 2014: 229).

Bir harekete mesafe söz konusu olduğunda “önce gelen” ve “sonra gelen” olmak üzere bir bölünme durumu ilişmektedir. Harekette önce gelen, ondan sonra gelenle birlikte bulunamaz. Hareket bakımından mesafede önce gelenin sonra gelenle örtüşmesi mümkün değildir (İbn Sînâ, 2014: 235). “Dolayısıyla harekette önce ve sonra gelmenin mesafe için olma yönünden değil de hareket için olmaları yönünden kendilerine ilişkin bir özelliğı bulunur ve önce gelme ve sonra gelme hareketle sayılmış iki şey olur. Çünkü parçalarıyla hareket, önce gelen ve sonra gelenden sonradır. Buna göre hareketin, mesafede kendisi için öncelik ve sonralık olması bakımından bir sayısı olur. Yine onun, mesafenin ölçüsüne paralel bir ölçüsü de olur. İşte zaman, bu sayı veya ölçüdür.

Dolayısıyla zaman, hareket zaman bakımından değil de mesafede önce gelen ve sonra gelene ayrıştığında hareketin sayısı olur.” (İbn Sînâ, 2014: 235-236).

Dolayısıyla zaman bir ölçüdür. Ayrıca hareketlerin ve mesafelerin bitişikliğine paralel olarak bitişiktir. O sadece vehimde hareketten ayrılabilir ki bu da ‘an’ dır (İbn Sînâ, 2014: 239). ‘An’ bilfiil mevcut olan bir şey değildir, bilfiil bir şey olsaydı zamanın bitişikliği kopardı. ‘An’ önce ile sonrayı birleştirdiği için, bilkuvvedir (İbn Sînâ, 2014: 242). Zaman, önce ve sonra gelme açısından dairesel hareketin büyüklüğüdür. Hareket sürekli, zaman da sürekli olan hareketle örtüştüğü için sürekli. Her sürekli olan vehimle bölünebileceğinden zaman da vehimle bölünebilir. Bölündüğünde ise zamanda sınırlar oluşur, bu sınırlar an’lardır (İbn Sînâ, 2013: 107).

“...hareketlinin bir ucu, hareketiyle ve akışıyla herhangi bir mesafenin varsayıldığı herhangi bir nokta, dahası herhangi bir çizgi olsun, bu durumda sanki bu uçla yer değiştirme yerini kast ediyormuş gibi olayım. Sonra bu çizgi içinde çizginin faili olmayan, aksine aynı şekilde bitiştirici olan vehmedilmiş noktalar varsayılır. Bu durumda zamanda ve harekette kat etme anlamına böyle bir şey ve onu yapmayan çizgiye dâhil olan noktalar gibi bir şey dâhil olur gibidir. Şöyle ki, bu durumda mesafede bulunan bir yer değiştiren ve zaman vehmedilir, buna göre bitişik bir mesafe üzerine bitişik yer değiştirme fiili ile yer değiştiren ile bitişik zaman örtüşerek yer değiştiren olur. Aksine onun hareketi gerektiren hali, bitişme bakımından akışıyla etkin olan bölünmez bir uç olur ve mesafe bakımından bir nokta ile örtüşür, zaman bakımından ise ‘An’ ile örtüşür.” (İbn Sînâ, 2014: 246).

Zamanda var olan şeyler üç tanedir. Birincisi zamanın bölümleri olan geçmiş ve gelecek ile uçları olan anlardır. İkincisi hareketler ve diğeri ise hareketlidir. Hareketlinin

kendisi harekette, hareket ise zamanda yer almaktadır. Bu durumda hareketliler bir yönüyle de zamanda bulunmaktadır. Anın zamanda oluşu birliğin sayıda, geçmiş ile geleceğin zamanda var oluşu ise sayının kısımlarının sayıda oluşu gibidir. Hareketlilerin zamanda var oluşu ise tıpkı sayılanların sayıda olması gibidir. Zamanın vehimde bölünmesiyle günler, saatler, yıllar ve aylar oluşmaktadır (İbn Sînâ, 2013: 108).

“An, hareketin önce geleninde ve sonra geleninde zamanı sonradan meydana getirendir. Hareketin önce gelen ve sonra gelenle bağlantısı onun an oluşudur ki bu da kendinde zamanı yapan şeydir. Hareketteki sınırları An olarak alındığında meydana gelmesi bakımından zaman sayılır ve buna bağlı olarak da sayılı önce ve sonra gelmeler meydana çıkar. An olmaz ise zaman sayılmaz. Önce gelen ve sonra gelen zamanın parçası olması bakımından zaman sayılır ve onun iki parçası anın varlığı ile meydana gelir. Çünkü önce gelen ve sonra gelen zamanın parçalarıdır. Onun her parçasının özelliği tıpkı çizginin parçaları gibi bölünmesidir. Buna göre An’a birlik daha uygundur ve birliği de saymak uygundur. An, noktanın saydığı yönden sayar ve bölünmez. Hareket ise önce gelen ve sonra gelenin mesafe sebebiyle bulunması bakımından zamanı sayar. Hareketin ölçüsüyle önce gelen ve sonra gelenin sayısı oluşur. Dolayısıyla hareket, zamanı zamanın sayısını önce gelen ve sonra gelen olarak var etmesine göre sayar. Zaman ise, hareketi onun sayısının kendisi olması bakımından sayar.” (İbn Sînâ, 2014: 248).

Dolayısıyla hareket mesafede önce gelme ve sonra gelmenin sınırlarını belirlemektedir. Bu durumda zaman hareketi, hareket de zamanı ölçmektedir. Zaman, hareketi hem ölçü sahibi yaparak hem de hareketin ölçüsünün niceliğini göstererek iki

yönde ölçmektedir. Hareket ise zamanı önce gelme ve sonra gelme bakımından ölçer (İbn Sînâ, 2014: 248-249). İbn Sînâ'ya göre zaman için kendiliğinden önce gelen bir "ilk an"ın bulunması veyahut Tanrı'nın zâtından önce bir ilk şeyin bulunması imkânsızdır (İbn Sînâ, 2014: 353).

2.3. Nedensellik

Bu bölümde İbn Sînâ'nın varlık dünyasındaki çeşitlenmenin nedenleri ve bu nedenlerin kaynağı üzerinde durmaya çalıştık. İbn Sînâ doğadaki varlıklar arasında nedensel ilişkilerin bulunduğunu kabul etmektedir. Ona göre biz mümkün olan varlıkları ancak nedensel bir ilişki bağlamında kavrayabiliriz. Zira zâtı gereği Mümkün Varlık başkasıyla Zorunlu Varlık haline gelen bir nedensel ilişkiye karşılık gelmektedir (Wisnovsky, 2010: 233).

İbn Sînâ'ya göre duyularla gözlemlediklerimiz bize yalnızca olgular arasındaki ardışıklığı vermekte ve iki olgunun art arda gelmesi, birinin diğerinin illeti olmasını zorunlu kılmamaktadır. Duyu ve tecrübelerimizin bize verdiği verilerin tekrarının çokluğu bize onlar hakkında kesinlik bildirmemekle birlikte, böyle kesinliğin olabilmesi için çoğunlukla gerçekleşen olguların doğal ve seçimli olması gerekmektedir. Böyle bir şey ancak illetlerin varlığını kabul etmekle mümkün olur. İletlerin varlığı ve illet oluşu açık ve ilksel bir bilgi olmaktan ziyade meşhur bir bilgidir (İbn Sînâ, 2017: 6). Meşhur bilgi ise vehmî ya da fitrî olmayan ve nefislere çocukluktan itibaren alışkanlık ve üzerinde görüş birliğine varılmış konularla ilgilidir (İbn Sînâ, 2013: 7). O halde bu paragrafla İbn Sînâ varlıklar arasında nedensel ilişkilerin bizzât dış dünyada olmadığını, zihnimizin dış dünyadaki varlıklara nedensel ilişkileri atfettiğini belirtmektedir.

İbn Sînâ'ya göre dört tür illet vardır. Bunlar surî, unsurî (maddî), fail ve gaye illetlerdir. Surî illet, bir şeyin varlığının parçası olan ve o şeyi bilfiil o şey yapan şeydir. İbn Sînâ sûreti bazen maddede meydana geldiği zaman, türsel olarak onun kurucu mahiyeti olarak, bazen türün kendisi için, bazen şekil ve çizgilendirme için, bezen şariat (kanun) gibi koruyucu düzen için kullanmıştır. Madde, bileşiğin, onu bilfiil gerektirmeyen bir parçası olup, maddenin varlığı, şeyin bilfiil oluşu için yeterli değildir. Bir şeyin ne ise o olması madde ile değildir, aksine bir şeyin bilfiil oluşu sûretle mümkündür (İbn Sînâ, 2014: 80). Unsurî yani “maddî illet, bir şeyin varlığının parçası olan ve o şeyi bilkuvve o şey yapan şeydir. Fâil illet kendi zâtından farklı bir varlık veren şeydir. Gaye illet ise kendisinden ayrı olan bir şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği illettir” (İbn Sînâ, 2017: 226). Gaye, sûretin maddede kendisinden dolayı geldiği şey ki bu da gerçek iyilik olarak anlamlandırılır. Her hareket ettirme failden arazî değil aksine özsel bakımdan çıkar ve fail, onunla kendisine kıyasla iyi olanı ister (İbn Sînâ, 2014: 81).

İbn Sînâ'ya göre bir şeyin maddî ve surî sebepleri o şeyin varlığına içkinen, fail ve gaye illetleri ise eseri oldukları şeylerin varlığına aşkındır. Eğer sebep o şeyin varlığına içkin ve varlığının bir parçası ise

“Ya yalnızca bu parçanın o şeye ait olmasından, onun bilfiil olması gerekmez, aksine sadece bilkuvve olması gerekir ve heyûlâ diye adlandırılır; ya da bu parçanın varlığı, onun bilfiil oluşudur ki bu durumda o parça, sûrettir. Sebep, o şeyin varlığının bir parçası değilse bu durumda ya kendisi için olunandır ya da kendisi için olunan değildir. Eğer kendisi için olunan ise gayedir. Eğer kendisi için olunan değilse bu durumda kaçınılmaz olarak ya o şeyin varlığı, sebepte olmak

sûretiyle sebepten olacaktır ki bu durumda da sebep, o şeyin unsuru veya konusudur.” (İbn Sînâ, 2017: 226).

İbn Sînâ’da maddî ve surî illetler Aristotelesçi maddi ve formel nedenlerle aynıdır. İbn Sînâ’nın Aristotelesçi nedensellikten ayrıldığı noktalar fail ve gaye illetler bakımındandır. Nitekim hareketin ve durgunluğun ilk ilkesi olarak tanımladığı fail illet (etkin neden) anlayışının kökenleri Aristoteles’e dayanmaktadır. Fakat Orta Çağ Aristoteles takipçileri tarafından fail illete yaratıcı fiiller de eklenmiştir. Tanrı’nın yaratıcı bir etken olarak ortaya çıkması Yeni-Platoncu gelenekten alınmıştır (Wisnovsky, 2002: 97). Onlara göre ‘fail illet’ yaratıcı fiillerde bulunmaktadır. İbn Sînâ ise bu kavramsal değişime büyük katkı sağlamıştır (Marmura, 1984: 172). Fail illeti şeye varlık veren bir neden olarak tasarlamıştır. Bu ise Zorunlu Varlık olan Tanrı’dır. Ancak onun fail illeti sadece metafiziksel bir kavrayış değildir, fail illetin aynı zamanda doğal yönleri de bulunmaktadır. Yani fail illetin hem Tanrısal (ilahi) hem de doğal bir yönü vardır (Richardson, 2013: 220).

İbn Sînâ *Metafizik* adlı eserinde fail illeti şeylere, şeylerin dışından varlık veren olarak tanımlamıştır. Metafiziksel bir kavram olarak fail illet Tanrı’dır (Marmura, 1984: 174-5). Fakat İbn Sînâ bu terimi *Fizik* adlı eserinde doğal nedensellik ilişkisinde geleneksel anlayışı çerçevesinde kullanmıştır. Ayrıca İbn Sînâ fail illeti hem Tanrısal ve her türlü maddeden uzak hem de doğal nedenlere başvurarak açıklamayı uygun bulmuştur. Bu bağlamda İbn Sînâ fail illetleri yardımcı (hazırlayıcı) ve tamamlayıcı olmak üzere ikiye ayırmıştır. Tamamlayıcı ilke şeye varlık veren ilkedir (Richardson, 2013: 222).

İbn Sînâ hareketle kuvve halindeki şeyin fiile çıkışını kastetmektedir. Fail illet ise bir şeyi kuvveden fiile doğru hareket ettirmenin ve dönüştürmenin nedeni olan ilkedir. Hareketin biri hazırlayıcı, diğeri tamamlayıcı olmak üzere iki ilkesi vardır. Bu her iki ilke

de fail illetir. Örneğin hazırlayıcı olan ilke, spermayı hazırlayıcı dönüşümlerde hareket ettiren gibi, maddeyi uygun hale getirendir. Tamamlayıcı ilke ise sûret verendir. Hem hazırlayıcı hem de tamamlayıcı ilke hareketin ilkesi olmasına rağmen, sadece tamamlayıcı ilke gerçekte kuvveden fiile çıkarandır. Yardımcı olan ise hareketin başlangıcı olması bakımından hareketin ilkesi sayılabilir. Yardımcı olan hareketin bir parçası gibidir. Asıl ve yardımcı olan arasında şöyle bir fark vardır: Asıl olan kendisine ait olan bir gaye için hareket ettirirken, yardımcı olan kendisine ait olmayan gaye için hareket ettirir. Yardımcı ilke, yürütücü hareketin başlangıcı olup, aracılıkla hareketin ilkesidir. Çünkü o, iradî bir durumun ilk hareketinin ilkesi olan zihinsel sûretin sebebidir. Dolayısıyla o, ilkenin ilkesidir. O halde doğal durumlar için fail illetler bunlardır. Fail ilke doğal durumlar için böyledir, fakat kendi varlığı bakımından ele alındığında ise daha genel bir anlam olur (İbn Sînâ, 2014: 76). O halde varlığın hareketini tamamlayabilmesi için hem fiziksel bir süreç olan yardımcı fail illetin İbn Sînâ'nın deyimiyle doğal fail illetin olması gerekmektedir hem de metafizikçilerin anladığı anlamda tamamlayıcı bir fail illetin olması gerekmektedir.

Bu açıdan bakıldığında bazen fail, sûret ve gaye illetler birbirleriyle karıştırılıp tek bir mahiyetmiş gibi düşünülebilir. Örneğin babada nutfeden insanlık sûretinin oluşması için bir ilke vardır. Bu her şeyin babadan geldiği anlamına gelmemektedir; burada babadan gelen insanlık sûretidir. Yoksa baba fail ya da gaye illet değildir. Spermada meydana gelen yalnızca insanlık sûreti olup, onun kendisine hareket ettiği gaye de insanlık sûretidir. Fakat o, insanlık türünün madde ile birlikte kaim olmasından dolayı sûret ve spermanın hareketinin kendinde son bulması bakımından da gaye olur. Onun bileşiminin kendisinden başlamasından dolayı da fail olur (İbn Sînâ, 2014: 85). “İnsanlık sûreti maddeyle ve bileşikle kıyaslandığı zaman sûret olur. Hareketle kıyaslandığı zaman bir defa gaye başka bir defa fail olur. Gaye oluşu, onun hareketin son bulması açısından değerlendirmesiyledir ki; o çoğuldaki sûrettir. Fail oluşu ise, onun hareketin başlangıcı

açısından değerlendirilmesi iledir! Ki bu da babadaki sûrettir.” (İbn Sînâ, 2014: 85). Baba, bir çocuğun yardımcı ilkesidir. İbn Sînâ babanın hareketinin burada çocuğun varlığı için pozitif bir katkısı bulunduğu söylemektedir. Fakat baba burada yalnızca spermanın rahme ulaşmasındaki hareketin fail illetidir (Richardson, 2013: 236). “Baba ise meninin (sperma) hareketinin illetidir. Meninin hareketi, söz konusu yönden son bulunduğunda meninin bir karara varmasının illetidir. Spermanın bir istikrar bulması, bir durumun illetidir. Fakat spermanın bir canlı olarak sûretlenmesi ve canlı olarak devam etmesinin başka bir illeti vardır. Böyle olunca her illet, malûlüyle birliktedir.” (İbn Sînâ, 2017: 234).

İbn Sînâ babanın burada sadece hareketin ilk fail ilkesi olduğunu belirterek, spermanın kendi yetkinliğini devam ettirebilmesi için onun daha genel bir fail illete ihtiyacı olduğunu öne sürmüştür. Bu savını desteklemek için şu örnekleri de eklemiştir:

“Binanın ustasının hareketi, bir hareketin illetidir. Sonra onun sükûnu (durağanlığı) ve hareketi bırakması veya hareketsizliği ve onun bu intikalden sonraki intikâli (yani hareketsizlikten sonra harekete ve tekrar hareketten sonra hareketsizliğe geçişi), o hareketin bitiminin illetidir. Bu intikalin kendisi ve o hareketin bitimi, bir toplanmanın illetidir. O toplanma, bir oluşumun illetidir. İlet olanların her biri ve onun malûlü beraberdir.” (İbn Sînâ, 2017: 233).

“Aynı şekilde ateş, suyun unsurunu ısıtma illetidir. Isıtma, suyun, su olmaklık sûretini kabul etme ve onu muhafazaya olan bilfiil istidatını ortadan kaldırmanın illetidir. Şöyle ki başka bir şey, böyle bir durumda su olmaklık sûretinin zıddı olan ateşlik sûretini kabule olan tam istidadını meydana getirmenin illetidir. Ateşlik sûretinin illeti, unsurlara, ayırık sûretlerini giydiren illetlerdir.” (İbn Sînâ, 2017: 234).

İbn Sînâ oğulun, binanın ve ısıнын, sırasıyla baba, bina ustası ve ateşten sonra devam ettiğinin sanılmasının sebebinin gerçekte illetin ne olduğunu bilmemekten kaynaklandığını düşünür. Baba, usta ve ateş söz konusu malûllerin ne varlığını sürdürmelerinin ne de varlıklarının illeti değildir (İbn Sînâ, 2017: 233). O halde İbn Sînâ'ya göre gerçek illetler, malûlle birlikte olanlardır. Malûlden önce gelen illetler ya bil-araz ya da yardımcı illetlerdir. Binaanın ve insanın gerçek anlamda fail illetleri sûretleri veren Faal Akıl ve Tanrı'dır (Richardson, 2013: 231). O halde "binanın şeklinin illeti, toplanmadır; toplanmanın illeti ise toplananların doğaları ve bunların bir araya gelip oluştukları şey üzerinde sabit olmalarıdır; bunun illeti de doğaların ayrık-fâil sebebidir. Çocuğun illeti, sûretleri veren sebepten dolayı çocuğun sûretinin, maddesiyle birleşmesidir. Ateşin illeti hem sûretleri veren sebep hem de o sûretlerin zıddına olan tam istidadın zâil olmasıdır. Öyleyse illetlerin malûllerle birlikte olduğunu görmekteyiz." (İbn Sînâ, 2017: 234). Burada baba ve inşaatçı, sırasıyla çocuk ve binanın gerçek fail illetleri değildir, aksine onlar binanın ve çocuğun varlığı için yardımcı fail illetlerdir. Onların fiilleri bina ve çocuğun varlığına katkı sağlamaktadır. İbn Sînâ'ya göre Ay-altı Âlemdeki varlıkların var oluş nedeni en yakın fail illet olan Faal Akıl ve nihai fail illet olan Tanrı'dır (Richardson, 2015).

Fail bir yönden gayenin sebebiyken, gaye de bir yönden failin sebebidir. Gayenin varoluşu meydana getirmesiyle fail gayenin sebebi olur. Fail ise ancak gaye için fiilde bulunur, dolayısıyla gaye, faili fail olmaya hareket ettirir. Fail, gayenin mahiyetinin dış dünyadaki varlığının nedenidir. Gaye ise hem failin fail oluşu hem de onun neden oluşunun nedenidir (İbn Sînâ, 2014: 83). Fail illetten üstteki şeyin, mutlak ve ayrılaşmamış varlığı daha aşağıdaki bir şeye vermesini açıklarken, gaye illet ise, bir şeyin tam var oluşuna veya yetkinliğine ulaşması için bir şeyin mahiyetini o şeye vermesi olarak tanımlanabilir. Örneğin Faal Akıl bir yönden benimle fail illetin eseriyle ilişkiye geçmesi gibi ilişkiye geçer. Faal Akıl benim cevheri sûretini yani insanlığımı fayzederek

bana mutlak varlığımı vermiştir. Dolayısıyla Faal Akıl benim varlığımın fail illetidir. Diğer bir yönden ise Faal Akıl benimle, gaye illetin eseriyle ilişkiye geçtiği gibi ilişkiye geçer. Zira o, sahip olduğu ebedilikle, benim onu taklit etmemi ve kendi ferdi ölümsüzlüğümü kazanmak için bir model sağlar (Wisnovsky, 2010: 235).

İbn Sînâ'nın varlık ve mahiyet arasında ayrım yapmasının temelleri Yeni-Platonculuk'a dayanmaktadır. Hem Yeni-Platoncuların hem de İbn Sînâ'nın yaptığı bu ayrımın temelinde fail ve gaye illetin öncelik-sonralık bağlamında rekabetinden kaçınmak vardır. Çünkü hem gaye illet hem de fail illet herhangi bir x varlığının farklı yollardan açıklamalarını bize verirler (Wisnovsky, 2002: 107). Fail illet, eseriyle birlikte ya da eserinden önce zihin dışındaki dünyada somut olarak mevcutken, gaye illet ise ya eseriyle beraber ya da eserinden sonra zihin dışı dünyada somut olarak var olabilir ve hatta bezen gaye gerçekleşmediğinden gaye illet zihin dışı somut varlık alanında mevcut olmaz. Böyle bir durumda gaye illet gereksiz görülecek ve gaye illetin üstünlüğü (Aristotelesçi hareket etmeyen hareket ettirici ve Yeni Platoncu İyi) zarar görecektir. Oysa İbn Sînâ varlık ve mahiyet kavramlarının ve dolayısıyla fail ve gaye illetin varlığı açıklamakta tamamlayıcı olduklarını düşünmektedir (Wisnovsky, 2010: 236-237). Aslında fail illet ile gaye illet arasındaki böyle bir problem İbn Sînâ'nın Aristoteles ile Yeni-Platonculuğu uzlaştırma gayesinden ortaya çıkmıştır. Buradaki temel uzlaştırma kozmik hiyerarşide üstte bulunan varlıklardan daha altta bulunanlara doğru bir iniş sürecinde fail illetin öncelikli rolü ile altta bulunan varlıkların tam var oluşa, yetkinliğe ve mahiyete doğru yükseliş sürecinde gaye illetin öncelikli rolünü uzlaştırmaktır (Wisnovsky, 2010: 238). O halde gaye illet, faile yani hareket ettirici nedene mahiyet bakımından öncedir, hareket ettirici neden ise gaye illete varlık bakımından öncedir (Wisnovsky, 2002: 100).

Gaye illet, doğal veya iradî hareketin bizzât kendisinden dolayı kendisine yöneldiği nedendir (İbn Sînâ, 2014: 91). İbn Sînâ iki tür gayeden bahsetmektedir. Bunlardan ilki bizzât gayedir ki bu gaye zâtî gereği istenilen gayedir. Diğer gaye ise zorunlu gayedir (İbn Sînâ, 2017: 259).

“Doğadaki sonsuz oluşların şahısları, doğadaki zâtî gayeler değildir.

Zâtî gayelerin amacı insan, at ve hurma gibi cevherin var olması ve bu varlığın sürekli ve değişmez olmasını sağlamaktır. Oysa sürekli ve değişmez olmak tek bir somut fertte imkânsız olacağından, her oluşan şey yani cisimsel heyulalar bozuluşa uğramak zorundadırlar. Bu nedenle bir şahısla türün devamı imkânsız olduğundan, zâtî gayenin amacı somut ferdin yani insan veya başka bir şeyin doğasının bekasını sağlamaktır. Bu beka, tümel bir doğanın yapılması için tam illettir. Tümel doğa tek olup, bu tek şeyin sürekli olabilmesi için sonsuz sayıda şahısların olması gereklidir. Fakat şahısların sayıca sonsuzluğu kendi başına amaç değil, o zorunlu amaçtır” (İbn Sînâ, 2017: 260-261).

Gaye illet, şeyliği bakımından diğer illetlerin bilfiil illet oluşunun sebebidir. “Mahiyet ve varlık bakımından hiçbir illet, gaye illetten önce değildir. O aynı zamanda diğer illetlerin illet oluşunun illetidir. Diğer illetlerin bilfiil illet olarak varlığı da onun varlığının illetidir. Gaye illet mevcut olarak değil aksine bir şey olarak illettir. İlet olması yönünden o illetlerin illeti olup, diğer yönden o, illetlerin malûlüdür.” (İbn Sînâ, 2017: 263-264).

İbn Sînâ gaye ile ‘iyi’nin aynı olup olmadığından yola çıkarak gayeyi fiili kabul eden münfailde sûret ya da araz olan gaye ve kabil ve münfailde hiçbir şekilde ne araz ne de sûret olarak bulunan, fakat failde yer alan gaye olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İlkine örnek insana ait maddedeki insanî sûret olup, bu insanî sûret insan maddesinde sûret

ortaya çıkaran fail gücün gayesidir. İkincisine örnek bir kişinin ev yapmak gayesidir. Bu gaye hareketin ilkesi olup, evde bulunan sûret değildir (İbn Sînâ, 2017: 264-265).

“Öyle görünüyor ki maddeyi hareket ettirmeye bitişik yakın failin (maddenin harekete geçirilmesiyle ilgili en yakın kişinin) gayesi maddede bulunan sûrettir. Gayesi maddedeki sûret olmayan şey ise hareket olması bakımından hareketin ilkesi değildir. Öyleyse, gayesi, kullanımda olan maddedeki sûret olmayan şey ile gayesi bu maddedeki sûretin dışında bir mana olan şey aynı olsa, onların birliği arazî olur. Örneğin bir insan orada ikamet etmek için bir ev inşa eder. Bu insan ikamet etmeyi isteyen olması yönüyle evin inşasını ortaya çıkaran ve inşâ fiilinin birinci nedeni olan şeydir. Fakat bina eden olması yönüyle bu insan, ikamet etmek isteyen malûlüdür. Bu durumda ikamet etmeyi isteyen gayesi ile bina edenin gayesi farklı olur. Durum böyleyse hem ikamet etme isteğine sahip olan hem de bina eden kişi örneğinde; bu kişinin, ikamet etmesi açısından gayesi ile bânî olması açısından gayesi farklı olacaktır.” (Wisnovsky, 2010: 175-176; İbn Sînâ, 2017: 264-265).

O halde gaye illetin zamansal açıdan bilfiil gerçekleşme ve varlık bakımından kendisinden önce olan birçok duruma göre nispeti vardır. Gaye illetin faille, bilkuvve kabul edici olması bakımından kabul edici, bilfiil kabul edici olması bakımından kabul edici ve hareketle ilişkisi vardır. Fail için gaye sadece bir gayedir; hareket için gaye bir sondur. Bir şey gayeden dolayı var olduğu için ve bir şeyin kendisine yöneldiği şey olduğu için gaye mevcut oldukça o şey ortadan kalkmaz ve o şey gayeyle yetkinleşir. Çünkü gaye şeyin yetkinleşmesini sağlayan iyidir (Wisnovsky, 2010: 175-176).

İbn Sînâ varlık ve mahiyet ayırımından yola çıkarak gaye ve fail illet arasındaki öncelik-sonralık ilişkini belirlemeye çalışmıştır. Bir mahiyet olarak anlaşılan gaye illet, dış dünyada somut bir varlık kazanmadan önce Tanrı'nın ya da herhangi birinin zihnindedir. Zihinde bir şey olması bakımında gaye illet fail illetin nedeni sayılır. Diğer taraftan da fail illet, gaye illet dış dünyada somut bir varlık kazanmadan önce mevcut olur. Örneğin benim buzdolabına doğru hareketimin somut olarak gerçekleşmesi, susuzluğumu somut olarak gerçekleştirilmemden önce gelir. Bu açıdan gaye illet mahiyet olarak, fail illet ise varlık olarak öncelik taşır (Wisnovsky, 2010: 225). İbn Sînâ'nın fail ve gaye illetler arasında tamamlayıcılık ilişkisi kurması, Tanrı'nın bir ve aynı zamanda hem fail illet, yani bütün varlığın kaynağı hem de gaye illet yani iyi ve bütün yetkinliğin gayesi olarak düşünmesindendir (Wisnovsky, 2010: 238).

“Varlığı Zorunlu olan, varlığı yetkin olandır. Zira O, varlığının ya da varlığının yetkinliklerinin hiçbir yönü bakımından eksik değildir; ayrıca O'nun varlığı cinsinden olan hiçbir şey, O'nun varlığının dışında ya da başkasında var değildir. Fakat ‘insan’ gibi diğer şeylerde böyle değildir, bu tür şeylerin varlığıyla aynı cinsten olan bir şey kendi varlığının dışında ya da başkasında var olabilir (Zira varlığının yetkinliğinden olan birçok şey onda eksiktir, ayrıca insanlığı başkasında da bulunur.). Bunun aksine, Varlığı Zorunlu Olan, yetkinlik üstüdür. Çünkü O, yalnızca kendi sahip olduğu varlığa sahip değildir, aynı zamanda bütün diğer varlıklar O'nun varlığından onun zâtı gereği taşan şeyler olup O'ndan sudur ederler. Varlığı zâtı gereği Zorunlu Olan, sırf iyidir. İyi ise her şeyin kendisini arzu ettiği şeydir. Her şeyin arzuladığı varlıktır ya da (şeyin sahip olduğu) varlık türündeki varlığın yetkinliğidir. Öte taraftan yokluk, yokluk olması bakımından arzu edilmez, bunu yerine onu varlığın ya da varlığın yetkinliğinin takip

etmesi bakımından arzu edilmez, bunun yerine onun varlığın ya da varlığın yetkinliğinin takip etmesi bakımından arzu edilir. Bu itibarla, gerçekten arzu edilen şey varlıktır. Şu hâlde varlık sırf iyi ve sırf yetkinliktir. Özetle, iyi, her şeyin kendi tanımı açısından ev sayesinde varlığını yetkinleştirdiği şey açısından istediğidir. Öte yandan kötünün, hiçbir şekilde zâtı (yani kendisine bir tanımla işaret edilecek bir mahiyeti) yoktur. Bunun yerine o ya bir cevherin yokluğudur ya da cevherin uygun durumunun yokluğudur. Varlık (bir tür) iyiliktir ve varlığın yetkinliği varlığın iyiliğidir. Hiçbir yokluğun kendisine eşlik etmediği, bilakis sürekli bilfiil olan varlık sırf iyidir. Zâtı gereği Mümkün Varlık ise sırf iyi değildir. Çünkü kendi varlığını zâtı gereği zorunlu olarak gerektirmez ve onun zâtı yokluk ihtimali taşır. Herhangi bir şekilde yokluk ihtimali taşıyan, kötülük ve eksiklikten bütünüyle uzak olmaz. Bundan dolayı, Varlığı zâtı gereği Zorunlu Olan'dan başka sırf iyi yoktur.” (Wisnovsky, 2010: 238-239).

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, bir taraftan varlığın öncelikli kaynağı iken bir taraftan nihai iyi ve yetkinliktir. O aynı zamanda kozmik hiyerarşideki varlıkların hem inişin başlangıcı hem de yükselişin sonudur. Bu açıdan Tanrı, hem tüm varlıkların kaynağı olarak fail hem de bütün yetkinliklerin hedefi olarak gaye illetir (Wisnovsky, 2010: 239-242). Tanrı aynı zamanda hem yetkinlik hem de yetkinlik-üstüdür. Yetkin olan sahip olduğu hiçbir parçası bulunmayan, varlık bakımından ona üstün olan hiçbir şeyin ona nispet edilmediği ve kendisinden daha aşağıda olan bir başka şey nedeniyle olmayan şeydir. Yetkinlik-üstü ise sahip olması gerekli varlığa sahip olan ve varlığın ondan başkalarına taşıdığı şeydir (Wisnovsky, 2010: 243). Bu açıdan Tanrı hem âleme müdahil olan hem de ona aşkın olandır. Bir taraftan Tanrı'nın yetkinliği, onun Yeni-Platoncu aşkınlığına yani onun kedine yeterliğine, hiçbir şeyden yoksun olmadığına ve varlığını

kaim kılacak herhangi bir nedene gereksinim duymadığına işaret ederken, diğer taraftan onun yetkinlik-üstü oluşu, Tanrı'nın âlemde bulunuşuna, yani O'nun feyz ediciliğine, âlemle onun nedeni olarak ilişkiye geçmesine işaret etmektedir (Wisnovsky, 2010: 249).

2.3.1. Koşullu (Hipotetik) Nedensellik-Zorunlu Nedensellik

İbn Sînâ'da nedensel ilişkiler zorunlu mu yoksa belli bir koşula ya da koşullara mı bağlıdır? Aynı nedenler her zaman aynı sonuçları doğurur mu yoksa her şey bir tesadüfün mü ürünüdür? Varlıklar arasında bulunan nedensel ilişkilerin devamlılığı bizim varlıklar hakkında bilgi sahip olmamızı sağlar. Diğer türlü eğer varlıklar arasında herhangi bir nedensel türden ilişki yoksa orada kaos olur. İbn Sînâ'da varlıklar arasındaki belirli koşullar sağlandığında aynı nedenlerin her zaman ve zorunlu olarak aynı sonuçları doğuracağını iddia etmektedir.

İbn Sînâ'ya göre her malûlün varlığı, illetin varlığıyla zorunlu olup (Wisnovsky, 2010: 149), bu zorunluluğun kendisi nedenin sonuca zamansal olarak değil de ontolojik olarak önce olması gerektiğine dair bir zorunluluktur (Marmura, 1981: 67). "...Bu takdirde de ister o şey, irade veya öfke veya hadis bir doğa veyahut başka bir şey olsun, isterse de illetin varlığını gözetin hariç bir durum olsun, malûlün ondan çıkması zorunlu olur. Çünkü malûl, sürekli bir şart eksikliği olmaksızın ondan sudur edecek duruma geldiğinde malûlün varlığı zorunlu olur." İbn Sînâ, 2017: 148).

Böyle bir durumda ateş, kendinden bulunan yakma gücünü pamukta bilfiil hale getirdiğinde pamuğu yakar. Böyle bir durum ancak faille yani ateşle münfail ya da pamuk arasındaki ilişkide hiçbir şey engellenmemişse ve münfailin uygun bir konumu varsa örneğin pamuk ıslak değilse gerçekleşir (Richardson, 2015).

İbn Sînâ'ya göre 'doğalın yolundan gidenler', doğanın kendisinin zorunlu kıldığı ve onun gerekliliği dışında olmayan hareket ve durağanlıklardır. Doğanın gerekliliği dışında olanlar ise bazen bilinmeyen sebeplerle, bazen de doğanın fiilini kabul edici madde sebebiyle olabilir. Mesela mongol baş ya da bir elde bulunan altı parmak doğanın yolundan giden şeyler değildir. Fakat bunlar genel olarak doğası ile doğal olan şeylerdir ve sebepleri doğadır. Bunların böyle olması ise doğadan dolayı değil, ârız bir sebepten dolayıdır ki, bu da maddenin niteliğinde ve niceliğinde bunu kabul eden bir durum olmasındandır (İbn Sînâ, 2017: 60). İbn Sînâ azınlıkla olan bir şeyin şartlar yerine geldiğinde ve durumlar değerlendirildiğinde zorunlu olabileceğini belirterek şöyle bir örnek vermektedir: "Örneğin, embriyonun gelişiminde kendisinden hareketle beş parmağa doğru giderken maddenin fazlalaşması koşulu ve cisimlere taşan İlahî kuvvenin, doğal bir maddede hak edilen bir sûrete yönelik tam bir yeteneğe tesadüf etmesi koşulu altında -ki İlahî kuvve böyle bir şeye tesadüf ettiği zaman ona sûret vermekten geri durmaz- işte bu durumda fazla bir parmağın yaratılması zorunlu olur. Dolayısıyla bu tarz (oluşum), doğada genel olana kıyasla, varlığı azınlıkla ve nadiren olmakla birlikte, zikrettiğimiz sebeplere kıyasla azınlıkla ve nadiren olan değil, aksine zorunlu olandır." (İbn Sînâ, 2014: 97-98).

İbn Sînâ'ya göre olguların bazıları sürekli, bazıları çoğunlukla, bazıları ise ne sürekli ne de çoğunlukla olur. Ateş, oduna temas ettiği zaman çoğunlukla yakar ya da evinden tarlasına doğru çıkan kişi çoğunlukla tarlasına ulaşır. Eğer çoğunlukla olan bir durumun her zamanki oluşumu olmadıysa bu ya sebebin kendisiyle birlikte olan bir sebebe ya da ortağa ya da bir engelin ortadan kalkmasına ihtiyaç duyacaktır. Eğer bir şey onu engellemez ve ona karşı bir direnç çıkmazsa ve doğası da yönelmiş olduğu şeye doğru devamlılığını korursa bu durumda sürekli ile çoğunlukla olan durum arasındaki fark şudur; sürekli olana kesinlikle bir engel ilişmezken, çoğunlukla olana bazen bağlı olduğu bir engel ilişmektedir. Çoğunlukla olan dirençlerin kırılması ve engellerin kaldırılmasıyla

beraber zorunlu olur. Bu doğal durumlarda da iradî durumlarda da böyledir. Eğer irade doğru ise, organlar da harekete elverişli ise, engelleyen ve direnen bir sebep olmadığı sürece amaçlanan şeye ulaşılır. Dolayısıyla ne sürekli olana ne de çoğunlukla olana ‘talih yoluyla oluştu’ denemez (İbn Sînâ, 2014: 95-96).

İbn Sînâ doğal durumların oluşunun rastlantısal olamayacağını aksine onların doğanın zorunlu kıldığı ve bir kuvvenin davet ettiği bir durum olduğunu iddia etmektedir. Empodokles ön dişlerin koparmak için keskinleşmediğini, aksine orada bu sûreti kabul edecek bir maddenin meydana gelmesinin rast geldiğini belirtmişti. Oysa İbn Sînâ’ya göre ön dişlerin maddesinin sadece bu sûreti kabul edici olması aslında Empodokles’in görüşünü desteklemek için ortaya konulmuştur. Ona göre bu sûret bu madde için meydana gelmemiştir, aksine madde bu sûreti kabul etmesi nedeniyle madde bu sûret için meydana gelmiştir. Başka bir örnekle ev yalnızca taş ağır ve ağaç hafif olduğu için taşların alta, ağaçların üste konulduğu şey değildir. Ortada sanatkârın sanatı vardır ve ancak yaptığı madde sebebiyle bu nispetin oluşması, bu sanata uygun olur ve bu nispet üzerine o evi meydan getirir (İbn Sînâ, 2014: 107).

İbn Sînâ’da illet ile malûl arasında mutlak bir zorunluluk olmayıp, aksine koşullu bir zorunluluk bulunmaktadır:

“...aynı toprak parçasına bir buğday tanesi düştüğü zaman buğday başağı, bir arpa tanesi düştüğünde ise bir arpa başağı biter. ‘Toprak ve suya dair parçaların kendiliğinden hareket ettiğini ve buğday cevherine nüfuz ederek onu yetiştirdiğini’ söylemek imkânsızdır. Zira bunların (bulundukları) konumlarından hareketlenmelerinin kendi özlerinden olmadığı açığa çıkacaktır. Onların özleri nedeniyle olan hareketleri ise bilinmektedir. Dolayısıyla bunların hareketliliklerinin tanelerde yerleşik olan, Allah’ın izniyle çekici olan güçlerin çekimleri dolayısıyla

olması gerekir. Sonra bu toprak parçasında kaçınılmaz olarak ya buğday oluşumu için uygun olan parçalar ve de arpa oluşumu için uygun olan diğer parçalar olacaktır ya da buğday oluşumuna uygun olan aynı parçalar, arpa oluşumuna da uygun olacaktır. Eğer ikisi için uygun olan parçalar, aynı parçalar olursa, maddeye bağıntılı olan zorunluluk düşmüş olur. Ve durum kendisine bu sûreti özgü kılan, onu bu sûrete doğru hareket ettiren ve sürekli olarak ya da çoğunlukla böyle yapan bir sûret vericiden sûretin maddeye geçmesine döner. Bu şekilde olan, durumun zâtından ona yönelerek ya sürekli, dolayısıyla engellenmeyerek ya da çoğunlukla dolayısıyla engellenerek meydana çıkan fiildir...” (İbn Sînâ, 2014: 107-108).

İbn Sînâ’ya göre doğanın maddeyi hareket ettirmesi, kendinde bulunan doğal amaç yoluyla sürekli ya da çoğunlukla bir şekilde olur ve buna ‘gaye ‘denir. Doğanın engellemediği ve direnç göstermediği halde doğadan çıkan gayeler, iyilik ve yetkinliklerdir. Doğa zararlı bir şeye ilettiğinde bu sürekli ve çoğunlukla olan bir durum değildir. Doğa, iyilikten dolayı hareket eder. Bu hem bitki ve hayvan gibi canlı varlıkların yetişmesinde hem de yalın cisimlerin hareketlerinde ve fiillerinde aynıdır. Onlar engellenmedikçe sınırlı bir düzen üzerine yöneldikleri gayelere doğru giderler ve bu düzenden yalnızca karşı koyan bir sebeple çıkarlar. Bunların hiçbirisi rastlantısal değildir (İbn Sînâ, 2014: 109). Örneğin suyun ya da toprağın parçalarının ısınmasından dolayı yukarı çıkması gibi, ısınma onda yukarıya doğru bir meyil ortaya çıkarır. Sıcaklık doğadan kaynaklanıyorsa bu meyil de doğadan kaynaklanır (İbn Sînâ, 2014a: 50). Yine yalın bir madde kendisinde ısıtan bir kuvvet olduğu ve maddede ısıyı kabul etme özelliği olduğunda, bir engel olmadığı sürece yalın maddenin ısınma potansiyelinin bu ısıyla ısınmaması mümkün değildir (İbn Sînâ, 2014a: 90).

İbn Sînâ mutlak anlamda bir zorunluluğu kabul etmez. Engel olmadığı sürece her edilgi ile etki yakınlaştığında aynı sonuçları doğuracağını iddia eder:

“Bir engel bulunması durumunu imkânsız görmüyoruz ve doğaların gerektirdiği üzere konuşuyoruz. Çünkü sudaki soğutan kuvvetin soğutmadaki aşırılığına ilave olarak özde soğutmaktan engellenmesi de mümkündür. Bu engel belki içerden, belki dışarıdan olur. Çünkü bir engel olmadığında ve maddede söz konusu kuvvetten ısınmayı ziyadesiyle kabul bakımından bir imkânsızlık bulunmadığından veya maddede sonradan meydana gelen ve kalıcı bir noktaya ulaşma özelliği olan dolayısıyla da bulunduğu cisimde dışarıdan kalıcı bir sıcaklığı meydana getirebilecek ve böylece bu cisimde bildiğin üzere, zorunlulukla peş peşe meyiller oluşturacak bir dereceye ulaştığında bu sıcaklığın söz konusu maddede son noktaya ulaşması gerekli olur.” (İbn Sînâ, 2014a: 91).

Bir engel olmadığında kendisinde var olan ısıtıcı kuvvetten ısınan maddeler eşit derecede ısınırlar. Bazı ana elementler doğalarından doğal ısınmanın son noktasına ulaşamıyorsa ve dışarıdan da bir engel yoksa bu durumda onun doğasından kaynaklanan bir durumun sebep olduğu bir engel vardır. Doğanın tek başına engel ve gerektirici olması mümkün olmaz. Bu durumda bunun ondan kaynaklanan başka bir durum aracılığıyla olması gerekir. Bu kuvvetin özelliği hem ısıtıp hem yaklaştırmak olduğunda, yaşlık maddeyi o kuvvetten son noktaya kadar ısı almaktan engeller. Aksine yaşlık onda kalır ve ondaki sıcaklık da artınca maddede yaşlık kalmaz. Bu durumda o kuvvetten kaynaklanan yaşlık maddenin sıcaklığı kabul yatkınlığına bir sınır çizer. Kuvvetin özelliği ısıtmak olup kabule yatkın olanı da engelsiz bulunca, ısıtmaması ve ısıtmamaya güç yetirememesi imkânsız olur değildir (İbn Sînâ, 2014a: 92-93).

İbn Sînâ bir olgunun gerçekleşememe nedenlerinin ya failden gelen ve onunla ilişkili olan kasıt, irade, bilgi, araç (alet), doğa veya uygun zamanla ya da kâbilden yani sûreti kabul eden maddenin hazırlanma ve henüz istidatının gerçekleşmemesi olabileceğini belirtir. Dolayısıyla fail ve kabul edici sebep zât bakımından mevcut olup aralarında bir etki ve edilgi oluşmuyorsa burada etki ve edilgiyi gerektiren bir nispetin olması zorunludur. Fail bakımından bu nispet fiili gerektiren irade, doğa, araç ve zaman olabilir. Kâbil bakımından ise var olmayan bir istidat olabilir (İbn Sînâ, 1363: 37-38). Örneğin bir heykeltıraş yanı başında bronz olduğu halde heykel yapmıyorsa, bu heykeltıraşın heykel yapmaya ilişkin kasıt ve iradesinin henüz var olmadığına ya da onun nasıl heykel yapacağına ilişkin bir bilgisinin olmadığına işaret etmektedir. Yahut da heykeltıraşın heykel yapması için gerekli aletleri yoktur veya heykel yapmak için uygun bir zaman değildir. Eğer bu şey tabî bir failse, onda o fiili yapmaya sevk edecek bir doğa yoktur. Kâbil bakımından ise maddenin failin fiilini gerçekleştirmesi için belli bir istidatta olması gerekiyor. Örneğin heykeltıraş, şekil vermek için bronz eğer belli bir kıvama gelmediyse ona şekil veremez.

“Nedenlinin varlığı nedenle ilgilidir ve bu, nedenin kendisiyle neden olduğu doğa veya irâde yine bunlardan başka hariçten olmasına ihtiyaç duyulan bir hâl üzere olması bakımındandır. Bunların (haricî olanların) nedenin bilfiil oluşunun tamamlanmasına bir katkısı vardır; tıpkı alet gibi; örneğin marangozun kesere ihtiyaç duyması veya madde gibi; marangozun ağaca ihtiyaç duyması veya yardımcı gibi hızarının bir başka hızarıya ihtiyaç duyması veya zaman gibi; deri tabaklayanın yaz mevsimine duyduğu ihtiyaç duyması veya dürtü gibi yemek yiyenin açlığa ihtiyaç duyması veya bir engelin ortadan kalkması gibi; gusûl alan kişinin karanlığın duymasıdır. Ve nedenlinin yokluğu, nedenin kendisiyle bilfiil neden olduğu hâl üzere oluşunun yokluğuyla ilgilidir.

[...] Dışarıdan engelleyici bir şey olmadığı ve fâil bizâtihi var olup fakat kendi zâtından dolayı bir neden olmadığı zaman, nedenlinin varlığı zikredilen hâlin varlığına dayanır. İster doğa ister kesin bir irâde isterse başka bir şey olarak neden var olduğu zaman, nedenlinin varlığı zorunlu olur. Eğer neden var olmazsa nedenlinin yokluğu zorunlu olur.” (İbn Sînâ, 2000: 138-139).

Sonuç olarak İbn Sînâ bir etki ile bir edilginin belirli şartlar sağlandığında her zaman aynı sonuçları vereceğini belirtir. Bu şartların bir kısmı failin kendisinden bir kısmı ise failin fiilini gerçekleştireceği maddeden kaynaklanmaktadır. Tüm bu şartlar sağlandığında neden ile sonuç arasındaki nedensel ilişki ortaya çıkar.

Doğada yer alan kusurlu olgulara gelince, bunlar doğal akıştaki eksiklik, çirkinlik, kusur ve hatta bazen fazlalıktan kaynaklanmaktadır. Eksik ve çirkin olanlar, maddeden dolayı fiilin yokluğu ile olur. Doğanın her maddeyi gayeye doğru hareket ettirme güvencesi yoktur. Aksine doğaya itaat eden maddelerdeki fiiller bir gayeye sahiptir. Ölüm, çözülme, solup yok olma ve bütün bunlar da aslında bütünün düzeninde zorunlu olan gayelerdir (İbn Sînâ, 2014: 110-112).

2.3.2. Rastlantı ve Talih

İbn Sînâ’ya göre ‘tesadüfî ve rastgele gerçekleşen’, “sürekli olan ve çoğunlukla gerçekleşen bu düzende devam etmez. Çünkü tesadüfî olaylar ne sürekli ne de çoğunlukla gerçekleşir, fakat doğal olaylar sürekli ve çoğunlukla olup tesadüfî değildir” (İbn Sînâ, 2017: 161).

İbn Sînâ talihin bir şeyin gerçek nedeni sayılamayacağını şu örnek üzerinden açıklar; kuyu kazan bir kişi, bir hazineye rastladığında, ona mutlu bir talihin, kuyu kazarken kayıp kuyuya düşene ise kötü bir talihin iliştiğini düşünenlere karşı o burada kuyuyu kazan kişiye kesinlikle bir talihin ilişemeyeceğini belirtir. Aksine eğer kişi define için kuyu kazarsa ona ulaşır ya da kişi kuyunun kenarından kaymaya meylederse kesinlikle kayıp kuyuya düşer. Başka bir örnekte talihin bir fiilin nedeni olamayacağını şöyle pekiştirir; ‘bir kişinin falancanın dükkânında oturmak için sokağa çıkıp borçlusuna rastlayarak borcunu alması talihin fiilidir’ şeklinde düşünenlerin yanlış düşündüğünü bunun aksine borcun alınması kişinin borçlusunun bulunduğu mekâna yönelmesi ve görme duyusuyla borçlusunu görmesi nedeniyledir (İbn Sînâ, 2014: 94).

İbn Sînâ aynı zamanda talihin, akılların idrakını aşan, örtük bir İlâhi sebep olduğunu düşünenleri de eleştirmiştir. Yine o, talihi doğal sebeplere tercih eden ve âlemin oluşunun talih ile olduğunu iddia eden Demokritoscuları da eleştirir (İbn Sînâ, 2014: 94-95).

İbn Sînâ bir durum eğer sürekli ve çoğunlukla oluşmuyorsa ve kendisinden beklenmeyen bir durum söz konusu ise böyle bir şeye götüren sebebe talih veya rastlantı denilebileceğini belirtir. Bir şeyin bir şeye götürme özelliği yoksa yani iki şey arasında kesinlikle nedensel bir bağ kurulamazsa o şeye götüren sebebe rastlantısal sebep denilemez. Fakat bir şeyin bir şeye götürme özelliği varsa fakat bu sürekli ve çoğunlukla değilse o zaman bunun o şeyin rastlantısal sebebi olduğu söylenebilir. İbn Sînâ rastlantı ve talihin arazî gaye sebepler olduğunu ileri sürer. İbn Sînâ her bir arazî gaye sebebin de nihai olarak bir tabiata ya da iradeye dayanması gerektiğini belirtir. Rastlantı, doğal ve iradî durumların arazî (ilintisel) sebebidir (İbn Sînâ, 2014: 99). “O halde rastlantısal sebepler, bir şey için var olmaları bakımından meydana gelirler; ancak onlar arazî olarak fâil sebeptirler ve gayeler de arazî olarak gayedirler. Dolayısıyla bunlar arazî bakımdan

olan sebepler grubuna dâhildirler. Rastlantı, doğal ve iradî durumların arazî (ilintisel) bakımdan sebebidir ki gerektirmesi ne sürekli ne de çoğunlukladır.” (İbn Sînâ, 2014: 99).

İbn Sînâ rastlantıyla talih arasında bir fark olduğunu iddia eder ve her talihin rastlantı olabilecekken, her rastlantının talih olamayacağını belirtir (İbn Sînâ, 2014: 101). “Sürekli ve çoğunlukla olmayan bir şekilde bir şeyi gerektiren sebep, böyle olması bakımından rastlantısal sebeptir” (İbn Sînâ, 2014: 104). Borcunu elde etmek üzere yola çıkan ve bunun bilincinde olan kişi, çoğunlukla istediği şeyi elde ederken, bunun bilincinde olmadan dükkâna doğru çıkan kişi ise borçlusunu elde edemez. Elde etmesi ise tamamen rastlantısal bir durumdur (İbn Sînâ, 2014: 104).

Sonuç olarak İbn Sînâ rastlantı ve tesadüfün, sebepsiz meydana gelen şeyler değil de arazî sebepliğin bir sonucu olarak ortaya çıkan şeye ilişkin olduğunu düşünmektedir. Ayrıca rastlantı ve tesadüf, failin hareketinin gaye sebebini doğrudan amaçlamaz, o arazî bir gaye sebeptir. İbn Sînâ buraya kadar Aristoteles’in izini takip eder. Fakat İbn Sînâ’da yoğun olarak işlenmiş asıl gaye olan Tanrı bulunmaktadır. O, Empedokles ve takipçilerinin, ön dişlerin maddi tesadüf yoluyla keskinlik sûreti kazandığına dair düşüncelerini reddeder. Ona göre dişin keskinlik sûreti madde sayesinde kazanılmamıştır, aksine maddeye keskinlik sûreti gelmesiyle madde keskinlik özelliği kazanmıştır. Zira ona göre madde, sûretin varlığa gelişinin sebebi olamaz, aksine sûret, belirli bir maddenin meydana gelme nedenidir (İbn Sînâ, 2014: 91-92). Çünkü İbn Sînâ’ya göre tabiattaki sûret gayelidir. Tanrı tabiata gayeli olma niteliği vermiş ve tabiat bu gayeye ulaşmak için hareket etmektedir. Tabiattaki tüm varlıkların kendisine doğru hareket ettiği gaye ise maddenin bir sûret kazanarak yetkinleşmesidir. Bu açıdan bakıldığında İbn Sînâ, tabîi varlıklardaki gayeli olma durumunun kaynağını Tanrı’ya dayandırmıştır. Bu ise âlemde olan şeylerin rastlantı ve tesadüfî bir zorunluluk sonucu olmadığını aksine, var olan her bir varlıkta Tanrısal sebepliğin zorunluluğunun olduğuna işaret etmektedir (İbn Sînâ,

2014: 91-95). Dolayısıyla İbn Sînâ rastlantı ve tesadüfün gayeli olduklarını ve bunların da en nihai gaye olan Tanrısal sebepliğe dayandığını belirterek tabîî varlık alanındaki varlıkların kaynağını Tanrı'ya dayandırmıştır.

2.4. İbn Sînâ'nın Kozmolojisinde Düzenlilik

İbn Sînâ'ya göre ister tabîî ister iradî olsun her bir varlığın gayeli olma durumunu ilahi inayetle açıklamaktadır. İlahi inayet her bir varlığın iyilik ve yetkinlik düzenini doğuracak belli bir gayeye göre var edilmesidir. Bu durumda var olan her şey belli bir gayeye ve düzene yönelerek hareket edecektir. Bu ise sebepsizlik ve düzensizliği yani rastlantı ve tesadüfî varlık alanından çıkartmaktadır. Bu durumda İbn Sînâ'ya göre âlemin, göklerin ve canlıların parçalarının oluşumundaki şaşırtıcı eserlerden hiçbiri tesadüfî olarak meydana gelmemiştir, aksine hepsinin belirli bir yöntemi vardır. İbn Sînâ inayeti şöyle tanımlar:

“İnayet, İlk'in (el-Evvel) varlığın bulunduğu iyilik düzenini zâtı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zâtı gereği illet olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götürecek tarzda bir taşma ile taşmasıdır.” (İbn Sînâ, 2017: 384).

İbn Sînâ âlemde bulunan varlıkların her birinin belirli bir gayeye doğru hareket ettiğini ve iyilik ve yetkinlik düzeni olarak âlemde gördüğümüz inayetin, varlığın belirli bir düzen içerisinde, rastlantıdan bağımsız bir şekilde meydana geldiğini açıklamaktadır.

İbn Sînâ'nın kozmik hiyerarşisinde bulunan varlıkların en üstünde Tanrı yer almaktadır. Tanrı hem gaye illet hem de fail illettir. Tanrı'nın her iki neden olmasının temelinde kozmik hiyerarşide üstte bulunan varlıklardan daha altta bulunanlara doğru bir iniş sürecinde fail illetin öncelikli rolü ile altta bulunan varlıkların tam var oluşa, yetkinliğe ve mahiyete doğru yükseliş sürecinde gaye illetin öncelikli rolünü uzlaştırmak yer almaktadır (Wisnovsky, 2010: 238). İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, bir taraftan varlığın öncelikli kaynağı iken bir taraftan nihai iyi ve yetkinliktir. O aynı zamanda kozmik hiyerarşideki varlıkların hem inişin başlangıcı hem de yükselişin sonudur. Bu açıdan Tanrı, hem tüm varlıkların kaynağı olarak fail hem de bütün yetkinliklerin hedefi olarak gaye illettir (Wisnovsky, 2010: 239-242). Tanrı aynı zamanda hem yetkinlik hem de yetkinlik-üstüdür. Yetkin olan sahip olduğu hiçbir parçası bulunmayan, varlık bakımından ona üstün olan hiçbir şeyin ona nispet edilmediği ve kendisinden daha aşağıda olan bir başka şey nedeniyle olmayan şeydir. Yetkinlik-üstü ise sahip olması gerekli varlığa sahip olan ve varlığın ondan başkalarına taşıdığı şeydir (Wisnovsky, 2010: 243). Bu açıdan Tanrı hem âleme müdahil olan hem de ona aşkın olandır. Bir taraftan Tanrı'nın yetkinliği, onun Yeni-Platoncu aşkınlığına yani onun keline yeterliliğine, hiçbir şeyden yoksun olmadığına ve varlığını kaim kılacak herhangi bir nedene gereksinim duymadığına işaret ederken, diğer taraftan onun yetkinlik-üstü oluşu, Tanrı'nın âlemde bulunuşuna, yani O'nun feyzediciliğine, âlemle onun nedeni olarak ilişkiye geçmesine işaret etmektedir (Wisnovsky, 2010: 249).

İşte Tanrı'dan gelen varlık ve yetkinlik, önce ilk ayrık akıla daha sonra sırasıyla diğer akıllara ve en son Faal Akıl'a aktarılmaktadır. Faal Akıl ise semavî cisimler aracılığıyla hem varlık hem de yetkinliği Ay-altı Âlem'deki varlıklara aktarır. Burada Faal Akıl hem varlıkların yetkinlik kazanmasının sebebi olarak gaye illet hem de varlıklarının sebebi olarak da fail illet olmuş olur. İşte bu yetkinlik Ay-altı Âlem'de bulunan tüm varlıkları teleolojik anlamda gayeli yapar. Ay-altı Âlem'de bulunan

varlıklarda yetkinlik kazanmak amacıyla Ay-üstü varlıklara yönelirler. İşte bu teleolojik anlamda gayeli olma, varlıkların bir düzen içerisinde belli bir hedefe doğru hareket etmesini sağlamaktadır.

2.4.1. Güneş

Oluş, bozuluş ve dönüşüm, başlangıcı olan durumlar olup, her başlangıcı olan durumun mekânsal hareketten bir sebebinin olması gerekmektedir. Mekânsal hareket sebepleri yaklaştıran, uzaklaştıran, nitelikleri güçlendirip zayıflatan şeydir. Hareketlerin tamamının ilkeleri de dairesel olan harekettir. Oluş ve bozuluşun ilk sebepleri, göksel ulvi cisimlerin kuvvetlerini yaklaştıran ve uzaklaştıran göksel dairesel hareketlerdir. Onların tekrarlanması oluş ve bozuluş zincirinin tekrarlanmasını sağlamaktadır. Oluş dünyasındaki devir ve dönüş düzenini koruyan, onları birbirine bağlayan ve terk edildiğinde yavaşlayıp etkisinde dengeli olmayacak derecede hızlandıran hareket, ilk harekettir (İbn Sînâ, 2014a: 104). İbn Sînâ bunu şu şekilde açıklar:

“Şayet yıldızların eğimli hareketi olmasaydı, etki bir yönden tek bir bölgeye has olur, oradan uzak olan (bu etkiden) azade olur, ona yakın olanlar orada benzeşirlerdi. Bu durumda burada baskınlık o yıldızın gerektirdiği tek bir niteliğin olurdu. Şayet bu (nitelik) sıcak olursa, yaşlık maddelerini yok edip yıldızların karşısındaki cisimleri sadece ateşsel olana dönüştürürdü. Bu durumda havasal oluşumların kendisinden oluştuğu karışım olmaz, bitkisellikten hiçbir şey onu o şey yapan olarak sabit olmazdı. Aksine bir kısım yıldızın çoğunlukla karşılık geldiği nitelik, bir kısım da çoğunlukla karşılık gelmediği ona zıt bir nitelik, orta bir kısım da orta bir nitelik olurdu. Bu durumda bir

meyil/eğim konumunda devamlı şiddetli yaz, diğer bir meyilde devamlı şiddetli kış, diğerinde devamlı ilkbahar ve sonbahar olur. İlkbahar ve sonbahar meylinde olgunlaşma tamamlanmaz, kışın donukluk, yazın devamında da yanma meydana gelirdi. ... Şayet dönüş art arda olmasaydı ve yıldız yavaş hareketini meyil/eğim ile veya meyil olmaksızın yapaydı bu meyil, faydası ve etkisi az, uçları şiddetli ve karışan zıddına ulaşmayan olurdu. Etki de uzun süre küçük bir bölgede kalır, bütün bölgelere sadece kısa bir süre ilişirdi. Şayet zikrettiğimiz gibi olmasaydı yakın olduğu şeye ilişirdi. Aynı şekilde şayet yıldızlar söylenen şeye ârız olan bir meyil/eğim olmaksızın kendiliğinden hızlı hareket ediyor olsaydı, meyil ile hız da ona ârız olsaydı meylin devri, ona yakınlaşma ondan uzaklaşma, (yukarıda) zikredilen nitelikte olurdu. Bu durumda yabancı bir hareketin bir müddet koruduğu, sonra her yönde ihtiyaç duyulduğu oranda onu başka bir yöne yönelttiği bir meyil olması gerekir. Bu durumda eğimlinin meyil yönünde yavaşlaması gerekir ki, etkisi onunla tamamlanması için her bir yönde bir an kalsın, yöneldiği bütün yönlerde fiili benzer olarak devren tekrarlınsın ve kaldığı bölgelerde etkisi aşırı olmasın. Özetle her yön ondan bozucu değil mutedil bir etki alsın ve ihtiyaçların tamamını bu şekilde karşılasın. Bu da zorunlu olarak başka bir hızlı hareketle tamam olur. Bu, meyile uğrayana yavaş hareket sağlar, ona da süratli harekete tâbi olan başka bir hareket sağlar, böylece iki amaç da gerçekleşir.” (İbn Sînâ, 2014a: 104-106).

İbn Sînâ bu durumu Güneş örneğiyle açıklamaktadır:

“Güneş hareketi ile kuzeye yönelir ve tek bir azimutta devamlı kalmayıp ilk harekete tabi olarak tekrar tekrar bu yönde bir müddet kalır. Çünkü o göçüne devam ettiği ve bütün diğer bölgelerden fiili ve etkisi azaldığında olduğu gibi devamlı kaldığında da bozuluşa uğrar. Ona bu tekerrür verildiğinde güneş maddelere bitki ve hayvanları besleme hareketi verir. Kuzeyde fiilini tamamladığında ve topraktaki gizli maddeleri çektiğinde yakma ve kurutmayla (onları) bozuluşa uğratmadan güneye yönelir. Böylece burada fiilini göstermiş olur; yerin yüzü soğumuş olur, yaşlıklar yoğunlaşır ve yerin içinde toplanır. Sanki o birikir ve adil bir şekilde bitki ve hayvanlara besinlerini bahşetmesi için güneşin tekrar dönmesini bekler. Aniden bir uçtan diğer bir uca geçmemesi ve fiilin onda aşamalı olması için iki durum aşamasında ilkbahar ve sonbahar aşamaları vardır.” (İbn Sînâ, 2014a: 106).

Güneş’in Dünya’ya yakınlığı ve uzaklığı, yakınlığı ile ısınmanın ve uzaklığı ile de soğumanın oluşması, doğadaki tikel olguların düzeninin nedenidir. Yağmur, Güneş’in zâtından, eğilimli hareketlerinde yaklaşması nedeniyle, soğuduğu yere doğru yükselen buharlaşma sonucu oluşmaktadır. Burada sadece maddenin zorunluluğu yeterli olmayıp, maddeyi zorunluluğunda son bulmaya doğru kullanan bu ilahi fiil de gereklidir. Yani bir gayesi olması zorunludur. Dolayısıyla gayelerin tümü ya da bir kısmı zorunlu olarak maddede gereklidir (İbn Sînâ, 2014: 112).

2.4.2. Tanrı

İbn Sînâ kozmolojisinde Tanrı’nın önemli bir yeri vardır. Zira o, doğadaki hareketin nedenlerini Aristotelesçi gelenekle her ne kadar doğal süreçlerle açıklamaya

çalışsa da tüm var olanların hem varlığının hem de hareketinin nihai temelini Tanrı'ya dayandırmaktadır.

Zorunlu Varlık olan Tanrı Bir'dir ve tüm var olanların fâil ilkesidir. Zorunlu Varlık dışındaki varlıklar zâtı gereği mümkündürler ve malûldürler (İbn Sînâ, 2017: 310). Her bir malûlün bir illeti vardır ve her illetin de bir illeti olduğundan sonsuza dek bu böyle sürdürülemez. Bir illetler topluluğunun mevcut olması fakat onda malûl olmayan bir illet ve ilk illet bulunması gerekmektedir. İşte bu ilk İllet Zorunlu Varlık'tır (İbn Sînâ, 2017: 295-296). Sonuç olarak malûllük kaçınılmaz olarak Zorunlu Varlık'ta son bulmaktadır. Zâtı gereği bir olan Bir ve zâtı gereği mevcut olan mevcuttan başka her şey, varlığını başkasından almak zorunda, onunla mevcut olmaktadır. Zira diğer var olanlar kendi zâtında mevcut değildirler (İbn Sînâ, 2017: 310). “O halde İlk İllet'e kıyasla bütün mevcutlar ibda edilmiştir; şeylerin cevherlerinden var edilmesi, onları var eden için yokluğun mümkün olduğu bir var etmeden ziyade ebediyeti muhtemel olan şeyde yokluğu mutlak olarak engelleyen bir var etmedir. Bu süreç yoktan var etme değildir” (İbn Sînâ, 2017: 310-311).

İbn Sînâ İlk'i şu şekilde tanımlar:

“İlk'in cinsi yoktur, mahiyeti yoktur, niteliği yoktur, niceliği yoktur, mekânı yoktur, zamanı yoktur, dengi yoktur, ortağı yoktur ve onun -ki o yüce ve münezzehtir- zıddı yoktur. Zira İlk'in tanımı yoktur; ona burhan olamaz, tersine o, her şeyin burhanıdır. Ona yalnızca açık deliller delalet eder. Onun hakikatini incelediğinde (ortaya çıkar ki) İlk, inniyetten sonra benzerlerin ondan olumsuzlanmasıyla ve bütün izafetlerin ona olumlanmasıyla nitelenir. Çünkü her şey ondandır fakat o, kendisinden olana ortak değildir. O, her şeyin ilkesidir ama kendisinden sonraki şeylerden bir şey değildir.” (İbn Sînâ, 2017: 323).

Zorunlu Varlık'ın varlığı tam ve mükemmeldir. Onun varlığından ve varlığının yetkinliğinden hiçbir şey noksan değildir. Diğer bütün varlık O'nun varlığından çıkmış, O'na ait ve O'ndan taşmıştır. Özü gereği Zorunlu Varlık salt iyiliktir. Bu nedenle her şeyin arzuladığı şeydir. Her şeyin arzuladığı şey ise varlık ve varlığın varlık açısından yetkinliğidir. Çünkü yokluğu kimse arzulamak istemez. İyilik ise her şeyin tanımında arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şeydir. Özü gereği mümkün olan varlık ise salt iyilik değildir. Zira mümkün varlığın zâtı, bizâtihi varlığı kendisi için zorunlu yapmaz, dolayısıyla onun zâtı yokluğu muhtemel olandır. Yokluğa muhtemel olan ise içinde kötülük ve eksiklik barındırır (İbn Sînâ, 2017: 324-325). “İlk, bütün nizamın ilkesi olan zâtına aşıktır ve böyle olması yönünden iyiliktir. Bu bakımdan iyilik nizamı, dolaylı olarak O'nun maşuku (âşık olduğu sevgilisi) olmaktadır. Fakat O, bir arzudan dolayı bu düzene (nizama) yönelmez. Çünkü bu nizamdan asla etkilenmez, hiçbir şeye arzu duymaz ve hiçbir şeyi istemez. İşte bu, O'nun bir arzunun getirdiği eksiklikten ve bir amaca yönelme tedirginliğinden arınmış iradesidir.” (İbn Sînâ, 2017: 333).

İbn Sînâ'ya göre Tanrı hem varlığın kaynağı olmak bakımından fail illet, hem de varlıkların nihai hedefi olan özsel yetkinliğin kaynağı bakımından gaye illettir. Tanrı'nın hem fail hem de gaye illet olmasının bir diğer nedeni ise onun varlığıyla mahiyetinin ayrılamaz olmasıdır. İbn Sînâ Tanrı'yı hem varlığın kaynağı olarak hem de tüm varlığın kendisine yöneldiği en nihai yetkinlik olarak tanımlar (Wisnovsky, 2002: 108-111).

Zorunlu Varlık özü gereği her varlığa yetkinliklerini de vermek zorundadır (İbn Sînâ, 2017: 325). O, salt akıl olup maddeden tamamen ayırık bir zât'tır. Bir şeyin akledememe sebebi varlığı değil, onun maddeyle olan bağıntısıdır. Sûrî varlık ise, aklî bir varlık olup, yerleştiği şeyin akıl sahibi olmasını sağlamaktadır. O ilk önce bilkuvve akılı, daha sonra yetkinleşerek bilfiil akıla ulaşır. Zâtının ait olduğu ise, bizâtihi akıldır. Zorunlu Varlık ise sırf akledilen olup ve bir şeyin akledilir olmasının engeli, onun madde ile

ilgisindendir. Bu durum ise bir şeyin salt akıl olmasını engellemektedir (İbn Sînâ, 2017: 326).

Zorunlu Varlık her türlü maddeden bağımsız olduğu için, o kendisi nedeniyle akledilendir. Bizâtihi akıl ve akledilen olduğu için akledilir olandır. O halde O'nun zâtı akıldır, akledendir ve akledilendir. Bu, O'nda bir çokluk yaratmaz. “Çünkü Zorunlu Varlık, soyut bir hüviyet olması bakımından akıldır; bu soyut hüviyete zâtı gereği sahip oluşunun dikkate alınması bakımından zâtı gereği akledilendir; zâtının soyut bir hüviyete sahip olduğunun dikkate alınması bakımından da zâtını akledendir. Çünkü akledilen, soyut mahiyeti bir şeye ait olandır. Akleden ise, bir şeyin soyut mahiyetine sahip olandır. Bu şey'in akledenin kendisi veya başkası olması şart değildir, bilakis mutlak olarak bir şeydir. Mutlak olarak bir şey ise o veya başkası olmaktan daha geneldir.” (İbn Sînâ, 2017: 326).

Zorunlu Varlık, bütün varlığın ilkesi olup, onları zâtı gereği akletmektedir. O, bütün mevcutların bizzât aynlarının, oluş ve bozuluşa uğrayan tabi mevcutların ise öncelikle türlerini, dolaylı olarak da şahıslarının ilkesidir. Zorunlu Varlık, oluş ve bozuluşa uğrayan tabi mevcutları başkalaşan şeyler olmaları bakımından zamansal ve somutlaşmış bir şekilde akletmesi mümkün değildir. Yani Zorunlu Varlık her şeyi tümel bir tarzda aklettiği için, tikelleri doğrudan akledemez, bununla birlikte de hiçbir tikel O'na gizli kalamaz (İbn Sînâ, 2017: 326-327). O, tikelleri tümel olmaları açısından, yani kendilerinde sıfat olmaları bakımından idrak etmektedir (İbn Sînâ, 2013: 225). Zorunlu Varlık, şeyleri bir defada bilir, fakat bu bilgi onda bir çokluk meydana getirmez (İbn Sînâ, 2017: 332).

Zorunlu Varlık bizâtihi akıl, akleden ve akledilendir (İbn Sînâ, 2013: 222). Zorunlu Varlık güzelliğin, yetkinliğin ve letafetin en üstünde bulunur ve kendi zâtını letafet ve güzelliğin zirvesinde bulunmayla ve akletmenin mükemmelliğiyle

akletmektedir. O, akleden ve akledilenin gerçekte bir olduğunu akleder ve kendi zâtı zâtından dolayı en büyük âşık olan ve âşık olunan, en büyük haz ve haz alınandır. Haz, uyumlu olanın, uyumlu olması bakımından idrakidir. Biz uyumlu olanı algılayarak, bizde haz meydana gelir. Fakat bizde idrak eden kuvveye ilişkin nedenler dolayısıyla haz alması gerekenden haz alamayabiliriz. Bedende bulunduğumuz sürece, beden bizim bu hazzı almamıza engeldir. Çünkü akli kuvvemizin bilfiil yetkinliği meydana geldiğinde biz şeyde olması gereken hazzı bulamayız (İbn Sînâ, 2013: 224). “Hareket vasıtasıyla istenilen iyilik, kendi başına var olan ve ulaşılması mümkün olmayan iyilik olup, her akıl ise imkânı ölçüsünde bu iyiliğe benzemek ister. Ona benzemek ise yetkinliğinde onu düşünmektir. Bu sayede, o, mâşukundaki iyiliğe benzer bir iyiliğin kendinde oluşmasını sağlar” (İbn Sînâ, 2017: 356).

Yeni-Platoncular, Platon’un fail illet olarak işlev gördüğü Tanrı ile Aristoteles’in gaye illet olarak işlev gördüğü Tanrı’sını uzlaştırmaya çalışmışlardır. Yeni-Platoncular, Tanrıyı hem gaye hem de fail illet olarak kedine yeterli olarak tanımlamışlar ve aynı zamanda onun nedensel olarak feyzedici olduğunu ileri sürmüşlerdir. İbn Sînâ ise Yeni-Platoncu kozmoloji ile Aristoteles’i uzlaştırma çabasındadır. İbn Sînâ’nın yaptığı mahiyet ve varlık ayırımına, Yeni-Platoncu kozmik hiyerarşide varlıkların iniş ve yükselişlerine uydurmuş, bu uydurma İbn Sînâ açısından Tanrı için bir ikiliğe -Tanrı’nın hem fail hem de gaye illet dolayısıyla da âleme hem aşkın hem de müdahil olduğu- yol açmıştır (Wisnovsky, 2010: 334).

2.5. Yasallık

2.5.1. İbn Sînâ’da Toplumsal Yasalar

İbn Sînâ *Metafizik* adlı eserinin onuncu makalesinin iki, üç, dört ve beşinci fasıllarını toplumsal yasalara ve yasa koyucuya ayırmıştır. O, öncelikle bir toplumda yasaların neden gerekli olduğunu anlatmış ve yasa koyucunun hangi niteliklere sahip olması gerektiğini açıklamıştır. Buna göre insan, zorunlu ihtiyaçlarının karşılanmasında başka insanlara muhtaçtır. Onun başka bir hemcinsiyle, yine hemcinsinin de onunla ve benzeriyle yeterli hale gelmesi gerekmektedir. Böylece biri diğeri için buğday, ekmek yapar, birisi diğeri için doker ya da iğne üretir. Böylece hepsi bir araya geldiklerinde yeterli hale gelmiş olurlar. İnsanların şehir ve toplumlar oluşturmalarının nedeni budur. Böylece insanın varlığında ve bekasında diğeri insanlarla ortaklaşa bir şeyler yapması gerekmektedir. Bu karşılıklı ilişkide bir yasa ve adalet; yasa ve adalet için de bir yasa koyucu gereklidir. Yasa koyucunun insanlara hitap edebilecek ve onları yasalara uymalarını sağlayacak kabiliyette olması gerekmektedir. İbn Sînâ'ya göre bu insan peygamberdir. Peygamber diğeri insanlarda bulunmayan bir özellik taşır ve bize mucizeleri bildirir (İbn Sînâ, 2017: 411-412). O, kendisinde nebevî özellikler barındırdığı için, “insanî bir râb haline gelir ve Allah’tan sonra ona ibadet helal olur. O, yeryüzünün sultanı ve Allah’ın yeryüzündeki halifesidir” (İbn Sînâ, 2017: 428). Buna göre;

“Bu insan var olduğunda, Allah’ın izni, emri, vahyi ve Mukaddes Ruh’u (Cebail) kendisine indirmesiyle insanların işlerinde onlar için birtakım yasalar koymalıdır. Yasasındaki ilk esas, insanlara tek ve kudretli Yaraticılarının olduğu, O’nun gizli ve açığı bildiğini ve emrine itaatin O’nun bir hakkı olduğunu bildirmektir. Çünkü ‘emr’in, ‘yaratmanın sahibi’ne ait olması zorunludur. Ayrıca O’nun kendisine itaat edenlere mutluluk veren, isyan edenlere ise bedbahtlık veren bir son hazırladığını bildirmelidir. Böylece cumhur, İlah’tan ve meleklerinden peygamberin diliyle inmiş Allah tasvirini (resm) ‘duyarak’ ve ‘uyarak’ alır. Peygamberin, Allah’ı bilmek hakkında O’nun bir ve benzersiz

gerçek olduğunu öğretmekten başka bir şeyle insanları meşgul etmesi uygun değildir.” (İbn Sînâ, 2017: 412-413).

Peygamberin beşerî maslahat işlerinde ortaya koyduğu yasaların temelinde Yaratan’ı ve ahireti sürekli hatırlamalarını sağlayan fiiller olmalıdır. Bu fiiller, insanlara farz kılınmış ibadetler ve benzerleridir. Bu fiiller Allah’a yaklaştırır ve onlar sayesinde cömertçe karşılık gelir. Bu ibadetlerin en üstünü ise, sahibine Allah’a hitap eden, O’na yakaran ve O’na yönelen ibadet olan namazdır.

“Örneğin peygamber namaz kılanın namaza hazır hale gelmesini sağlayan halleri yasa yapmalıdır. Bu haller, bir hükümdarla karşılaşma esnasında, insanın âdeten yapmakla sorumlu olduğu temizlik ve arınmak gibi şeylerdir. Zira temizlik ve arınmada yetkin yasalar bulunmalıdır. Namaz kılan kimseye, hükümdarların huzurundayken âdeten uymak zorunda olduğu saygı, hareketsizlik, gözleri sakınmak, elleri bağlamak sağa sola bakmamak ve kıpırdamamayı namaz kılma esnasında yasa yapmalıdır. İşte bu gibi fiiller Allah ve ahireti hatırlatmada sıradan insanların nefislerinde kök salmasına yardımcı olacak şeylerdir. Bu sayede bu sıradan insanlar yasa ve şeriata uymayı sürdürürler.” (İbn Sînâ, 2017: 416-417).

Yukarıdaki anlatılanlardan yola çıkarak İbn Sînâ’nın *Metafizik* adlı eserinde kullanmış olduğu yasa kavramı bir toplumun düzenini sürdürebilmek için ortaya konmuş ve Tanrısal temelli olan kurallara işaret etmektedir.

2.5.2. İbn Sînâ’nın Doğa Algısında Yasalılık

Genel olarak İbn Sînâ'nın kozmolojisini ele aldığımızda o hem Aristotelesçi hareket ilkelerini kendi sitemine taşımaya çalışmış hem de Yeni-Platoncu sudûr teorisini ve dolayısıyla Tanrı'nın hem fail ve gaye illetliğini sisteminde eritmeye çalışmıştır. Hatta İbn Sînâ'nın kozmolojisinin bir ayağını da Kur'an oluşturmaktadır. Zira o, Zorunlu Varlık hakkında öne sürmüş olduğu bütün düşüncelerini, İhlas suresinin tefsiri bağlamında ele almıştır. Söz konusu sürede varlığın menşei, Tanrı'nın Zorunlu Varlık olması gibi konular İbn Sînâ'nın metafiziği kurarken kaynaklık etmiştir (Macit, 2012: 210-218).

İbn Sînâ'nın eserlerinde bizzat 'doğa yasası' kavramı geçmemekle birlikte, bu onun kozmolojisinde bir yasalılık fikri olmadığı anlamına gelmez. Yukarıda detaylandırdığımız kozmolojide varlıkların değişimin belli bir düzeni ve ereği vardır. Her varlık belli bir ereğe yönelerek, o erek doğrultusunda hareket eder. İbn Sînâ'nın varlık dünyasında her var olan bilkuvve olması bakımından bilfiil olmaya doğru bir erek içerisinde. Bu sürecin kendisi tesadüfî değildir. Zira varlıkların kendilerinde onları bu ereğe yönlendirecek hareketin ilkeleri bulunmaktadır. Bunlar cansız varlıklarda doğa, canlı varlıklarda ise nefis olarak adlandırılmaktadır. Fakat tek başına bu ilkeler hareketin kendisi için yeterli nedenler değildir. Zira İbn Sînâ'da her varlık bir neden-sonuç ilişkisi bağlamında ele alınmaktadır ve bir şeyin gerçekten başka bir şeyin nedeni olabilmesi için onun başka bir nedeninin olmaması gerekmektedir. Oysa ona göre tek başına ne doğa ne de nefis varlığın hareketinin yeterli nedenleri olarak sayılır. Ona göre ister doğal cisimler olsun ister semavî cisimler olsun tüm var olanların tek temel gayesi ve hareketi vardır ki bu Tanrı'nın yetkinliğine benzemektir. İşte gerçekte tüm varlıklarda bulunan hareketin temel gayesi Tanrı'dır. Ayrıca İbn Sînâ her ne kadar varlıklarda bulunan hareket ilkelerinden bahsetse de Tanrı özellikle âşik olunan ve arzulanan bir varlık olarak iradî hareketi olan varlıklarda hareketi uyarmaktadır. Dolayısıyla hareketin kaynağı varlıklarda bulunan ilkeler değildir. Bu ilkeleri de harekete geçiren Tanrı'dır.

İbn Sînâ'nın kozmolojisinde varlıklar arasındaki hareketin yasalarının nihai kaynağını biz önce doğa ve nefis dediğimiz varlıklarda bulunan birtakım güçlerde ve nihai olarak da Tanrı'da buluruz. O halde doğada bulunan varlıkların hareket yasaları, Tanrı'nın yaratıcı üstünlüğünün yani onun yasalarının madde dünyasında somutlaşmış halleridir. Bizim böyle bir varlığa ilişkin bilgimiz ise temelde varlığın kendisine ilişkin bilgi olmaktan ziyade Tanrı'nın kendisine ilişkin bir bilgi olmak zorundadır. Nitekim İbn Sînâ *Fizik* adlı eserinde 'şeriat' terimi sûretin tanımı esnasında şu şekilde kullanılmıştır:

“Sûrete gelince; bazen o, maddede meydana geldiği zaman, türsel olarak onun kurucusu olan mahiyet için kullanılmıştır. Bazen türün kendisi için sûret denilmiştir, bazen özel olarak şekil ve çizgilendirme için; bazen ordunun ve birlikte olan öncüllerin sûreti gibi toplanmanın yapısı için; bazen **şeriat (kanun)** gibi koruyucu düzen için; bazen nasıl olursa olsun her türlü yapı için ve bazen de cevher ya da araz olan ve türden ayırık olan her şeyin gerçeği için sûret kullanılır.” (İbn Sînâ, 2014: 80).

Şeriat kavramının fiziksel bir süreci anlatmada kullanılmasının tesadüfi olmadığı görünmektedir. Zira nasıl ki toplumda Tanrı'nın yasaları geçerli ise, aslında fiziksel süreçlerde de Tanrı'nın yasaları geçerlidir. Zira Faal Akıl'da Ay-altı Âlem'deki varlıkların sûretleri bulunmaktadır. Bu sûretlerde de Tanrı'dan gelen bir ilahilik bulunmaktadır.

İbn Sînâ bir taraftan varlık dünyasındaki doğal süreçleri açıklarken Aristotelesçi geleneğe tutunmaya çalışmış diğer taraftan ise Yeni-Platoncu Tanrı anlayışını tüm kozmolojisine uygulamıştır. Özellikle bir olgunun gerçekleşememe nedenlerini açıklamaya çalışırken Aristotelesçi geleneğin etkisiyle tamamen doğal ilkelere başvurmuştur. Ona göre bir olgunun gerçekleşeme nedenleri ya failden gelen ve onunla

ilişkili olan kasıt, irade, bilgi, araç (alet), doğa veya uygun zamanla ya da kâbilden yani sûreti kabul eden maddenin hazırlanma ve henüz istidatının gerçekleşmemesi olabileceğini belirtir. Yani o neden ile sonuç arasındaki zorunluluğun gerçekleşmeme nedenini tamamen doğal süreçler bağlamında ele almıştır.

Sonuç olarak İbn Sînâ'nın kozmolojisinde belirli bir düzenlilik ve bu düzenliliğin yöneldiği bir ereksellik bulunmaktadır. Bu durumda biz varlıklar arasında bir yasalılığın olduğunu ve onlar hakkında bilgi edinebileceğimizi kabul ediyoruz. Fakat İbn Sînâ'da Tanrı, âlemdeki tüm varlıkların temel gayesi olduğu için, hareketin temel kaynağı da bizi O'na götürecektir. O halde varlık hakkında edindiğimiz bilgi de Tanrı'nın kendisinden ibaret olacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'NİN DOĞA ANLAYIŞINDA YASALILIK

Seyyid Şerif Cürcânî'nin ontolojisi ve epistemolojisi hem Gazzâlî öncesi ilk dönem mütekaddimîn hem de Gazzâlî ile birlikte İbn Sînâ felsefesinin kelamın konusu dâhiline girmesiyle oluşan müteahhirîn dönemdeki kelam geleneğinin bir sentezini oluşturmaktadır. Mütekaddimîn kelamı iki temel üzerine kurulmuştur. Bunlardan birincisi kâdir-i mutlak Tanrı anlayışı, ikincisi nedenselliğin (determinizmin) -bu konuda Mu'tezile'nin diğer kelam mezheplerinden farklı düşünceleri bulunmaktadır- reddidir. Gazzâlî öncesi kelam ekolleri -Mu'tezile ve Eş'arîlik- bu iki ilkeyi âlemin hudûsuyla desteklemiştir. İcî ve Cürcânî'nin bağlı bulunduğu gelenek olan Eş'arîlik, kelamın temel alanları olan bilgi teorisi, doğa felsefesi ve ilahiyatta tutarlı bir şekilde nedenselliği reddetmiştir. Bu bağlamda Eş'arî kelamcılar nesnelerin kendinde bulunan belirlenimi reddederek yaratılış öncesi her türlü belirlenimin Tanrı'nın kendisine bir dayatma olacağını düşünmüşlerdir. Gazzâlî öncesi Eş'arî kelamcıları filozofların aksine Tanrı'nın bir şeyi var etmesinin, kendinde belirli bir şeye yani bir tabiata sahip olan bir şeye varlık vermek anlamına gelmediğini, dolayısıyla o şeyin kendiliğini de içerecek şekilde yoktan yaratması anlamına geldiğini öne sürmüşlerdi. Eş'arîlerin mucizeleri açıklamada Tanrı'nın şeylerin hakikatini değiştirebileceği görüşü varlıkların kendilerinde bir belirlenimi olmadığı düşüncesini desteklemektedir. Mu'tezile ise Tanrı'nın muhtar olduğu görüşünü desteklemekle birlikte, âlemin düzeninin bir nedensel kavrayışı olduğu görüşünü öne sürmüşler ve nesnelerin kendilerinde belirlenmişliğe yani yoklukta şeyliğe

sahip olduğunu ve Tanrı'nın fiilinin, kendiliklerinde cevherse cevher ve arazsa araz olan şeyleri mevcut hale getirmekten ibaret olduğunu iddia etmişlerdir (Türker, 2017: 300-301).

Mütekaddimîn dönemi kelamcılarınca, kelam ilminin temel sorunları Tanrı-âlem ve birlik-çokluk, kadîm-hâdis veya hudûs-kıdem, cevher-araz ve zat-sıfat ayrımıyla ele alınmıştır. Gazzâlî sonrasında İbn Sînâ felsefesinin kelamın konusu dâhiline girmesiyle birlikte aynı sorunlar müteahhirîn kelamcıları tarafından varlık-mahiyet, zorunlu-mümkün ve madde-sûret ayrımlarıyla incelenmeye başlanmış, bu durum Cürcânî'nin *Şerh'ul-Mevâkıf* eserinde kendini açık bir şekilde göstermiştir (Türker, 2017: 301-302).

Kelam ilminin konusu başlarda dini akideleri başkalarına karşı savunmakken, Mu'tezile ile birlikte kelam yalnızca dini ilimlerin değil, bütün bilgileri içine alacak şekilde tümel olanı kapsamış ve bu sebeple fiziksel dünya hakkında geliştirilmiş bilimlerin verilerini alarak fizik bahislerinden metafizik bahislerine uzanan bir disiplin inşa edilmiştir (Türker, 2017: 333-335). Dolayısıyla kelamda aynı zamanda fizik meseleleri vahiyle uyumlu bir model oluşturur tarzda doğa felsefesi yapmak adına da incelenmiştir (Demir, 2017: 344).

Gazzâlî öncesi dönemde kelamcılar daha çok dehrî ve senevî akımların tabiat anlayışını reddetmiş ve Meşşâî felsefenin sorunlarını çözmek adına ontolojiyi kelama dâhil etmiştir. Bu bağlamda umûr-i âmme (varlıkların genelini kuşatan kavramlar) bahisleri de cevher ve araz meselesinin öncülü olmuştur. Mütekaddimîn dönemde daha çok Tanrı'nın zatını, sıfatlarını ve fiillerini konu edinen ve bu açıdan tabiata yönelen kelam Gazzâlî'nin felsefe ve kelam geleneğine yönelttiği eleştiriler sayesinde önce varlık merkezli bir konuma sahip olmuş, daha sonra ise bütün bilinenleri kuşatan küllî bir programa dönüşmüştür. Gazzâlî felsefenin metafizik dışındaki konularını dinle ilişkili görmemiş ve bu durum hem mantık ilminin dini konularda meşruiyet kazanmasına hem

de fizik ve matematik gibi konuların güçlenerek kelamın ilmi bir dil geliştirmesini sağlamıştır. Sonuç itibariyle kelam felsefenin bütün konularını ihtiva etmiş ve bunları kendi tahkik süzgecinden geçirip amacına uygun bir şekilde kullanmıştır (Demir, 2017: 345-346). Gazzâlî ilimleri peygamberlerden öğrenilen şer’î ilimler ve şer’î olmayan ilimler olmak üzere ikiye ayırmıştır (Gazzâlî, 2016: 17-22). İlimlerin bu tasnifinde kelam ve felsefe bulunmamaktadır. Zira Gazzâlî kelam ve felsefe arasında özel bir ilişki kurmuş ve kelamı iki bölüme ayırmıştır. Bunlardan ilki Kur’an ve Sünnet’te yer alan akîdeler olup, diğeri ise kelamın bir ilim olmasına temel oluşturan teorik meselelerdir. Gazzâlî kelamın ikinci bölümünü zındıklara karşı dini meseleleri savunmak için gerekli olan teoriler olarak görmüştür. Oysa böyle bir açıklama kelam ilminin biçimsel yapısıyla uyuşmamaktadır (Türker, 2018: 18). Çünkü Gazzâlî kelamın ilk başta bir dini akideler savunusu olarak ortaya çıktığını fakat daha sonra hakikat araştırmasına yöneldiğini belirtmiştir. Bu bağlamda ona göre kelam mevcudu mevcut olmak bakımından araştırmaktadır (Gazzâlî, 2016: 16-22). Fakat o, metafizik ve kelamın hakikatlerin şeylerini kavrama amacını söylemekle beraber kelamın bu amacın hakkını tam olarak veremediği düşüncesindedir. Ayrıca metafizik meselelerde filozofların akla yeteri kadar hakkını verdiğini belirtmekle birlikte metafizik meselelerde ise aklın kesinliğe ulaşmaktan aciz olduğunu iddia etmiştir. Bu bağlamda ona göre kelam ve metafizik arasında sadece derece farkı bulunmaktadır. Dolayısıyla o, *İhyâ* adlı eserinde kelam çatısı altında felsefenin mantık ve metafizik kısmını değerlendirmede bir mahzur görmemiştir. Buna göre o tarif, delil ve mantık ile Tanrı’nın zat ve sıfatlarını ele alan metafiziği kelama dâhil etmiştir. Sonuç itibariyle Gazzâlî kelam ile Meşşâî metafiziğin aynı şeyleri incelediğini düşünmekteydi. Böylelikle müteahhirîn filozoflarından Râzî ile başlayan ve İcî ve Cürçânî ile devam eden süreçte kelam, felsefenin verileriyle yeniden inşa edilmiştir. Böylece İbn Sînâcî ekolle Eş’arîcî ekol birleştirilerek aynı dili konuşur duruma getirilmiştir. Nihayetinde metafizik içerisinde yer alan salt ilahiyat konuları ile diğer

konular ayrılmış ve İbn Sînâ'nın *el-İlâhiyyât* adlı eserinde incelediği genel şeyler olan mevcutların tamamına veya çoğunluğuna yüklem olan durumlar ile diğer meseleler, ilahiyat konuları için bir mukaddime haline gelmişti (Türker, 2018: 19). Bu bağlamda Gazzâlî ile başlayıp müteahhirîn dönemde Râzî ile birlikte devam ederek felsefenin meseleleri kelamın sistematığına göre anlatılmıştır (Türker, 2018: 24). İlk dönem kelimcileri sadece harici varlığı incelerken, müteahhirîn dönemde mantığın bir mukaddime haline gelmesiyle zihnî varlık da incelenmeye başlanmıştı. Mu'tezile kelimcileri ile başlayan tabiat düşüncesi, Gazzâlî ile birlikte hâkimiyetini Eş'arîlik'e devretmişti. Onun *Tehâfüt*'te felsefî determinizmi ve rasyonel teoloji yapmanın imkânlarını tenkit etmesi, ilk dönemde hüküm süren âdet teorisini temel bir ilke haline getirmişti. Bu nedenle Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'inde umûr-i âmme ve mümkinât konuları dinin esası olan ilahiyat meselelerinin mukaddimesi haline getirilmişti. Gazzâlî'nin metafizik bilginin imkânını eleştirmesi, mantık ve doğa bilimlerinden elde edilen mâlûmata marifetullah değeri kazandırmıştı (Türker, 2018: 37-38). Sonuçta mütekaddimîn kelimcileri inkârcı akım karşısında tabiatın yaratılmışlığını ispat için doğaya yönelirken, müteahhirîn dönem kelimcilerde cevher ve araz metafiziği felsefî ontolojiyle güçlenmişti (Demir, 2017: 346-347).

Îcî ve dolayısıyla Cürcânî'nin atomcu karaktere sahip fizik teorisi sadece mümkün varlıklar bahislerinde değil, başta varlık ve ulûhiyyet olmak üzere bilgi ve nübüvvet konularını da içerir şekilde ve tüm konular anlamlı bir bütünlük oluşturacak şekilde iç içe geçmiş biçimde ele alınmıştır. Bu açıdan fizikle ilgili meseleler mesâilin (ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret) tetkikine dönük bir biçimde güçlü bir ontolojik zeminde tahkik edilmiştir (Demir, 2017: 340). Cürcânî de Îcî gibi fizikle ilgili bölümleri umûr-i külliye bahsinde cevher-araz bölümünde işlemektedir. Onun fizik meselelerini, umûr-i külliye'nin altında vermesi kelamın yöntemi ve amacı açısından da isabetlidir. Zira öncelikle varlıklara yüklem olan küllî kavramlar tespit edilir ardından bu hükümler mümkün

varlıklar meselesi üzerinden temellendirilir. Böylelikle fizik meseleleri, güçlü bir varlık teorisine dönüşmüş olur (Demir, 2017: 347).

Cürcânî eserinde öncülleri bütün kısımların önüne almıştır, ona göre genel şeyler sonraki meselelerin ilkeleridir. Kelam ilminin konusu dini akidelerin ispatı açısından malumdur. Bu doğrultuda Yaratıcının kadimliği ve birliğinin ispatı, mümkün varlıkların hadisliği ve yeniden yaratılabilirliğinin ispatı gibi dini akideler ya da cisimlerin cevher-i fertten oluşması, boşluğun olabilirliği, hâlin reddedilmesi ve madumların ayrışmaması gibi konular akidelerin dayanağını oluşturan önermelerdir. Bu meselelerin konusunu oluşturan şeyler ise mevcut, ma'dûm ve hali içeren mâlûm kavramıdır (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 136).

3.1. Varlık Anlayışı

Seyyid Şerif Cürcânî'nin varlık anlayışı temelde mütekaddimîn kelamcılar ve filozoflar tarafından belirlenen varlık tasavvurunun bir sentezine dayanmaktadır. Buna göre mevcûd, mütekaddîm dönem Eş'arî kelamında kadîm ve hadîs, İbn Sînâ ve sonrası mütahhirîn kelamı literatüründe ise zorunlu ve mümkün şeklinde yapılmıştır. Cürcânî ise filozofların varlık kavramı tanımını temele alarak önce varlığı tanımlamış, sonra ise mevcudu zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayırmıştır.

Îcî ve Cürcânîye göre dış dünyada oluş anlamında varlık tasavvuru bedihidir ve bu anlamda varlık ikinci makullerdendir. Yani dış dünyada var olan şey ile onun varlığı tek bir hüviyette bulunur ve biz, şeyin zihin dışında olmasına ve dışın ona zarf oluşuna “o şeyin var olması” deriz. O halde varlık, şeyin dışta bulunuşu zihin tarafından düşünüldüğünde kavranan ve dışta belirli bir hüviyete karşılık gelmeyen ikinci bir makuldür (Türker, 2017: 310-311). Filozoflar da varlığın yalnızca zihnî olarak hakikatten

farklılaştığını ve varlık mefhumunun birinci makullere arız olan ikinci makullerden olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nitekim İbn Sînâ da mevcut olanın insan ve at olduğunu, varlık kavramının ise tıpkı hariçte varlığı olmayan ikinci makullerden olduğunu belirtmiştir (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 520). İbn Sînâ bu bakımından varlık ve mahiyeti ayırmış ve varlık olmak bakımından varlığın ya mümkün ya da zorunlu olduğunu söylemiştir. Bu görüş Gazzâlî'nin tenkitiyle birlikte müteahhirîn kelamcıları tarafından devam ettirilmiş, aynı ayrımı Cürcânî de yapmıştır. Bu bağlamda hem İcî hem de Cürcânî'ye göre varlığın tasavvuru bedîhî olup, onun ancak lafzî tasviri yapılabilir (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 462). “Her şeyin varlığı, onun hakikatinin kendisi olup, şeylerin hakikatleri birbirinden farklıdır” (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 474). “Varlık, dışta oluş anlamında değil de dışta oluşu zorunlu kılan şey olarak tasavvur edilir” (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 484). Varlığın kendisi anlamsal bir ortaklıkla tüm mevcutlarda ortaktır. Biz varlık dediğimizde zorunlunun, mümkünün, cevher ve arazın varlığını ayırıyoruz. Böylece varlığı, türlerin ve fertlerinin varlıklarına ayırıyoruz. Taksim edilen şey, doğrudan doğruya ayrıldığı bütün kısımlar arasında ortaktır. Taksimin hakikati, özel olanı ortak olana eklemektir (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 490). Kısaca varlıkla kastedilen şey aslında varlık sözüyle adlandırılan şeydir. Varlık lafzı tek bir anlama sahip olup, bütün tikelleri kuşatmaktadır. Dolayısıyla onları içeren varlık lafzıyla onların her birini özel olarak kanıtlamaya gerek olmayıp, onlar hakkında hepsini kuşatan bir hüküm verilir (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 496).

Hem İcî hem Cürcânî'ye göre varlık kavramı hem mümkünlerde hem de Zorunlu'da ortaktır. Mümkünlerde varlık mahiyete zaitken, Zorunlu'da ise varlık mahiyetin aynıdır ve kendi başına vardır. Zorunlu, soyut olup, “zatının özelliğiyle mahiyetten soyutlanmasını ve kendi başına var olmasını gerektirir ve o, tüm mümkünlerin ilkesidir”. Burada varlığın ortaklığının hem mümkünler hem de Zorunlu için söylenmesi

onların birbirlerine benzer (misil) olmalarını gerektirmez. Zira varlık onların bir ilişeni olup, onların mahiyetlerinin dışında olması mümkündür (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 524).

Îcî ve Cürcânî'ye göre varlık fertlerine tam eşitlikle değil, dereceli eşitlikle söylenir. “Dereceli eşitlikle söylenen varlık, doğru olarak yüklendiği fertlerinin ilişenidir. Varlığın tam eşitlikle yüklendiği şeylerden her birinin (yani varlıkların, yoksa varlığın türeme yoluyla doğru olarak yüklendiği mahiyetlerin değil) hakikatleri de farklı olabilir” (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 528). Çünkü onlara göre ilişende ortaklık, hakikatte birliği gerektirmez. Bundan ötürü Zorunlu'da bulunan özel varlık, soyutlanmayı, kendi başına var olmayı ve ilke olmayı gerektirirken, mümkünün varlığı ise, soyutlanmayı ve ilke olmayı gerektirmede zorunlu ile ortak olması gerekmez. Zira her iki varlık hakikat bakımından farklıdır (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 528). Bu durumda “varlıklar hakikatlerde farklı ve mutlak varlıktan ibaret olan ilişende ortak oldukları ve böylece her varlıkta o ilişenden bir pay ve mümkünlerde ise söz konusu payın iliştiği şey olan özel varlığın iliştiği bir mahiyet bulunduğuna göre mümkünlerde üç şey bulunmaktadır” (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 528-529): Birincisi mahiyet, ikincisi o mahiyete ilişen varlık ferdi, üçüncüsü ise o ferde ilişen dışta oluş payıdır (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 530). Zorunluda ise varlık ferdi ve onun mahiyeti bulunmaktadır. Bu doğrultuda varlık mümkünde mahiyete zait iken zorunluda mahiyetin aynısıdır (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 526).

Filozoflar ise varlığın, Zorunlu'nun zatının aynı olduğunu belirtir. Buna göre “filozoflar, türsel tabiatın her bir ferdi hakkında mümkün olanın diğer ferdi hakkında da mümkün olduğunu düşünmüşlerdir. Bu bağlamda varlık, varlıklar arasında ortak türsel bir tabiattır ve onun gerekleri değişmez” (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 530-532). Onlara göre türsel tabiat ya da cisimsel sûret heyula ile kaim olmaktadır. Cürcânî'ye göre eğer türsel tabiat mümkünlerin tabiatlarına zait ve onların bir ilişeni ise, bu Zorunlu'da da böyle olması gerekmektedir. Oysa Cürcânî ve Îcî varlığın türsel bir tabiat oluşunu reddeder.

Zira onlara göre varlık, “hakikatleri birbirinden farklı olan fertlere ilişkin bir durumdur” (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 532).

Sonuç olarak varlık kavramı söylendiği şeyler arasında anlam bakımından ortak olsa da varlıklarının hakikatlerinin ilişkende ortak olmakla birlikte mahiyetlerinin farklı olması mümkündür. Yani hakikat bakımından farklı olabilirler (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 528).

Eş’arî kelamcıları ise varlık ve mevcudun dışta karalık ve karanın ayrışması gibi ayrışmadığını düşünür. Oysa Cürcânî’ye göre dış dünyada sabit olan hüviyet, karalığın hüviyetidir; varlık ise bu hüviyete ilişir ve ondan yalnızca zihinde ayrışır. İşte varlığın hüviyete tam örtüşmesiyle yüklem olan mevcut türemiştir. Oysa o, hüviyetin, varlığın zâtı ve taayyün etmiş mahiyeti olmasını kabul etmemiştir (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 520). Dolayısıyla Cürcânî’ye göre varlık ve şeyliğin dış dünyada aslî bir varlığı yoktur; yani varlığın mahiyetler gibi dış dünyada bir hüviyeti yoktur, öbür türlü aslî varlık olurdu. Bu görüş zihnî varlığı kabul etmekle yakından ilintilidir. Çünkü zihnî varlığı kabul etmeyen Eş’arîler dış varlığın mutlak olarak mahiyetle aynı olduğunu belirtmişlerdir (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 522). Zihnî varlığı kabul etmek bir anlamda bilgi teorisinin kendisiyle de ilişkilidir. İcî ve Cürcânî, filozofların bilgiyi bazen, bilen ve bilinenin maddeden soyutlanması olarak ele aldıklarını öne sürmüştür. Onlar ise bilgiyle bilen arasında bir izafet olması gerektiğini ve bu izafetin taalluk olduğunu öne sürerek, bilgiyi mahallinin anlamları çelişğine muhtemel olmayacak şekilde ayrıştırmasını gerektiren bir sıfat olarak tanımlamıştır. Kelam geleneği içerisinde bilgiyi taalluk sahibi bir sıfat olarak tanımlamak, bilginin idrak eden özünde onun maddeden soyutlayarak dönüştüren bir varlık olmadığı anlamına gelir. Bu ayrılığın temelinde onların zihnî varlık anlayışlarının farklılığı yatmaktadır. Müteahhirîn dönemi kelamcıları İbn Sînâcî mahiyetin özdeşliği fikrinden vazgeçip dıştağinin hakikat, zihindekiğinin ise misal olduğı kanaatine varmışlardır. Dıştaki

ve zihindeki varlığın anlamsal ortaklığının İbn Sînâ metinlerinden anlaşıldığı üzere iki hakikatin ortaklığını göstermediğini, biri gerçek diğeri misal olan iki şeyin ortak bir hakikate işaret ettiğini düşünmüşlerdir. Dolayısıyla zihindeki sûretin dıştaki nesnenin aynısı olmadığı ve aralarındaki ilişkinin asıl-gölge ilişkisi olduğu İcî ve Cürcânî gibi müteahhirîn kelamcılarca da benimsenmiştir (Türker, 2017: 308-309). Bu bağlamda hem İcî hem de Cürcânî için akli sûret ile harici sûret birbirinden farklıdır. Oysa filozoflar için akli sûret ile harici sûret birbirine eşittir (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 408).

Bu bağlamda Cürcânî mevcudu harîcî-aynî ve zihnî-gölge olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Buna göre harîcî mevcudun varlığı asıl olup, bu varlık üzerine mevcudun eserleri vardır ve bu varlıktan mevcudun hükümleri çıkmaktadır. Ya da böyle değildir ki, o zaman gölge ve zihnî varlıktır (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 456). O halde ateşin bir varlığı bulunmaktadır ve bu varlık vasıtasıyla ateşin hükümleri zuhur etmekte, ondan aydınlatma, ısıtma gibi eserleri meydana gelmektedir. Bu varlık aynî, harîcî ve aslî varlık olarak adlandırılır. Ateşin bu varlıktan başka, hüküm ve eserlerin meydana gelmesine kaynaklık etmeyen varlığına ise zihnî, gölgesel ve gayr-i aslî varlık denilir. Bu varlık kabulüne göre zihindeki mevcut, harici mevcutla nitelenen mahiyetin kendisidir ve dıştaki mevcut ile zihindeki mevcut arasındaki farklılık, mahiyette değil, varlıktadır. Buna göre dıştaki şeyler aynlardır, zihindekiler ise sûretlerdir (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 532). Filozoflar zihni varlığı kabul etmektedirler. Onlara göre sûretler faal akılda resmolunmuştur. Faal akılda resmolanlar tümel sûretler ve mahiyetler ise bunlar zihni varlıklardır. Oysa Cürcânî'ye göre “burada asıl maksat tümel mahiyetlerden ibaret olan makullerin dış varlık dediğimiz hüviyetle ayrılmaktan başka bir türde ayrıştığını ortaya koymaktır”. İster bunları zihin icat etsin isterse de zihin başka yerden alıp düşünsün fark etmez. Zira ona göre tasavvur edilen mahiyetlerin dışta varlığı imkânsızdır. Dolayısıyla onların “ne kendi başına ne de başkasıyla kaim olan asli bir varlığı olamaz. Onların ancak idrak eden bir güçte yani nefiste gölge varlığı vardır” (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 536).

Zihni varlığı reddeden mütekaddimîn kelamcılarının çoğunluğu ise onu iki nedenden ötürü reddetmişlerdir: Birincisi onlara göre bir şeyi tasavvur ettiğimizde o zihnimizde meydana geliyorsa eğer, o halde zihin sıcak, soğuk, düz ve eğri gibi şeyleri düşündüğünde bunların da zihnimizde meydana gelmesi gerekirdi. İkincisi dağın ve göğün hakikatının büyüklüklerine rağmen zihnimizde meydana gelmesi düşünülmeyecek bir şeydir. Filozoflar ise bu iki gerekçeye şu yanıt vermişlerdir: Zihinde meydana gelen şey aynî hüviyet değil gölge bir varlıkla mevcut olan sûret ve mahiyettir. Sıcak ancak sıcaklığın hüviyetinin kaim olduğu şeydir. Ayrıca zihinde meydana gelmesi imkânsız olan şey dağın ve göğün hüviyetidir, onların gölge varlıkları değildir. Dolayısıyla zihinde meydana gelen şey mahiyetin kendisidir ve o mahiyet ve hükümler bakımından hüviyete eşit değildir (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 542). Sonuç itibarıyla “zihni sûretler her ne kadar kendi olması bakımından mahiyetin gerekleri hususunda dıştaki sûretlere ortak olsalar da iki varlıktan birinin özelliğine dayalı gerekleri bakımından dıştakilerden farklıdır” (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 544).

Cürcânî’ye göre ister mahiyet gibi tümel isterse hüviyet gibi tikel olsun her şeyin onu o yapan bir hakikati vardır. Hüviyet bazen dış varlık anlamında kullanılmaktadır. Mahiyet ise tümel hakikattir. Örneğin insanlık mahiyeti, kendisi olması bakımından yalnızca insanlıktır. O ne varlıkla ne yoklukla ne birlikle ne çoklukla nitelenebilir. Aksine bu diğer şeyler insanlık mahiyetine eklenir. Böylelikle insanlık varlıkla var, yoklukla yok, birlikle bir ve çoklukla çok olur (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 586). Örneğin Zeyd’e ait insanlık ile Amr’a ait insanlık aynı ise tek bir şahıs aynı anda iki mekânda bulunmuş olur. Oysa insanlık, kendisi olması bakımından ne Zeyd’dekidir ne de Amr’daki. Aksine o ikisi dışsal iki kayıt olup, ikisine nispetinden sonra insanlığa eklenirler (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 590). Dolayısıyla mutlak mahiyetin kendisi neyse odur, dıştan ona yüklenen birlik-çokluk ve benzeri nitelikler, mutlak mahiyetin kendisi ya da bir parçası değildir. Mutlak mahiyete eklenen bu nitelikler ancak, onunla irtibat kurduktan sonra ona ilişkin durumlardır.

Mahiyete sonradan eklenen bu nitelikler, mutlak mahiyetin aynısı değildir; yani bunlar dış dünyada gerçekleşmesi bakımından mahiyetin aynısı olsa da zihinde ayrışması bakımından aynısı değildir. O halde Cürcânî'ye göre dış dünyada yalnızca şahıslar bulunmaktadır. Bunlara ait varlık ve mahiyet ayrımı ise zihinde yapılmaktadır:

“Tümelin dış dünyadaki mevcutların parçası olması harici varlıkta değil, zihindedir. O halde tümel dıştaki mevcudun zihni parçasıdır. Bu durumda şahıslardaki varlık ve mahiyet terkihi, dış dünyada değil, zihindedir. Sonuç olarak bir tümel olan mahiyetin yüklendiği şey dış dünyada bulunurken, mahiyetin kendisi mevcut şahısların bir parçası olarak dış dünyada bulunmaz. Dış dünyada yalnızca şahıslar bulunmaktadır. Biz dışarıda mevcut olan bu şahısların özellikleri ve diğer şahıslardan ayrışmasını düşündüğümüzde, zihnimizde bir ferdin varlığı ve bu ferdi o fert yapan mahiyeti arasında ayrım meydana gelmektedir” (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 640-650).

Cürcânî'ye göre varlık ve mahiyet bir araya gelmek için bir faile ihtiyaç duyarken ne mahiyet mahiyet olmak için ne de varlık varlık olmak için bir faile ihtiyaç duymaz. Failin varlık ve mahiyet ilişkisindeki tesiri, mahiyeti varlıkla nitelemektir. O, buna şu örneği vermektedir: Boyacının görevi bir elbiseyi siyaha boyamaktır. O ne elbiseyi elbise yapar ne de siyahlığı siyah yapar. Onun en temel göre elbiseyi siyahlıkla nitelenen yapmaktır. Bu durumda varlıklar ve mahiyetler kendiliklerinde yaratılmış değildirler, onlar mevcut olmalarında yaratılmıştır (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 612). Dolayısıyla mümkün mahiyetler, yalnızca varlık kazanmak için bir Zorunlu varlığa ihtiyaç duyarlar.

Mütekaddimîn dönem kelamında ise varlıklar kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Hâdis varlık, varlık-mahiyet ayrımını mümkün kılan madde ve sûretten oluşmamıştır. Eş'arî mevcudat için varlık mahiyet ayrımı yapmamıştır, zira

mütekaddimîn dönemi kelimcileri temelde varlığın dıştaki husûlünü ve tahakkukunu dikkate aldıklarından zihnî varlığı kabul etmemektedirler. Bu nedenle mütekaddimîn dönem kelimasında mahiyeti esas alan külli kavram yerine, kelimelerin umumîliği temele alınmıştır. Küllî kavramla kastedilen, sırf zihindeki varlığa odaklandığımızda farklı fertlerin kendisinde ortak olmalarını engellemediği bir zihnî sûrettir. Umumî kavramı ise bir defada tek bir anlamı göstermek üzere konulmuş bu anlamın kendinde gerçekleştiği bütün fertleri ifade etmektedir. Yani bütün fertlerine ortak bir yüklemeyi mümkün kılan bir kavram yerine bütün fertlerinden hareketle onları kapsamak üzere konulmuş umumî bir kelime mevcudatta varlık-mahiyet ayrımı yapmaya imkân vermemektedir. Dolayısıyla Eş'arî için her bir aynın varlığı ve mahiyeti bir olup, "varlık" ise sadece bir isimlendirmeden ibarettir. Dolayısıyla Mu'tezilenin aksine Eş'arîlere göre ma'dûm, yani yok bir şey değildir. Zattan ayrı bir mahiyet kabul edilmediğinden külli kavram ve zihnî varlık da kabul edilmemektedir. Buna bağlı olarak da tür ve cins reddedilmektedir. Mahiyet, zihnî varlık ve tümel fikrinin temelinde bulunan madde-sûret ayrımı kabul edilmediğinden cevher-araz ayrımı öne sürülmüştür. Eş'arîler mahiyeti reddederek bir şey hakkında yapılan tanım da buna bağlı olarak belirlemişlerdir. Buna göre tanım, bir şeyin ona özgü özelliğiyle (hassiyet) diğer şeylerden ayırt edilmesini (temyiz) ifade etmektedir. Varlık hakkında konuşmamızı sağlayan da tümeller değil, genel isimlerdir. Bu açıdan bir şeyin mahiyeti o şeyin aynısıdır demekle o şeyin hakikati, dışta vücut bulmuş hali, teşahhus ve taayyün etmiş olması kastedilmektedir. Sonuç olarak hem Eş'arî hem de Mu'tezilî âlim Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) hem mümkün hem de zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ayrımını mümkün görmemektedir (Altaş, 2015: 101-102).

Varlık ve mahiyetin Mümkün ve Zorunlu'ya zait olup olmasıyla ilgili üç görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilki varlığın zorunlu ve mümkünde mahiyetin kendisi olduğu, ikincisi varlığın mümkünde zâit iken zorunlunun mahiyetinin aynısı olması, üçüncüsü ise varlığın hem mümkünde hem de zorunluda zait olmasıdır (Cürcânî üçüncü görüşü kabul

etmediği gibi ayrıntılı olarak ele almaz) (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 498). Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Mu'tezileden Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin varlığın zorunlu ve mümkün mevcutların hepsinde hakikatin kendisi olduğunu belirtmektedir. Onlara göre eğer varlık, mahiyete eklenseydi, kendi olmaklığı bakımından mahiyet mahiyet olamazdı. O halde mahiyet, kendisi dışındakilerinin tamamından sarf-ı nazar edilerek kendiliğinden var olamazdı. Dolayısıyla yok olurdu, zira var ile yok arasında bir vasıta yoktur. Eğer varlık mahiyete eklenirse ve mahiyetle kaim olursa yokun kendisi varlıkla nitelenmiş olur. Zira bu takdirde mahiyet hem yok hem var olacaktır. Yine hem İcî hem de Cürcânî'ye göre mahiyet kendisi olmaklığı bakımından ona ne varlık ne de yokluk yüklenilebilir; varlık ve yokluk gibi nitelikler mahiyete sonradan eklenen bir şeydir. Mahiyet varlıkla birlikte var, yoklukla birlikte yok olarak nitelenir. Varlık ve yokluk gibi nitelikler mahiyetle birlikte göz önünde bulundurulmadan biz mahiyetin varlığı ve yokluğu hakkında herhangi bir hüküm veremeyiz. Dolayısıyla “varlık mahiyete, onun var olması şartıyla veya yok olması şartıyla değil, bu varlıklar var olduğu zamanda eklenir. Aslında bütün bunlar arazların mahallerine eklenmesine kıyasla söylenmektedir” (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 500). Yine eğer “varlık, mahiyetle kaim bir sıfat olsaydı varlık mahiyetle kaim olmadan önce mahiyetin bir varlığı olması gerekirdi ki oysa şeyin iki kez var olması çelişkidir. Ve yine önceki varlık sonraki varlığın aynısı ise şeyin kendisini öncelemesi gerekirdi. Önceki varlık, sonraki varlıktan başka ise bu varlık da mahiyetle kaim olmadan önce mahiyetin üçüncü bir varlığı olurdu ve varlıklar sonsuza dek teselsül ederdi. Oysa teselsül imkânsızdır” (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 502).

İkinci görüş ise filozofların varlığın Zorunlu'da mahiyetin aynısı, Mümkün'de ise mahiyete zait olduğu düşüncesidir. Cürcânî'ye göre

“Zorunlu'nun varlığı onun mahiyetiyle kaim olsaydı onun varlığı mahiyete muhtaç bir vasıf olurdu. Mahiyet ise varlıktan başkadır.

Başkasına muhtaç olan da mümkündür. Bu durumda onun varlığı mümkün olacak ve dolayısıyla bir illeti bulunacaktır. O illet ise Zorunlu'ya ait mahiyet olacaktır. Aksi halde Zorunlu'nun varlığı bir başkasının ma'lûlû olacaktır. Bu takdirde ise Zorunlu, Zorunlu olmayacaktır. Şu hâlde o illet, Zorunlu'ya ait mahiyettir. İlet ise varlık bakımından zati bir öncelikle malûlden önce gelir ve dolayısıyla Zorunlu'ya ait mahiyettir. İlet ise varlık bakımından zati bir öncelikle malulden önce gelir ve Zorunlu'ya ait mahiyet kendi varlığını varlık bakımından önceler ki bu da imkânsızdır” (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 506).

3.2. Cevher ve Arazlar

Cürcânî mevcudu harîcî/aynî ve zihnî/gölge olmak üzere ikiye ayırmıştır. Buna göre harîcî mevcudun varlığı asıl olup, bu varlık üzerine mevcudun eserleri vardır ve bu varlıktan mevcudun hükümleri çıkmaktadır. Ya da böyle değildir ki, o zaman bu, gölge veya zihnî varlıktır (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 456). Hariçteki varlık zati nedeniyle Zorunlu ve zati nedeniyle Mümkün Varlık olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zati nedeniyle Mümkün Varlıklar cevher ve arazlardan oluşmaktadır. Araz bir konuda yani kendisine yerleşeni kâim kılan mahalde yer alırken, cevher ise bir konuda var olmaz (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 456). Bu konuda hem İcî hem de Cürcânî aynı görüştedir. Burada “kendisini kâim kılar” sözüyle Cürcânî sûretten kaçınmayı hedeflemiştir. Çünkü sûret bir maddede yani bir mahalde yer alırken ve madde sûreti kaim kılmazken aksine sûret maddeyi kaim kılmaktadır. Oysa Cürcânî'ye göre mahal maddeden daha geneldir, aynı şekilde yerleşen de araza yüklenebildiği için sûretten daha geneldir. Cevher yer kaplar ve ona duyusal bir işaretle “buradadır veya oradadır” şeklinde işaret edilebilir. Yer kaplayana yerleşen ise

arazdır. Mütেকaddimîn kelamcılarını yer kaplamayan ve yer kaplamayana yerleşmeyen zihnî varlığı kabul etmez. Zira yer kaplamama ve bir yer kaplayana yerleşmeme yaratıcının en özel sıfatıdır, eğer zihnî varlık var olsaydı bu anlamda yaratıcıya ortak olurdu. Oysa Cürçânî zihni varlığı kabul etmektedir (Cürçânî, 2015: I. Cilt, 456-458).

Cevher filozoflara göre dış dünyada var olduğunda bir konuda bulunmayan mahiyet iken, kelamcılara göre bizzat yer kaplayan mevcuttur. Filozoflar cevheri eğer başka bir şeye yerleşmişse cisimsel/türsel sûret, bir sûretin mahalli ise heyula, cisimsel/türsel sûret ve heyuladan birleşik ise cisim ve yönetme, tasarrufta bulunma ve hareket ettirme şeklinde cisimle ilişkiliyse nefis olarak kısımlara ayırmıştır. Filozofların bu görüşü cevher-i ferdin reddine dayanmaktadır. Zira cevher-i fert kabul edildiğinde ne heyula ne sûret ne de onlardan bitişik bir cisim bulunur. Bu bakımdan kelamcılar cisimlerin cevher-i fertlerden birleşik olduğunu iddia ederler. Onlara göre bütün cevherler, mekânladır. Mekânla olan ise ya bir ya da birçok yönden bölünebilir ya da bölünemez. Mekânda yer kaplayan (mütehayyiz) dışında cevher yoktur; bu ise ya bölünmeyi kabul eden cisim ya da bölünmeyi kabul etmeyen cevher-i ferttir. İlk dönem kelamcılarında cisim, cevher ve cüzün anlamları üzerinde bir ittifak bulunmamaktadır. İlk dönem kelamcılarının bir kısmı cevher-i ferdin şekilsiz olduğunu, bir kısmı da cüzlerin küre, çokgen, dörtgen vb. gibi şekilleri olduğuna dair iddialarda bulunmuşlardır. Cürçânî, Âmidî'nin cevher-i ferdin bir yüzeyi olduğunu ve bunun da sonluluğu gerektirdiği görüşünü tartışmalı bulmaktadır. Zira ona göre bir yüzeyin kabulü aynı zamanda onun şeklinin kabulüdür. Yüzeyi kabul etmek ise vehmen bölünmeyi kabul etmektir. Oysa burada yüzeyden hacim kastediliyorsa burada ona göre sorun yoktur (Cürçânî, 2015: II. Cilt, 738-744).

Îcî ve Cürçânî filozofların cisim tanımında cisme verdikleri tabii ve matematik anlamlara dikkat çekmektedir. Filozoflara göre tabii cisim, dik açılarla kesişen ve üç

boyutu farz edilen cevherdir. Cisimde üç boyutun bilfiil var olması şart değildir. Örneğin kürede çizgi bulunmamaktadır, yüzeyin varlığı için sonluluk gerekirken, mahiyeti için ise bu gerekmez. Onlara göre cismin sonsuz olduğunu farz etmek cismi doğal anlamda cisim olma hakikatinden çıkarmaz. Cismin üç boyutlu olduğunu savunan filozoflar, bu boyutlardan yön tayin etmeksizin farzedilenin uzunluk, dilediğimiz yönde varsayılan ve dik çizgi ile kesişenin genişlik ve bu ikisiyle keşişse de sadece tek yönde olanın ise derinlik olduğunu belirtirler. Cürcânî'ye göre ise tabii bir cismin tanımında boyutların zikredilmesi cismin tahkiki içindir yoksa üç boyutu kabul eden “cisim”, başka bir tarzda boyutları kabul eden ise “yüzey”dir. Zira yüzeyde bu boyutlardan sadece uzunluk ve genişlik vardır. Ona göre filozoflar cismin tanımında varlıktan çok varsayımı dikkate almışlardır. Çünkü dik açılarda kesişen boyutlar küpte bilfiil olsa da silindir ve konide olmayabilir. Cisimlik onda mevcut olan boyutlar bakımından olmayıp, varsayma imkânı bakımındandır. Dolayısıyla tabii cisimlik olduğu gibi kalırken, boyutlar ortadan kalkabilir (Demir, 2017: 349).

Mu'tezile ise cismi, uzun, geniş ve derin olarak tanımlamış ve cismin kaç cüzden oluştuğuna dair kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Nazzâm cismin sonsuz cüzlerden, Ebü'l-Huzeyl altı, Cübbâi ise sekiz cüzden meydana geldiğini savunmuştur. Mu'tezile'ye göre cismin dört cüzden oluşması ve bunların birleşimlerinden boyutların meydana gelmesi de mümkündür. Mu'tezile'den Salihî cismi, “kendisiyle kaim olan”, Kerrâmiyye “mevcut olan”, Hişâm “bir şey olan” şeklinde tanımlamıştır. Mu'tezile'nin tanımlarını da yanlış bulan İcî ve Cürcânî'ye göre Sâlihî'nin tanımı yüce yaratıcı ve cevher-i fertle, Kerrâmiyye'nin tanımı bu ikisinin yanında arazla, Hişâm'ın tanımı ise her üçüyle çürütülebilir. Onlara göre doğruya yakın en iyi tanım Eş'arîlerin tanımıdır. Buna göre cisim; cevher-i fertlerden oluşan, mekân ve boyutu olan ve bilfiil bölünmeyi kabul eden mahiyete sahip bulunan bir varlıktır (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 758-760).

Îcî'ye göre cisim ya basit ya da bileşik olup, basit cisim bölünmeyi kabul ederken, cüzler ise ancak bilfiil ya da bilkuvve bölünebilirler. Her iki durumda da cisim sonlu ya da sonsuz olma ihtimalini dışına çıkamayacağından bu konuda dört seçenek bulunmaktadır. Cürcânî buraya Demokritos'un basit cismin bilfarz bölünen küçük cisimlerden oluştuğunu da ekler. Hatta ona göre bu akli ihtimalleri yediye çıkarmak mümkündür. İlk görüş, mütekadimîn kelamcılarının görüşüdür. Buna göre cüzler bilfiil sonludur ve cisimler hiçbir şekilde bölünemeyen parçalardan oluşmaktadır. Mümkün olan bölünmelerin hepsi de bilfiil olarak gerçekleşmektedir. İkinci görüş, cüzlerin bilfiil sonsuz olduğunu düşünen Nazzâm'a aittir. Cürcânî'ye göre bu görüş Anaksagoras'a aittir. Ona göre Nazzâm, atomcuların delillerini öğrendiğinde onlara boyun eğmiş ve sonsuz bölünmeyi kabul etmiştir. Bilfiil ve bilkuvve bölünme arasında herhangi bir ayrım yapmamıştır. Üçüncüsü, Şehristânî'nin cüzlerin bilkuvve sonlu olduğunu savunduğu görüştür. Cürcânî bu görüşü Platon'a atfetmektedir. Bu görüşe göre, bölünerek tükenen cisim en nihayetinde heyulaya dönmektedir. Burada sonluluk, bölünmenin durduğu ötesi olmayan son sınırdır. Bu durumda cisim bölünmeyen parçalardan bilkuvve olarak birleşir. Dördüncüsü ise filozoflarca benimsenen cüzlerin bilkuvve sonsuz olduğu düşüncesidir. Cürcânî'ye göre sonsuz bölünme kuvveden fiile çıkmak değil, cismin daimî bölünmeyi kabul etmesidir; yoksa cismin, bölünmesi farz edilemeyen bir cüzde sona ermeyeceğini belirtir (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 764-768).

Îcî ve Cürcânî, mütekadimîn kelamcılar tarafından da kabul edilen cismin bilfiil cüzlerden oluştuğunu şu delillerle ortaya koymuş ve kabul etmiştir. Birincisi bölünmeyi kabul eden her şeyin bilfiil parçaları vardır ve bunlar da sonludur. Nitekim onlar cismin bilfiil cüzlerden oluştuğunu şu üç gerekçeyle açıklar. Birincisi tek olanın zaten bölünmeyen anlamına gelmesi, ikincisi bölünmeyi kabul eden tek ise onu ayırmanın yok etmek olması, üçüncüsü cüzlerin kesişim noktaları bilfiil ayırt edildiği takdirde bunun savunulabilmesidir. Cismin bilfiil cüzlerinin sonlu olduğunun gerekçeleri ise şöyledir:

Birincisi mesafenin sonsuz parçalardan oluştuğunda onu sonlu bir zamanda kat etmenin imkânsız olması, ikincisi iki uçla sınırlanan sonsuz bir cismin kuşatılamayacağı, üçüncüsü ise telifin bir hacim artışı olması ve sonsuz parçaların telifinde hacmin oluşmamasıdır. Fizik ve geometrik yöntemlere dayalı ikincisinde cismin cüzlerden oluştuğunu yedi delile dayandırarak açıklar. Bunlardan ilki konumu olan ve bölünmeyen nokta üzerinden kurgulamıştır. Zira çizgiler nokta, yüzeyler çizgi ve cisimler yüzey sayesinde birbirine temas etmektedir. İki mevcudun yok olan bir şey üzerinden teması mümkün değildir. Nokta çizginin, çizgi yüzeyin, yüzey de cismin ucudur ve böylelikle mevcudun ucu mevcut olur. O halde noktanın varlığı ve bölünemezliği sonucuna varılır. Cisimlerin teması yüzeylere, çizgilere ve noktalara ayrılmaları sayesinde olduğundan, bu sürecin bir teselsüle varmaması için bir noktada durması gerekmektedir. İkinci delil hareket bahsi üzerinden kurgulanır. Buna göre hareket şimdi, geçmiş ve geleceğe ayrılmamaktadır. İçinde bulunduğumuz an olmasaydı ne geçmiş ne de gelecek var olabilirdi. Zira geçmiş gerçekleşmiş olandır, gelecek ise gerçekleşme ihtimali bulunmaktadır, o halde bunlar bölünemez. Şayet bölünselerdi bazı kısımları önce bazı kısımları sonra olurdu. O halde hareketin kısımlara ayrılmayan cüzlerden oluştuğu bilinirdi. Cevher-i fertlerin birleşmesiyle oluşan cisim hareket ettiğinde aslında burada tek bir hareketten ziyade cismi oluşturan cüzler âdetince hareket ve hareketli olmaktadır. O halde mesafe denilen şey aslında cevherlerden oluşur ve bir cevher, ona bitişik olan bir cevherden diğerine intikal ettiğini varsaydığımızda hareket meydana gelir. Hareket bir oluşturma ancak ilk cevherdeki değil ikinci cevherdeki oluşturma. Filozoflar gibi cismin cevher-i fertten oluştuğu reddedildiğinde, cisim bir mekândan diğerine intikal ettiğinde iki mekân arasında bulunan mesafe denilen uzamın; nokta, çizgi ve yüzey gibi bölünmeyen sınırlarının olması gerekir. Zira mesafenin bölünmesi hareketin bölünmesini gerektirir. Cürcânî'ye göre Râzî, cüzü ispat edenlerin en güçlü delilinin bu olduğunu söylese de ona göre bu delil eleştiriye açıktır. Üçüncü delil Öklid'in kitabında geçen "en küçük açı"

meselesine dayanmaktadır. Buna göre en küçük açıyı düşünmek ancak cüzün ispatıyla mümkündür. Dördüncü delil küre ile yüzeyin temaslarının zorunlu olmasına dayanmaktadır ki bu da temas edilen noktanın bölünmemesi sonucunu doğurmaktadır. Aksi durumda temas edilen şey ya tek yönde bölünen çizgi ya da iki yönde bölünen yüzey olacaktır. Beşinci delil bir çizgi üzerine kaim olan ve ondan geçen başka bir çizgi farz edilmesi üzerine kurulmuştur. Bu çizgi üzerinden geçtiği çizginin tüm cüzlerine temas eder ki bunun için de bir noktada olmak gerekmektedir. O halde onun üzerinden geçen çizgiler de çizgiden oluşur; yüzey ise çizgilerden, cisim de yüzeyden oluşur ki bu da cüzün varlığını ispat eder. Altıncı delile göre eğer cisimler cüzden oluşmasaydı gökyüzü ile hardal tanesi sonsuza kadar bölünebilir ve mümkün olan cüzler birbirine eşit olurdu ki bu da yanlıştır. Yedinci delile göre ise cüz olmasaydı hardal tanesi sonsuz yüzeylere bölünebilirdi ve bu cüzler sonsuz miktarda artarak yeryüzünü kaplardı ki bu da yanlıştır (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 768-786).

Îcî ve Cürcânî'ye göre filozoflar cismin tek ve bitişik olduğunu, sonsuza kadar bölünmeyi kabul ettiğini ve atomlardan oluşmadığını dört delille belirtmişlerdir. Buna göre birinci delil iki şeyin karşılık olmasıyla ilgili olup, bunun da iki türü vardır. Öncelikle yer kaplayan her şeyin zorunlu olarak sağının solundan farklı olması, cismin bütün yönlerden bölünmesi gerektiğini ispatlar. Dolayısıyla cismin bölünmeyen parçadan ya da cevher olan çizgi ya da yüzeyden oluşması bir yana bunların varlığı bile imkânsızdır. Fakat nokta ile araz olan çizgi ve yüzey farklıdır, bunlar mekânlı olduklarından bölünmelerini gerektiren bir yönleri bulunmaz. Bu delilin ikinci türü ise şöyledir; bölünmeyen parçalardan oluşturduğumuz bir yüzeyi güneşe tuttuğumuzda, onun güneşe bakan aydınlık tarafı, bize bakan karanlık tarafından farklı olacağından parçaların bölünmesi gerekecektir. Filozofların ikinci tür delili temasla ilgili olup iki şekilde ortaya konmaktadır. Buna göre eğer cisim bölünmeyen parçalardan oluşursa, belli bir bileşimin oluşması için bu parçaların belli bir düzen içerisinde ve birbirlerine yapışık bir şekilde bir

araya gelmeleri gerekecektir. Oysa bir araya gelerek cismi oluşturan parçaların ortasındaki parça, iki tarafın temasını engelleyecektir. İki taraftakinin birbirine temasını engelleyen ortadaki parça ise diğer taraftakine temasını sağlayan kısımdan farklı olacaktır. Çünkü ikisi bir olsaydı ortadaki, iki taraf arasında engel olmayacağından birbirine temas ederlerdi. Böyle bir durumda bölünmez olmasına rağmen ortadaki parçanın bölünmesi gerekecektir. Çünkü parçalar arasındaki tertip, bir orta ile diğerlerinin tedahül olmaksızın bulunmasını gerektirir. Bu delilin ikinci türü ise iki bölünmeyen parçanın karşılaştığı yerde olan cüzün bölünmesi gerektiği üzerine kurgulanır. Görüldüğü üzere temas delili hem kelamcılarca hem de filozoflarca kullanılmıştır. Kelamcılar cismi oluşturan ve yapıları gereği ayırık bulunan parçaların temas yoluyla birleştiğini kabul ederler fakat bu temas mafsalların küçüklüğü sebebiyle algılanamaz. Cevher-i ferdin uzun, geniş ve derin cismi oluşturmaları için başka cevherlere telif ve mücavere yoluyla temas etmesi gerekmektedir. Üçüncü delil hızlılık ve yavaşlılıkla ilgilidir. Hareket hıza ve yavaşlığa göre farklılaştığından bu da cüzlerin bölünmesini gerektirmektedir. Çünkü cüzlere ayrılmama hızlı ve yavaş cisimler arasındaki farklılığı ortadan kaldırmaktadır. Mesafe atomlardan oluşursa, hızlı olan varlık ondan bir cüz katettiğinde yavaş olan duramaz. Zira yavaşlık sükûnların iç içe geçmesiyle değil hareketle ilgilidir. Cüzün hareket etmesine gelince, hızlı olan yavaş olan gibidir. Ayrıca hızlı ve yavaş olan hareket birbirinin mülazımı olup ayrılmaları imkânsızdır. Dördüncü delil geometrik şekillerle ilgili olup Öklid geometrisinde dörtgen, dik üçgen, daire, dik açı ve çizginin varlığı sonsuza kadar bölünmeyi ispatlar ve cüzün varlığını nefyeder (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 786-806).

Filozoflar cüzlere ayrılmayan basit tabiatlı cismin gerçekte bitişik olduğuna inanmaktadırlar. Cisimsel sûret hem bitişikliği (ittisal) hem de parçalanma yoluyla ayrıklığı (infisâl) kabul eder ve onda bu ikisini birden kabul eden şey, sûretin mahalli olan ilk heyuladır. Cürcânî bitişiklik fikrinin heyulayı gerektirdiğini kabul etmez. Ona göre

birleşme ve ayrılma cismin parçası değil, ona ârız olan niteliklerdir. Filozoflar ise bitişikliği cismin bir cüzü olarak görürler ve bitişikliğin yokluğu durumunda cismin de yok olacağını düşünürler. O halde bileşikliği cismin parçası olarak kabul etmek aslında atomu kabul etmek anlamına gelmektedir. Ayrıca heyulayı ispat için diğer bir ihtimal olan “basit cismin vehmen bölündüğü” iddiasını da çürütmek gerekmektedir. Basit cismin bitişikliği aslında onu oluşturan küçük ve katı cisimlerin birleşmesi ve ayrılmasıdır. Bu parçalar gerçekte bitişik olsa da vehmen parçalanma yoluyla ayrılabilirler. Zira ayrıklığı kabul eden cismin bitişikliği gerçekte değil duyu bakımındandır. Duyu ise parçalar arasındaki ayrımı algılayamaz. Şu hâlde bitişiklik ve ayrıklığı kabul eden bir şeyden çok birleşen ve ayrılan küçük cisimler vardır. Bu delil esasında nefsin bitişik olan cismin harici bölünmeyi de kabul ettiğini ifade etmektedir. Cürcânî’ye göre atomun reddi cismin kendisinin bitişik olmasını ya da müfret cisme varıncaya kadar terkip edilmesini gerektirir. Bu durumda basit cisim ya vehmen bölünür ya da bu süreç bölünmeyen bir parçada sona erer. Böylece filozofların basit cismin bitişikliği hakkındaki delilleri ya bölünmeyen basit cismin kabulüne ya da Şehristani gibi vehmen bölünmeye götürür (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 806-824).

Cürcânî de cevher kadar önemli diğer bir kavram ise arazdır. Îcî ve Cürcânî arazı, bir mekânıyla kaim olan mevcut olarak tanımlamıştır. Mütেকaddimîn kelamcılar arazı var olduğu takdirde bir mekânıyla kaim olan şey, filozoflar ise dış dünyada var olduğunda bir konuda kendisine yerleşeni kaim kılan bir mahalde bulunan mahiyet olarak tanımlamışlardır (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 18). Kelamcılar arazların bir mahalden diğer bir mahale intikalini, arazın mekânsız oluşundan dolayı mümkün görmemişlerdir. Zira onlara göre intikal ancak bir mekânlıda düşünülebilir. Filozoflar ise bir arazın bir mahalden diğer bir mahalle taşınmasının yine mekândan dolayı mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre taşınma ancak aynı hüviyetin ikinci mahalde devamıyla mümkündür. Oysa hüviyet ikinci mahalde devam etmediğinden taşınma mümkün değildir. Bu bakış açısına

şöyle itiraz edilmiştir: Bir elmanın kokusu yanındaki başka bir şeye taşınabilir ya da ateşin ısısı ona dokunana taşınabilir. Arazın taşınmasını inkâr etmek temelde duyuyu inkâr etmektir. Cürcânî ise bu görüşe şöyle karşı çıkmıştır: Temas edende ortaya çıkan şey yani ikinci mahalde oluşan şey birinciye benzer başka bir koku veya ısı ferdidir. Bunu Muhtar Tanrı komşuluk ve temasın akabinde âdet yoluyla meydana getirmektedir. Filozoflar ise ikinci mahalde meydana gelen şeyin komşuluk ve temas gibi bir istidat nedeniyle faal akıldan meydana geldiğini öne sürmüşlerdir (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 38-44).

Mütekaddimîn kelamcıları arazın arazla kaim olmasını, mekân anlayışından dolayı kabul etmezler. Buna göre ilk olarak araz doğrudan yer kaplamadığı için bir araz başka bir arazla kaim olmaz. İkinci olarak ise eğer arazın başka bir arazla kaim olduğu düşünülürse, o arazın da başka bir arazla kaim olması gerekir ve bu böyle devam ederek teselsül meydana gelir. Filozoflar ise arazın arazla kaim olabileceğini mümkün görürler. Bunu ise hareketle kaim olan hızlılık ve yavaşlık arazlarıyla delillendirirler. Bu görüşe göre hareket bir araz olup hızlı ve yavaş hareketle nitelenebilir. Yani araz olan hareket araz olan yavaşlık ve hızlılıkla kaim olabilir. Cisim ise hareketli olmadığı sürece onun yavaşlık ve hızlılıkla nitelenmesi mümkün değildir. Oysa Cürcânî ve İcî'ye göre ise yavaşlık ve hızlılık hareket için sabit nitelikler değildir. Hızlılık ve yavaşlık hareketler arasına giren sükûnlar ile bu sükûnların azlığı ve çokluğundan kaynaklanmaktadır. Zira ona göre yavaşlık cismin bir mesafeyi katettiği zamanda fazla durmasıyla, hızlılık ise sükûnların azlığıyla tanımlanmaktadır (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 44-48). Filozoflara göre hızlılık ve yavaşlığın farklılığı, hareketin arasına giren sükûnlarla olamaz. Onlar buna taş örneğini vermektedirler. İster zorlamalı ister doğal olsun bir taşın hareketinin illeti, mesafenin başından sonuna kadar varlığını sürdürür. Hava da hiçbir farklılık olmaksızın yarılmayı kabul eder. Dolayısıyla taşın hareketinin feleğin hareketinden daha yavaş olması ve araya herhangi bir duraksama ya da sükûn girmeksizin devam etmesi zorunludur. Şu hâlde yavaşlık araya sükûnların girmesiyle değildir. Cürcânî'ye göre bu

hareket, Fail-i Muhtar Tanrı'ya dayanmaktadır, zorlayıcı veya doğaya değil. Bu durumda taşın bir mekânda hareket etmesi ve diğerinde durması ama bu iki mekânın hareket ve sükûnu kabulde eşit olması mümkündür (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 704). Filozoflar ise doğal hareketlerdeki yavaşlığın sebebini mesafedeki yarılan şeyin direnmesine bağlamaktadırlar. Bu şeyin kıvamı ne kadar kalın olursa doğaya direnci o kadar fazla olur (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 704).

Eş'arîler arazın iki zamanda bâki kalamayacağını düşünür. Arazlar birbirini takip eden iki zamanda var olamadıkları için, onlar ancak kâdir-i mutlak Tanrı'nın daimî yaratmasıyla bâki kalırlar. Cevherin bekasının şartı olan araz, sürekli yenilendiği ve dış etkiye muhtaç olduğu için devamlı yaratılır. Böyle bir düşünce âlemin muhtaç ve bağımlı yapısına işaret ederken, aynı zamanda ilahi sıfatların yetkinliği ve ilahi iradenin âlem üzerindeki otoritesini öne çıkarmaktadır. Cürcânî'ye göre Eş'arîler âlemin hâdisliği ve bir müessire muhtaç olmasından bu görüşe varmışlardır. Onlara göre cevherin bekasının şartı, sürekli yenilendiği için daima müessire muhtaç olan arazdır; bu sebeple cevher de kendi bekası için bir müessire muhtaç olacaktır, bundan dolayı âlem müstağni değildir. Filozoflar ve Mu'tezile'nin çoğunluğu ise zaman, hareket ve ses dışındaki tüm arazların bâki olduğu kanaatindedirler. Arazların beka olduğunu söyleyenler bunu duyumsama ile kanıtlamaya çalışırlar. Buna göre biz renklerin sürekli olduğunu görürüz. Oysa İcî ve Cürcânî duyumsamanın bir şeyin sürekli olduğuna işaret etmediğini, aksine duyumsanan şeylerin temelde birbiri ardı ardına gelen benzer şeyler olduğuna işaret ettiğini öne sürerler. Örneğin bir borudan fişkıran su duyularla tek ve sürekliymiş gibi algılanabilir. Hâlbuki su, gerçekte kesintisi bir şekilde ardı ardına gelen benzerlerden ibarettir. Arazlar için geçerli olan şey cisimler için de geçerlidir. Cürcânî'ye göre biz cisimlerin sürekliliğini duyumsayarak onların bâki olduğu sonucuna varamayız. Cisimlerin sürekliliğine ilişkin hükmümüz duyumsamayla değil, aklî zorunlulukla verilir. Yine filozoflar arazın sürekliliğini arazın iki ayrı vakitte varlığının arasına herhangi bir yokluk

girmediğ ve bu nedenle sürekli olduğu düşüncesiyle desteklemişlerdir. Oysa Cürânî ve İcî'ye göre arazın aralarına yokluk girmediğ iki vakitte olması mümkün değildir. Onlar, yokluğun araya girmesiyle birlikte iki vakitte varlığın mümkün olduğunu düşünürken, araya yokluk girmeksizin cismin iki vakitte varlığı imkânsızdır. Eş'arî gelenekten farklı olarak İcî bazı arazların bekasını kabul etmektedir. Bu arazların yok olması ise, bu arazlara zıt olan arazlarla mümkündür ve bu da teselsülü gerektirmez. O halde arazların süreksizliği, birbirinin yerine geçen arazlar silsilesinin, bedeli olmayan son bir arazda sona ermesinden ibarettir. O, arazları bâki ve bâki olmayan şekilde ikiye ayırmıştır. Bâki olan arazlara renk, bâki olmayan arazlara ise hareket örneğini vermektedir. Bâki arazın şartı, çeşitli döngüsel hareketler gibi bizâtihi bâki olmayan araz türleri içinde belirli olmamasıdır. Dolayısıyla bu arazlar birbirlerine bedel olarak devam etmektedirler. Sayılı dönüşlerden son dönüş gibi bedeli olmayan bir araza ulaştığında ise şart ortadan kalkar ve böylece bâki araz, herhangi bir teselsül olmadan yok olur. Bâki arazın şartı cevherdir ve onun şartı birbirinin yerini alan arazlardır. Dolayısıyla ne devir ne de teselsül gerekir (Cürânî, 2015: II. Cilt, 48-62). İcî ve Cürânî'ye göre tek bir araz iki ayrı mahalde yer alamaz. Bu ise cismin iki mekânda olamayacağına ve müdahale fikrinin reddine dayanmaktadır (Cürânî, 2015: II. Cilt, 62).

İcî, Râzî ve takipçileri filozofların arazları dokuz kategoriye ayırmasını sübjektif bulur ve bunun sağlam dayanağı olmadığına işaret eder. Cürânî ise filozofların mümkünleri bu kategorilere göre hasredilmesini zayıf bir zan bildiren tümevarımdan ibaret olduğunu düşünürler. Zira filozoflara göre kategoriler mevcutların yukarı cinsleridir. Oysa Cürânî'ye göre kategori bir cins değil, bir arazdır. Çünkü filozoflara göre kategoriler aklık, karalık, at ve insan gibi türsel bir birliğe sahip olan mahiyetlerin cinsleridir. Oysa Cürânî şeyin aklık sahip olmasının türsel bir mahiyet meydana getiremeyeceğini belirtir (Cürânî, 2015: II. Cilt, 22-38).

Arazlar kısmında kategorileri inceleyen Cürcânî ve İci, arazı önce zatı gereği bölünen ve bölünmeyen olmak üzere ikiye ayırmıştır. Zatı gereği bölünene nicelik demişlerdir. Parçaları arasında ortak bir sınır yoksa bu ayrık niceliktir. Buna örnek sayıdır. Bitişik nicelik ise yerleşik ve yerleşik olmayan bitişik nicelik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yerleşik olmayan bitişik niceliğe örnek zamandır. Buna göre şimdi, zamanın parçaları olan geçmiş ve gelecek arasında ortak olup, bu ortaklık noktanın çizginin iki kısmı arasında ortak olması gibidir. Bundan ötürü zaman, bitişik niceliktir. Yerleşik nicelik ise miktardır. Miktarın üç yönden bölünmesi cismi, iki yönden bölünmesi yüzeyi ve tek yönden bölünmesi ise çizgiyi oluşturur. Tüm bunlar bizzat nicelikken, hareketin kendisi bil-araz niceliktir. Buna göre hareket hem mesafeye hem de zamana örtüşür. Yani hareket hem mekâna hem de zamana tâbidir. Zira bir hareketin mesafeyle örtüşmesiyle onda azlık, çokluk bakımından farklılıklar ilişirken, zamanla örtüşmesinden harekette hızlılık ve yavaşlık bakımından farklılıklar oluşur (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 70-86). Mütেকaddimîn kelamcıları miktarı kabul etmemişlerdir. Çünkü onlar kendi ontolojilerini cisimlerin bölünmeyen parçaları olan cevher-i fertlerden oluştuğu fikri üzerine kurmuşlardır. Buna göre cismi oluşturan parçalar arasında bir bitişiklik söz konusu değildir, aksine bu parçalar ayrık olup bu ayrıklık duyularla algılanmamaktadır. Buna göre bu cevherler bir sıraya dizildiklerinde bundan cevher-i bir çizgi, iki sıraya dizildiklerinde iki yönü olan cevher-i yüzey ve üç yönden dizildiklerinde ise cisim oluşmaktadır. Çizgi yüzeyin, yüzey de cismin bir parçasıdır. O halde kelamcılara göre yalnızca cisim ve onun parçaları vardır ve parçaların hepsi de cevherdirler. Bu durumda filozofların söylediği gibi çizgi, yüzey ya da matematiksel cisimden oluşan bir arazdan ibaret hiçbir miktarın varlığı yoktur (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 70-100).

Sonuç olarak Cürcânî, Gazzâlî sonrası İbn Sinacı metafiziğin de kelama etkisiyle hem mütেকaddimîn ontolojisini hem de İbn Sînâcî varlık-mahiyet ayrımı temele alarak kendi ontolojisini kurmuştur. Bu bağlamda o, mümkün varlıkların cevher-i fertlerden

oluşturduğunu ve bu cevherlerin de bir yaratıcı tarafından sürekli yaratıldığı düşüncesini temele almıştır. Varlık ve mahiyet ayrımını da ontolojisine katarak, varlıkları zorunlu ve mümkün olarak ayırması, Tanrı'nın varlığı ve kudreti gibi teolojik maksatlara ulaştırmada daha etkin ve dolaysız yol sunmasına olanak tanımıştır.

3.3. İmkân ve Süreklilik

Cürcânî ontolojisini mütakaddimîn kelamcılarından farklı olarak imkân fikri üzerine kurmuştur. Ona göre bütün mümkünler varlığa ve yokluğa nispeti eşit olan imkân dâhilindedir. Zira mümkünlerin hudûsu zamanında varlıkla nitelenmesi onun zatının gereği değildir: “Zatın varlığına ve yokluğuna nispeti eşittir. Aynı şekilde o varlığın ona eklenmesi ve ikinci ve daha sonraki zamanda onunla nitelenmesinin sürekliliği de onun zatının gereği değildir, çünkü zatın iki tarafa nispetinin eşitliği, mümkünün kendinde gereği olan bir durumdur” (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 704). Dolayısıyla mümkünün birinci zamanda varlığı gerektirmesi imkânsız olduğu gibi ikinci zamanda gerektirmesi de imkânsızdır. “Mümkünün nasıl ki hudûs zamanında varlıkla nitelenmesi müessire dayanmaktaysa, sonraki zamanlarda varlıkla nitelenmesi de müessire dayanmaktadır. İlk zamanda o, varlığın aslıyla nitelenirken; ikinci zamanda varlığın sürekliliği ile nitelenmektedir. Bu durumda mümkün hem ilk baştaki varlığında hem de sürekliliğinde ona varlık veren ve varlığını sürdüren bir müessire ihtiyaç duymaktadır.” (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 704). O halde müessir hem mümkünü varlıkla nitelenen kılar hem de bu nitelenmenin devamını sağlar. Öbür türlü onun ne varlıkla nitelenmesini var eder ne de varlıkla nitelenmesinin devamlılığı kendi başına var olur. Aslında nitelenme ve devamlılık, dışta varlıkları bulunmayan iki itibari durumdur. Cürcânî'ye göre tesirin, meydana gelmiş şeyin yeniden meydana gelmesi olarak yorumlanması yanlıştır, çünkü

buna göre müessir, ikinci zamanda varlığın daha önce meydana gelmiş olan aslını meydana getirmiş olur ki, bu da yanlıştır (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 704).

Îcî ve Cürcânî'ye göre hadislerdeki müessir, kadim ve ihtiyar sahibidir. Yani fiili müessirin iradesine bağlıdır. Onun iradesinin hudûsu bütün vakitler eşit olmasına rağmen bazı vakitlerde taalluk etmesi onun bir saike muhtaçlığından değildir. Zira o iki eşit maddîdandan birini tercih edebilir. İki eşitten birinin herhangi bir tercih eden olmadan meydana gelmesi mümkün değildir. Zira onlara göre iki eşitten biri fail tarafından herhangi bir saik olmadan tercih edilebilir. Çünkü “mümkünün tarafları olan iki eşitten birinin, tercih eden bir sebep olmaksızın diğerine baskın çıkması zorunlu olarak yanlıştır. O, tercih ettirici olmaksızın tercihtir yani tercihle nitelenen bir zat olmaksızın değil, tercihe sevk eden bir sebep olmaksızın tercihtir. Bunda ise herhangi bir imkânsızlık yoktur. Çünkü müessir muhtar olduğundan dilediği gibi tercih edebilir.” (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 706).

Mütekadimîn kelamcıları ise sebebe muhtaç kılan şeyin, imkân değil, hudûs olduğunu belirtirler. Çünkü onlara göre mümkün, yalnızca varlıktan yokluğa çıkmasında yani hudûsta müessire muhtaçtır. Zira onun mahiyeti bunun için yeterli değildir. Mümkünün ortaya çıkmasıyla müessire muhtaçlık ortadan kalkar ve mümkün olmaya devam eder. Örneğin binayı yapan ortadan kalktığında bina var olmaya devam eder. Oysa Cürcânî'ye göre bütün bunlar sorunludur. Öncelikle mümkünün mahiyeti “yokluktan varlığa çıkma özelliğine sahip değildir. Aksi halde çıkış esnasında hem varlık hem de yokluktan yoksun kalırdı. Aksine mümkünün mahiyeti sadece yoklukla nitelenme veya varlıkla nitelenme özelliğine sahiptir. Onun müessire ihtiyacı da aslında bu nitelenmededir. Aynı şekilde bina meselesi de sorunludur. Zira usta gerçekte binayı var kılan illet değildir, o örneğin elinin hareketiyle ahşap ve tuğla olan araçların hareketlerinin illetidir. Bu hareketler ise o araçlar arasındaki özel konumları hazırlayan illettir. Bu

konumlar da ustanın hareketine dayanan o hareketlerden başka olan fail illetlere dayanmaktadır. Dolayısıyla bunlardan birinin yokluğu ona zarar vermez” (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 710). Cürcânî’ye göre imkân mahiyetin kendisinden ve varlık kavramından sonra gelir. Ama imkân, mahiyetin mevcut olmasında sonra değildir. Bu sebeple mahiyet ve onun varlığı, mahiyet varlıkla nitelenmeden önce imkânla nitelenir. Oysa mahiyet ve varlık ancak mahiyet mevcut olduktan sonra hudûsla nitelenir (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 716).

3.4. Tanrı

Cürcânî’ye göre Tanrı’nın kendisi kâdirdir. Tanrı’nın kâdir olması, onun âlemi var etme ve etmemesinin mümkün olması ve bunlardan hiçbirinin imkânsız olacak şekilde zatı gereği olmamasındandır. Filozoflar ise âlemin şimdiki düzeninde var edilmesinin onun zatının gereklerinden biri ve O’ndan ayrılmasının imkânsız olduğunu söylemişlerdir. Onlar kudretin bir eksiklik ve zorunlu kılmanın tam yetkinlik olduğunu iddia ederek Tanrı’ya zorunlu kılmayı atfetmişlerdir. Tanrı’nın kâdir olmayıp, zatıyla zorunlu kılınması durumunda şu dört durum ortaya çıkacaktır ki bu kelamcılar tarafından reddedilir. Buna göre eğer Tanrı zatıyla zorunlu kılan olarak kabul edilirse; birincisi hadis bütünüyle reddedilir; ikincisi hadisin bir müessire dayanmaması mümkün olur; üçüncüsü teselsül ortaya çıkar; dördüncüsü eser zorunlu kılan müessirden geri kalır. Bunlar kelamcılarca reddedilir. Filozofların Tanrısı Mûcib Tanrı’dır. Buna göre Tanrı’nın iradesi ve kudreti ezelden ebede belirli hadisin belirli bir vakitte tercihi ve var edilmesine taalluk eder. Onun sıfatlarında değişim imkânsızdır. Bu durumda o hadisin o vakitte var edilmesi zorunludur. Dolayısıyla o ihtiyarıyla fail değil, zatıyla zorunlu kılandır (Cürcânî, 2015: III. Cilt, 82-94). Mûcib ve muhtâr arasındaki fark Cürcânî’ye göre şu şekildedir:

“Muhtar Tanrı’nın kudretinin her iki mümküne taalluku zatına bakıldığında ona nispetle iki tarafa eşittir. Bir tarafın zorunlu oluşu kudret ve iradenin ona taalluk etmesi şartıyla zorunluluktur, zatiyla zorunlu kılanda olduğu gibi zati zorunluluk değildir. Onun kudretinin yapmaya veya yapmamaya taalluku aklen imkânsız değildir. Mûcîb Tanrı’nın tesiri ise iki tarafın birinde belirginleşir, diğerinde ise aklen imkânsız olur. Tam kudret, kesin irade, vakit, araç, maslahat ve bütün engellerin kalkması gibi müreccihler tamamlandığı esnada fiilin kendisi zorunludur. Aksi halde bunlarla birlikte bazen var olması bazen var olmaması mümkündür. Bu, müreccihsiz tercihtir” (Cürcânî, 2015: III. Cilt, 94).

Filozoflara göre Tanrı’nın iradesi, onun “en mükemmel nizamın nasıl olacağına dair bilgisinden ibarettir. Onlar buna inayet adını vermişlerdir. İbn Sînâ inayeti, Tanrı’nın bilgisinin bütünü ve onun en güzel düzende olacak şekilde olması gereken durumunu kuşatması olarak tanımlamıştır. Tanrı’nın bütünün varlığının doğru bir şekilde sıralanışının nasıl olacağına ilişkin bilgisi, Tanrı’nın bir kastı ve talebi olmaksızın bütündeki iyiliği feyzetmesinin kaynağıdır” (Cürcânî, 2015: III. Cilt, 134). Bir grup Mu’tezile ise Tanrı’nın iradesini saik adını verdikleri fiildeki faydaya ilişkin bilgisi olarak tanımlamaktadırlar. Eş’ari ve Basra Mu’tezilesinin çoğunluğu ise iradeyi, iki makdurdan birinin gerçekleşmesini belirleyen olarak tanımlamaktadır. Buna göre iki zıttın kudrete nispeti eşit olup, kudretle bu ya da diğer zıttın gerçekleşmesi mümkündür. Gerçekleştiği vakitte gerçekleşmesi mümkün olduğu gibi ondan önce ve sonra gerçekleşmesi de mümkündür. Filozoflar irade derken maddede hudûsa gelen mümkünü çevreleyen hazırlayıcılardan bahsetmektedir. “Hazırlayıcı, kudrete konu olan şeyin belirli bir vakitte gerçekleşmesini tahsis eder. Bu vakit, hazırlayıcıdan alınan istidadın tamamlandığı vakittir. Dolayısıyla onlara göre iradenin kendisi tahsis edici bir şey olup, hazırlayıcılar

ve bu anlamda irade kendi başına kaimdir.” (Cürcânî, 2015: III. Cilt, 140). Cürcânî ise maddenin kadimliğini ve hadislerin sonsuza dek peş peşe giden istidatlara göre kendi vakitlerinde meydana geldiğini kabul etmektedir. Bu ona göre mümkün değildir. Ona göre hadis Tanrı’nın zatıyla kaimdir, kendi başına kaim değildir (Cürcânî, 2015: III. Cilt, 134-142).

Müteakaddimîn kelamcıları muhtar Tanrı anlayışının bir gereği olan âlemin hudûsunu temele almışlar ve âlemin Tanrı’nın kudretiyle hâdis olduğunu öne sürmüşlerdi. Kelamcılarca hudûs bir şeyin yokken varlığa çıkmasıdır. Filozoflar da tıpkı kelamcılar gibi âlemin hâdis olduğunu söylemişlerdir fakat burada filozoflar kelamcılardan farklı olarak zamanî hudûsu değil de zâtî hudûsu kastetmişlerdir Koca, 2017: 266). Müteahhirîn dönemi kelamcılar da buna İcî de dâhil olmak üzere hasım olarak Meşşai felsefeyi seçerek onunla diyalojik bir sürece girmişler (Türker, 2015: 13) ve Meşşâî filozofların âlemin kıdemi fikrini savunmalarına imkân tanıyan zâtî hudûs düşüncesinden ayrılmaya çalışmışlardır.

Zamanî hudûs bir şeyin yoklukla öncelenmesi iken, zâtî hudûs bir şeyin varlığını başkasından almasıdır. Yani zâtî hudûs, bir şeyin zâtî bir öncelemeyle fâilinin varlığıyla öncelenmesi olup, bu öncelenmenin kendisi zamansal olmak zorunda değildir. Çünkü malûlün, illetin bir gereği olması ve ondan zatî gereği çıkması mümkündür. Bir başka ifadeyle eğer malûl illetin zatının gereği olursa, illet ondan zat bakımından önce olmakla birlikte zaman bakımından illete eşit olabilir. İlet ile malûl arasındaki bu ilişki filozoflarca Tanrı-âlem ilişkisine taşınmış olup, onlar Tanrı’nın mucip bizzat (mûcib bizzât) olduğunu ve fiillerini de zatının bir gereği olarak yaptığını düşündüklerinden âlemin kıdemi fikrine gitmişlerdir. Bu durumda filozoflar bir taraftan âlemin kidedini savunurken, diğer taraftan varlığını başkasından alması sebebiyle onu hudûs ile nitelemektedirler. Oysa Cürcânî, âlemin hudûsundan bahsederken burada filozofların

söylediği gibi zatî hudûstan değil de kelamcıların söylediği zamanî hudûstan bahsetmektedir (Koca, 2017: 267).

Mütekadimîn Kelamcılar âlemin hudûsu düşüncesini muhtar Tanrı anlayışından değil de hudûs delili üzerinden temellendirmektedirler. Yine Tanrı'nın muhtar olduğuna götüren en önemli gerekçelerden bir tanesi de âlemin hudûsudur. Çünkü onlara göre yokluktan varlığa çıkmak anlamındaki hudûs zorunlu kılmayla çelişmektedir. Zira filozoflara göre zorunlu kılmayla var etme, Tanrı'nın zatının bir gereği olduğundan ve âlem de onun zatının bir gereği olduğundan zaman bakımından ondan geri kalması imkânsızdır. Buna karşılık mütekaddimîn kelamcılar ise kâdir-i mutlak Tanrı'nın fiillerini kasıt ve irade ile gerçekleştiren bir varlık olduğunu iddia etmişlerdi. Bu açıdan Tanrı'nın fiilleri O'nun kasıt ve iradesi ile öncelendiğinden O'nun bir fiili olarak âlemin de hadis olması zorundadır. O halde muhtar Tanrı anlayışında zat ile fiilleri arasındaki gereklilik ilişkisi irade ve kasıt ile kırılarak âlemin hudûsu zorunlu olurken, mucip Tanrı anlayışında zat ile fiilleri arasındaki gerekliliği bozacak herhangi bir sıfat yani kasıt ve ihtiyar bulunmaz (Koca, 2017: 268).

Tanrı'nın fiillerinde garazın bulunmadığı düşüncesi Eş'arî'lerin başından beri Mûtezile'ye karşı savundukları bir durumdur. Cürcânî, Tanrı'nın fiillerinde hikmeti gözettiğini, öbür türlü Tanrı'nın fiillerinde garazın bulunmaması durumunda onun fiillerinde keyfilik sorunu çıkacağını belirtmişti. Garaz, fâili fiile sevk eden ve fâilin ancak kendisi sayesinde fail olduğu gâî illete denilmektedir. Fayda ise bir fiilden -o fiilin semeresi ve neticesi olması bakımından- çıkan maslahattır. Garaz ve gâî illetin illet olması zihnî varlık bakımından iken, bir şeyin fayda olması dış varlığı bakımındandır (Koca, 2017: 262). Eş'arîler'e göre Tanrı'nın fiillerinde garaz bulunmamaktadır. Bunun ise iki gerekçesi vardır: Birincisi Tanrı'nın başkasından etkilenmekten yani başkası karşısında edilgin durumda bulunmaktan daha yüce olmasıdır. Garaz gâî illettir ve illet bir şeyin

varlığının -söz konusu meselede failin fiilidir- kendisine dayandığı şeydir. O halde gâî illetin yani garazın failin fiilini gerçekleştirmesinde bir tür tesiri vardır. Bundan dolayıdır ki garaz faile benzetilmiş ve failin fail olmasının illeti olduğu söylenmiştir. Oysa Tanrı'nın mümkünlerden çıkan herhangi bir tesir türünden etkilenmesi mümkün değildir. Garaz ve maslahatlar da mümkünler olduğundan Tanrı onlardan etkilenmekten daha yücedir. Bu bakımdan onun garazının olması mümkün değildir. İkincisi ise eğer Tanrı'nın garazının olduğunu kabul edersek onun başkasıyla yetkinlik kazandığını da kabul etmek zorunda kalacağız. Nitekim bir garazın varlığı, garaz sebebiyle fiilde bulunan faile nispetle yokluğundan evladır. Evla olmasaydı, garazı mülahaza etmek, fiilin müreccihî olmaz ve faili fiile sevk etmez. Dolayısıyla Tanrı'nın fiilinin garazı olsaydı başkasıyla yetkinleşirdi. Zira garazın, kendisine terettüp ettiği fiili var kılmakla Tanrı o evlalığı elde etmiş olurdu. Bu evlalığı elde etmek ise Tanrı'dan başka bir şey sebebiyle -ki bu garazdır- yetkinlik kazanmaktır. Tanrı ise başkasından yetkinlik almaktan yüce olduğundan, fiillerinde garaz bulunmaz (Cürcânî, 2015: III. Cilt, 350-352).

Mu'tezile garazdan yoksun fiilin abes olacağını ve bunun Tanrı için bir eksiklik ifade edeceğinden caiz olmadığı itirazına Cürcânî, Tanrı'nın yarattığı ve emrettiği şeylerde hikmet gözettiğini söylemektedir. Ona göre abes garazdan yoksun değil, fayda ve maslahattan yoksun fiil demektir. Tanrı'nın fiilleri ise sayılmayacak fayda ve maslahatları barındırmakta, ancak bu hikmet ve maslahatların hiçbirini onu fiile sevk eden garaz ve gai illetler olmamaktadır (Cürcânî, 2015: III. Cilt, 354). Cürcânî abes, fayda ve menfaatlerden yoksun olanın fiil olduğunu öne sürmektedir. Ona göre Tanrı'nın fiilleri mükemmel olup, onun yaratıklara dönük sayısız hikmet ve maslahatını içermektedir. Ancak bu hikmet ve maslahatlar onu fiil yapmaya sevk eden sebepler ve fail olmasını gerektiren illetler değildir. Dolayısıyla onun garazları ve fiillerinin gaye illetleri gaye illetleri olamazlar ki Tanrı bunlarla yetkinleşsin. Aksine Tanrı'nın fiillerine ait gaye ve menfaatler olup fiillerin ardından meydana gelen eserlerdir. Sonuçta onun fiillerinden

hiçbiri faydadan yoksun abes fiil değildir. Ayrıca onun fiilleri garaz ve gai illet olarak değil, gaye ve menfaat olarak değerlendirilir (Cürcânî, 2015: III. Cilt, 354).

Cürcânî'ye göre Tanrı'nın fiilleri garazlar ve illetlerle talil edilemez. Zira failin fiilinde garazın olması, onun başkasıyla yani garazlarla yetkinleşmesi anlamına gelir ki bu anlamda failin fiilinin bir illetinin olması onun failliğinde eksik olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla onun fiillerinin garaz ve gayesinin olmaması, onun fiillerinin abes olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü onun fiilleri sayısız hikmet ve maslahatlar içermektedir (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 104).

3.5. Tabiat

Kelamcıların çoğu tabiat alanında nedenselliği kabul etmek anlamına gelen tabiat fikrini reddetmişlerdir. Tabiat, fiziksel varlığın davranışını belirleyen doğal nitelik olarak tanımlanmış, varlıkların kendisinde bir tabiat olduğu fikrinin illet-malul ilişkisini zorunlu kıldığını düşünmüşlerdir. Bu durumda varlıkların değişimini belirleyen Tanrı dışında failer kabul etmek gerekmiştir. Oysa kelamcılar bu durumu kabul etmemişler, Tanrı'nın sürekli yaratımını ve mutlak kudretini savunan bir anlayış ortaya koymuşlardır (Demir, 2015: 100). Bu bağlamda Wolfson cisimlerde bir tabiatın varlığını ileri sürenlerin nedenselliği kabul ettiklerini, cisimlerde bir tabiatın varlığını reddedenlerin ise nedenselliği kabul etmediklerini iddia etmiştir (Wolfson, 2001: 428). Cisimlerin yapısında onların fiillerini belirleyen bir tabiatın kabulü, illet-malul birlikteliğinden dolayı âlemde tabii ilişkilerin varlığını kabul etmektir. Zira tabiat kendisine Tanrı tarafından verilen bu özelliği zorunlu olarak ortaya çıkarmaktadır. Bu ise tabiatın kendi başına fiil yapma kudretini ön plana çıkarmaktadır (Demir, 2015: 101-102).

Kelamcılar cevherin tanımında tabiat fikrinden uzak durmuşlar ve cevherin kendine özgü bir mahiyeti olmadığını iddia etmişlerdir. Tabiatı kabul edenlerin cisim anlayışında kendi iç güçlerinden başka bir yerden yardım almazlar. Oysa kelamcıların atomu ise özel bir mahiyete sahip olmadığı gibi yaratılışlarının her aşamasında ilahi kudrete ihtiyaç duyarlar (Demir, 2015: 82).

Mütekadimîn kelamcılarının çoğu tabiat fikrini kabul etmezken, Mu'tezile'den bir kısım düşünür tabiat fikrini kabul etmektedir. Nazzâm ve Muammer cisimlerde bir tabiatın olduğunu ve bu tabiatın Tanrı tarafından yaratıldığı konusunda aynı görüşte olmakla birlikte, tabiat görüşleri bakımından birbirlerinden farklılaşırlar. Buna göre Nazzâm, âlemin cevher ve arazlardan oluştuğunu kabul etmiş ve onun işleyişini kümün-zuhûr teorisiyle açıklamıştır. Kümün gizlenmek, saklanmak; zuhûr ise ortaya çıkmak anlamına gelmektedir. Buna göre Tanrı, varlıkları bir vakitte yaratmış ve bazı şeyleri onlarda gizlemiştir. Burada öncelik ve sonralık yaratılışa değil, şeylerin gizlendikleri yerden ortaya çıkışındadır. Tabiatın işleyişi eşyada gizlenen bu özelliklerin ortaya çıkmasıyla meydana gelmektedir. Örneğin ateş, pamuk ve odun gibi şeylerin yanması, dışarıdan gelen ateşle değil, onlarda mevcut gizli bir ateşin ortaya çıkmasıyla gerçekleşmektedir. Yine cisimler kendilerinde gizlenen unsurlardan oluşmaktadır. Eşyanın tabiatını da bu unsurlar oluşturmaktadır. Odun cüzlerine ayrıldığında onun içinde ateş, duman, su ve kül olduğu görülmektedir (Demir, 2015: 165-166). Bu görüşten hareketle Nazzâm, Tanrı'nın evreni bir anda yarattığını ve ona kümün-zuhûr esasına göre işleyen tabiat kanunları yerleştirdiğini görürüz. Cisimlerde olan her bir değişiklik ona daha önceden verilen bu tabii yapısı sayesinde.

Yine atomcu ontolojiyi kabul eden Muammer'e göre ise atomlarda mânâ adını verdiği tabiat bulunmaktadır. Bu görüşe göre cisimlerdeki bütün değişimlerin sebebi ve bu değişen şeylerin ard arda geliş sırasındaki düzenliliğin sebebi bu mânâ adını verdiği

tabiattır. Muammer'e göre Tanrı sadece cisimleri yaratmış; arazları yaratmamıştır. Arazlar ya yanmanın ateş, ısının güneş ve renklemenin ay tarafından meydana getirilmesi gibi mânâ yani tabiat vasıtasıyla ya da hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmanın canlı varlıklar tarafından meydana getirilmesi gibi irade vasıtasıyla cisimlerin kendilerinin yaratmasıyla mümkündür. Dolayısıyla Tanrı arazlar üzerinde fiil ve kudret tatbik etmez. Buna göre bir tohumun başarısı ya da başarısızlığı, Muammer'e göre cismin kendisinin fiilidir, aynı şekilde yok olması da yine cismin kendi tabiatıyla ilgilidir (Wolfson, 2001: 428-436).

Cürcânî ise eserinde tabiat konusunda kelamcı geleneği devam ettirmiş, cisimlerin kendilerinde bir tabiat olmadığını ve doğadaki tüm oluş ve hareketin kaynağının fâil-i muhtâr Tanrı olduğunu özellikle filozofları eleştirirken açıkça belirtmiştir. Filozoflar heyula-sûret ilişkisi bağlamında cisimlerin her birinin tek bir türsel tabiata sahip olduğunu ve benzer şeylerin maddenin etkisiyle ayrıştığını belirtmektedir. Cürcânî'ye göre böyle bir düşünce kâdir-i muhtar anlayışının reddi anlamına gelmektedir. Çünkü filozoflara göre heyula-sûret ilişkisi zorunludur. Oysa Cürcânî'ye göre ise cisimde niteliğin ilkesi olan şey kabul edilemez. Cisimlerdeki farklılıkları yaratan arazlardır. Örneğin suyun soğuması türünden dönüşümler sûretlerin değişimiyle değil faili muhtar Tanrı'nın âdetini icrâ edip arazları yaratmasıyla ilişkilidir. Aynı zaman da Cürcânî cismin tabii bir mekânı olduğu fikrini de kabul etmez. Ona göre cismi belli bir mekâna tahsis eden Tanrı'dır (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 850-854). Bu bağlamda o, tabiatların dış dünyada varlığı olmadığını, dış dünyada var olanların yalnızca tabiatların fertleri olduğunu öne sürmektedir (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 856-858).

Filozoflar unsurların dört tane olduğunu ve bunların kendilerine ait bir doğaları olduğunu kabul etmektedirler. Buna göre su, soğuk ve ıslak; ateş, kuru ve sıcak; toprak, kuru ve soğuk; hava ise ıslak ve soğuktur. Cürcânî ise cisimlerin eş cinsten yani mütecanis

cevher-i fertlerden oluştuğunu ve cisimler arasındaki farklılıkların onların kurucu sûretlerinde ve cevherî doğalarından değil de Fail-i Muhtar Tanrı tarafından kaynaklandığını öne sürmektedir (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 958-966).

Filozoflar yeryüzündeki tepe ve çukurların, dış sebeplerden ve dört unsurun kendilerinde sahip olduğu doğadan kaynaklandığı düşünmektedirler. Örneğin su doğası gereği çukurlara ve derin yerlere akar ve tepeler açığa çıkar. Böylelikle bitki ve hayvanların yaşam alanları ortaya çıkmıştır. Bu filozoflara göre Tanrı'nın hayvanlara ve bitkilere inayetidir. Zira bitkilerin ve hayvanların varlığını sürdürmesi suyun çukurlara inip, onların yaşam alanlarının açığa çıkmasıyla olur. Oysa bu Cürcânî'ye göre kâdir-i muhtar Tanrı'nın iradesiyledir. Hazırlayıcıların basitin örneğin toprağın bütün parçalarına nispeti eşit iken onu bir parçasının değil de diğer parçasının hazırlanması, aklın aslında sebebinin bilmediği bir durumdur. Oysa bunun kâdir-i muhtar Tanrı'ya dayandırılmasının gerektiğini düşünenler, Tanrıda ferah bulmada ve onun kudret ve ihtiyarına dayandırmakta ve kimi zaman delalate götüren hayretten kurtulmaktadırlar. Yine filozoflar dağın oluşumun sebeplerini toprağın ve suyun doğasına bağlı olarak açıklamaktadır. Oysa Cürcânî ve İcî dağların oluşumunda aracı sebepleri kabul etmeyip, onun doğrudan faili muhtar Tanrı tarafından mümkün olduğunu düşünmektedirler (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 998-990).

Filozoflara göre dört unsurun kendi sûretini çıkarmasıyla bozulup, başka bir sûrete girmesiyle oluş olmaktadır. Bu durumda dört unsurun heyulası ortak olup, bütün unsursal sûretleri kabul etmektedirler. Onların farklı sûretler olan ateşlik, havalık, suluk ve topraklık sûretlerini kabul etmeleri onları zıtlıklara hazırlayan feleğe nispetle ilişkin yakınlık ve uzaklıktır. Feleğe daha yakın olanlar daha sıcak ve latif olurken, felekten daha uzak olanlar daha soğuk ve kesif olurlar. Cürcânî ve İcî'ye göre ise cisimler heyula ve sûretten birleşik değildirler ve onlar unsurların dönüşümlerini kabul etmezler. Bu tür

farklılıkların oluşumu kâdir-i muhtar Tanrı tarafından (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 992-994).

Yine filozoflara göre cisimlerde onun hareketini sağlayan birtakım kuvveler bulunmaktadır. Bunlar felekî nefis, unsurların tabiatı, hayvanî nefis ve bitkisel nefstir. Cürcânî, filozofların varlıklarda bulunan birtakım kudretlerin (felekî nefis, hayvanî nefis ve bitkisel nefis kudreti gibi) hadis kudretler olduğunu, dolayısıyla hadis kudretlerin hiçbir fiilde bir tesiri olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre tesir, kudretin gereklerinden olup, hadis kudretlerde tesir bulunmaz (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 476).

3.6. Hareket

Hareket ve sükûn konusunda mütekaddimîn kelamcılar ve filozoflar farklı düşüncelere sahiptir. Mütekaddimîn kelamcılar oluşu mekânda bulunma olarak tanımlamışlar ve onlara göre mekânda bulunmayı gerektiren şey cevherdir, cevherle kaim olan bir sıfat değildir. Dolayısıyla ortada bir cevher bir de oluş adını verdikleri mekânda bulunma vardır. Bazı kelamcılar ise cevherin bir mekânda bulunuşu, onunla kaim olan bir sıfat aracılığıyla açıklamıştır. Buna göre cevherin mekânda bulunması onunla kaim olan sıfatın malulü olup, mekânda bulunmaya olma hali, illeti olan sıfata ise oluş adını vermişlerdir. Cürcânî ve İcî ise cevherin mekânda bulunmasının onunla kaim olan ve kevn adı verilen bir sıfatın malulü olduğunu kabul etmezler. Onlara göre özel bir mekânda bulunma, cevherde kâdir-i mutlak Tanrı'nın yaratmasıyla gerçekleşmektedir (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 578-584). Sükûn, hareket, birleşme ve ayrılma olmak üzere dört tür oluş bulunmaktadır. Cevherin bir mekânda bulunması ya başka bir cevhere nispetle düşünülür ya da düşünülmez. Başka bir cevhere nispetle düşünülmeyen iki kısma ayrılır. Buna göre eğer o bulunma, cevherin o mekânda bulunmasıyla öncelenmişse sükûndur;

öncelenmemişse harekettir. Cevherin mekânda bulunması başka bir cevhere nispetle düşünüldüğünde ise kendisiyle diğeri arasına üçüncü bir cevher girerse bu ayrılık, girmezse birleşmedir. Oluşun bu dört türü de duyunun tanıklığıyla mevcut ve zorunludur (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 574-592).

İlk dönem kelamcılarının bu anlayışı onların ontolojileri ile yakından ilişkilidir. Zira onlar zaman ve mesafenin de atomlardan oluştuğunu düşünmüşlerdir. Nasıl ki arazlar sürekli yenileniyorsa aynı şekilde zaman da her arazın varlığa gelmesiyle var olup, yok olmasıyla yok olmaktadır. Bu durumda zaman da atom gibi süreksizdir. Mekân da zaman gibi süreksizdir. Biri büyük diğeri küçük olan ve aralarında mesafe bulunan iki nesne iki farklı mekânda geçiştiklerinde bunların birinin hızının diğerinden yavaş olduğu iddia edilemez. Zira yavaş olan nesnenin hareketi sükûnun kesintisine uğramıştır (Demir, 2015: 88-89).

Filozoflara göre ise cisim ya hareketlidir ya da değildir. Onlar sükûnu, hareket etme özelliğine sahip şeyde hareketin olmaması olarak tanımlamaktadırlar. Hareket ise bilkuvve olan şeyin bilkuvve olması bakımından ilk yetkinliğidir. Burada bilkuvve olan şey bütün yönlerden bilkuvve olamaz, aksi takdirde yokluk olurdu. Bilakis bilkuvve olan şey bir yönden bilfiil bir yönden bilkuvve'dir. Cisim mekânında duruyorken ve hareket onda yokken meydana gelmiştir ve hareketle nitelendiği esnada bilfiil harekete sahip olmuştur. Bu hareketlinin ilk yetkinliğidir. Bu hareket, hareketli cismi başka bir mümkünün onda meydana gelmesine ulaştırır ki bu sonda bulunmaktır. İşte bu diğer mümkün bilfiil meydana geldiğinde buna ikinci yetkinlik denilmektedir. Buna göre bir cisim bir yerde bulunduğu ve başka bir yerde bulunması mümkün olduğunda orada cisme ait iki imkân bulunmaktadır. Birincisi ikinci mekâna yönelme imkânı, ikincisi ise ikinci mekânda bulunma imkânıdır. İkinci mekâna yönelme ve onda bulunma bir yetkinliktir. Fakat yönelmek, bulunmayı öncelemektedir. Yönelmek, cismin ikinci

yetkinliği olan bulunma bakımından bilkuvve birinci yetkinliktir. Yani yöneliş devam ettiği sürece onun bir kısmı bilkuvve kalmaya devam eder. Bu durumda hareket iki özellikle diğer yetkinliklerden ayrılır: Birinci zellik; hareketin hakikati temelde başkasına ulaşmak ve ona gitmek olması bakımından, orada meydana gelmesi mümkün olan ama kendisiyle birlikte bilfiil meydana gelmemiş olan bir matlubu gerektirir ki ulaşma bu matluba ulaşma olsun. İkincisi ise hareketlinin bir kısmı bilkuvve olması gerekir. Zira hareketli, ancak maksada ulaşmamışken hareketli olabilir. Maksada ulaştığında ise hareketi kesilir. Ulaşmadığı sürece de hareketin bir kısmı bilkuvve kalır. Bu durumda hareketin hüviyeti iki kuvveyi içermektedir. Bu kuvveden biri harekete kıyasla, diğer i se hareketle kastedilen şeye kıyasla kuvvedir. Kastedilen şeye nispetle kuvve, katetme anlamında hareket ile aracılık anlamında hareket arasında hiçbir farklılık olmaksızın ortaktır. Zira cisim mesafede olduğu sürece sona ulaşmamıştır ve sona ulaştığında hareket kalmaz. Diğer kuvve de i se iki hareket arasında bir farklılık vardır. Buna göre hareketli kat etme anlamında hareketle nitelendiğinde bu parçalarının bir kısmı bilkuvve bir kısmı bilfiildir. Dolayısıyla kuvve ve fiil, tek bir şeyin zatındadır. Aracılık anlamındaki hareket meydana geldiğinde i se hareketli bilfiil olur ve onun zatına ilişkin bir kuvve kalmaz. O halde hareket hem o yetkinlikte hem de o yetkinliğe ulaştığı şeyde bilkuvve olan cismin ilk yetkinliğidir. İlk yetkinlikte, cismin türlerine ait türsel sûretler ve mutlak cisme ait cisimsel sûretler dışarıda kalmaktadır. Çünkü hareket gerçekte, türsel ve cisimsel sûretlere kıyasla ikinci yetkinliklerdendir. Hareketin birinci yetkinlik olarak nitelenmesinin sebebi, kendisiyle birlikte bilkuvve olması gereken başka bir yetkinliğin kendisinin ardından varlık kazanmasını gerektirmesidir. Hareketin bilkuvve oluşu aslında ona ilişenden kaynaklanmaktadır. Bu ilişen, hareket sayesinde amaçlanan ikinci yetkinliktir ve hareketin kendisidir. Dolayısıyla hareketli bu iki ilişen söz konusu olduğu bilkuvve olarak nitelenir, yoksa o zatı gereği bilfiildir. Aristoteles'e göre hareket amaca yönelmektir. Buna göre hareketli mesafenin başlangıcı ile sonu arasında

olup, başlangıç ile son arasındaki mekânlardan bir mekânda iki anda bulunmaz, aksine her bir anda başka bir mekânda bulunduğu bir niteliktir. İşte buna aracılık anlamında hareket denilir. Hareket dışta mevcut olup, hareketli başlangıç ve sonda kendinde bulunmayan aksine mesafenin başından sonuna değin bu iki uç arasında devam eden özel bir duruma sahiptir. Bu durum her an var olur, sona ulaşınca kadar devam eder ve hareketlinin mesafenin sınırlarına olan nispetlerinin farklılaşmasını gerektirir. Dolayısıyla hareketli zatı bakımından sürekli olup, sınırlara nispetleri bakımından akıcıdır. Sürekliliği ve akıcılığı sayesinde hayalde yerleşik olmayan uzanımlı bir durum olarak düşünülür. İşte bu katetme anlamında harekettir. Aracılık anlamında hareket, anda var olan ve zamanın sürekliliğiyle birlikte o zamanın varsayılan her bir anında mevcut olması anlamında sürekli dir. Aracılık anlamındaki hareketin dışta var oluşunun dayanağı, mekânların kendiliklerinde bitişikliği ve bölünmeyen şeylere ayrılmamasıdır. Bu görüşün temelinde ise bölünmeyen parça görüşünün reddi vardır. Eğer cismin cevher-i fertlerden bileşik olduğu düşünülürse, orada tek bir hareket ya da hareketli düşünülemez, aksine cevherler sayısınca hareketler ve hareketli bulunmaktadır. Buna göre her bir cevher-i fert bir hareketlidir. Mesafe o cevherlerden oluşması ve bir cevherin, bir cevherden ona bitişik diğer cevhere intikal ettiğini varsaymamız durumunda kesinlikle hareket meydana gelir ve orada başlangıç ile son arasında aracılık olmaz. Aksine orada birinci cevherde oluşla, ikinci cevherde oluştan başka bir şey yoktur. Birinci cevherdeki oluş hareket değildir, ikinci cevherdeki oluş, ikinci mekândaki birinci oluş şeklinde tarif edilen harekettir. Oysa eğer cismin cevher-i fertten oluştuğunu reddedersek, cisim bir mekândan diğerine intikal ettiğinde iki mekân arasında hareket yönünde bölünen bir uzanım yani mesafe bulunmalıdır. Bu doğrultuda birinci mekân mesafenin başı iken, ikinci mekân mesafenin sonu olur. Hareketin ve mesafenin bölünmeyen sınırlarını varsaymak mümkündür ve bu sınırlar nokta, çizgi veya yüzeyler olabilir. Fakat bunların ardı sıra gelmesi mümkün değildir. Böyle bir durumda filozofların aksine mesafe bilfiil ya da bilkuvve parçalardan

oluşacak ki, bu onlara göre imkânsızdır. O halde filozoflara göre mesafedeki hareketli, mesafenin başı ile sonu arasında özel ve şahsi bir duruma sahiptir. Bu durumun o sınırlara nispetleri, varsayılan anlar bakımından farklılaşır (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 616-632).

Filozoflar doğal hareketin kaynağının tek başına doğa olduğunu kabul etmezler. Zira doğa sürekli ve sabittir. Dolayısıyla onun zatı nedeniyle gerektiği malûlün de sabit olması gerekecektir. Oysa onlara göre hareket sabit değildir, yenilenir ve kesintilidir. Ayrıca yine onlara göre doğa devam ettiği sürece hareketin de devam etmesi gerekir ki bu durumda doğası gereği hareket eden cisimlerin durmaları imkânsızdır. Aksine doğa aslında uyumlu olmayan bir haldir, bu hal uyumlu olanı amaçlayarak orayı doğası gereği terk eder. Yani doğa uyumsuz olan bütün durumlar devam ettiği sürece, uyumlu duruma getirmek için hareket ettirir. Doğa cismi uyumlu hale getirdiğinde de doğal hareket kesilir. Uyumlu ile kastedilen ise gayedir, gayenin kendisi farkındalık ve iradeye bağlı değildir. Gaye fiilin ardından gelen şeye denir. Eğer gayenin failin fiilini yapmada bir etkisi varsa ona faile kıyasla garaz, fiile kıyasla gaye illet denilir. Bu durumda gaye herhangi bir farkındalık gerektirmezken, gaye illet ise gerektirmektedir (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 664-668).

Filozoflara göre hareketin kendisi nicelik kategorisinden olmayıp nisbî kategorilerdendir. Hareket bil âraz nicelik olup, ona arazi nicelik olması sebebiyle üç tür bölünme ilişir. Bu bölünmeler mesafe, zaman ve hareketli bakımındandır. Hareket mesafeye yerleşmiştir. Mesafe ise bölünmeyen parçanın nefyinden dolayı bölünür. Bu durumda hareket de mesafenin bölünmesiyle bölünür. Zaman ve hareket eden cisim de bölünür. Dolayısıyla hareket de bunlara bağlı olarak bölünür (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 696).

Cürcânî ise bir cismin bir mekândan hareket etmediğinde orada iki şey olacağını belirtir. Birincisi, cismin belirli bir mekânda bulunmasıdır. İkincisi ise cismin o mekândan

hareket etmediği anlamına gelmektedir. İlk durum mekânda oluş kategorisi olup, sübûfî bir durumdur. İkincisi ise ademî bir durumdur. İlk dönem kelamcıları ilkini, filozoflar ise ikinci durumu sükûn olarak tanımlamışlardır. Oysa Cürcânî sükûnu ilk dönem kelamcılarının kabul ettiği gibi anlar ve hareketin dört kategoride gerçekleştiğini düşünür. Ona göre sükûn, bir cismi konum sahibi diğer şeylerden ayıran nispetin o cismin tek bir mekânda sabit kalmasıyla korunmasıdır (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 82-83).

3.7. Zaman

Vesileci kozmolojinin en tamamlayıcı unsurları, erken dönem mütakellimûn atomculuğu ve zamanın, hareketlerin sıçrama dizisinden oluştuğuna ilişkin düşüncesidir. Zamanın, hareketlerin sıçrama dizisinden oluştuğuna ilişkin düşünce zaman atomculuğu olarak da adlandırılır. Nitekim mütakadimîn kelamcılar arazların bir andan diğer bir ana geçildiğinde varlığını sürdüremeyeceğini, arazların her an yaratılmaya muhtaç olduğunu benimsemektedirler. Cisimler de arazlar olmadan olamayacağı için, sadece Tanrı onların arazlarını her an yeniden yaratması ile bir andan diğer bir ana geçtiklerinde var edecektir. Bir atomun bir andan diğer bir ana geçtiğinde yine var olması için Tanrı'nın atomun varlığını sürdürmesini istediği her an kalıcılık (bekâ) arazını onda yaratması gerekmektedir. Böyle bir anlayış, Tanrı'nın arazları her an atomlara ve şekil verdiği cisimlere tahsis ettiği kozmolojiyi doğurur. An sona erdiğinde Tanrı sonraki anlarda yeni arazlar yaratarak bu yeni arazlar üzerinden atomların devamlılığını sağlamaktadır. İkinci anda yaratılan arazlarla ilk anda yaratılan arazlar arasında herhangi bir nedensellik bağı bulunmamaktadır. Eğer ilk andaki cisim ikinci anda da belirli bir niteliğe sahipse, o zaman Tanrı cisimde mevcut iki benzer araz yaratmıştır. Böylelikle Tanrı her an dünyanın

atomlarını yeniden düzenleyerek arazlar yaratır, dolayısıyla her an yeni bir dünya yaratmaktadır (Griffel, 2015: 207-208).

Eş'ari'liğin atomculuğunda, şeylerdeki kuvve durumlarının, şeylerin gelecekteki nasıl gelişeceğine ilişkin bir sınırlandırmada bulunması kabul edilemez. Zira bu tarz bilkuvvelikler, Tanrı'nın fiillerini sınırlandırmaktadır. Bu bağlamda onlar Tanrı'dan ayrı olarak herhangi bir bilkuvvelığın olmadığını iddia ederler (Griffel, 2015: 207). Bazı Mu'tezile kelamcıları, hareketin devam eden bir süreçten ibaret olmadığını, aksine duyularımızın tespit edemediği ve sonuçta bizim devamlı bir şekilde akan bir hareket olarak algıladığımız küçük sıçramalardan oluştuğunu düşünmüşlerdi. Bu görüş, Mu'tezile düşünürlerinin zamanı, devamlı bir akış yerine, yine bizim duyularımıza açık olmayan hızlı hareketler dizisi olarak görmelerini beraberinde getirmiştir (Griffel, 2015: 207).

Mütekadimîn kelamcıları yerleşik olmayan bitişik nicelik olan zamanı inkâr ederler. Buna göre eğer zamanın bir varlığı varsa, onun parçalarından olan geçmiş şimdikiyi önceleyecektir. Geçmişin şimdikiyi öncelemesi illiyet, zat, tabiat, şeref ve mertebe bakımından değildir. Geçmişin şimdikiyi öncelemesi zaman bakımından olacağı için bu durumda zamanın da bir zamanı olacak ve bu teselsüle yol açacaktır. Yine onlara göre eğer zamanın varlığı kabul edilirse şimdiki zamanı da kabul etmek gerekecektir. Zira zaman geçmiş, şimdi ve gelecekte oluşmaktadır. Geçmiş şimdi olan olup kesilmiştir, gelecek şimdiki ve beklenen de şimdiki. Şimdi mevcut olmadığına göre ne geçmiş ne de gelecek vardır. O halde zamanın varlığı kesinlikle kabul edilemez. Filozoflara göre ise şimdi olan bir zaman yoktur ve zaman ya geçmiş ya da gelecektir. Şimdi dediğimiz an, çizgi üzerindeki nokta gibi, geçmiş ile gelecek arasında ortak bir sınır olup zamanın bir parçası değildir. Filozoflar zamanın varlığını hareket bağlamında ele almışlardır. Buna göre aynı mesafede olmasına rağmen bir hareketin yavaşlığı ve hızlılığı arasındaki

farklılık mesafeden kaynaklanmamaktadır. Bu durumda harekette fazlalık ve eksiklik bakımından farklılığı kabul eden bir şey vardır. İşte bu şey niceliktir. Filozoflar zamanın varlığını baba-oğul örneğiyle ispatlamaya çalışmışlardır. Buna göre baba zorunlu olarak oğuldan önce olmalıdır. Burada öncelik, babanın cevherinin kendisi olmayıp, izafî bir durumdur. Ayrıca oğul, babayla birlikte beraber de olabilir. Bu durumda öncelik ve sonralık aslında babalık ve oğula eklenen iki durumdur. Onlara göre öncelik ve sonralık iki izafet olup, bir mahalli gerektirirler. Dolayısıyla öncelik ve sonralığın babalığa eklenmesi onların zatlari gereği değildir. O halde öncelik ve sonralık zatı gereği nitelenen başka bir şeydir. Oysa Cürcânî'ye göre öncelik ve sonralık aklî bir itibar olup, dışta varlıkları yoktur. Zira hadisin yokluğu, varlığından öncedir. Bu durumda öncelik yokluğa ilişkin bir sıfattır. Yokluğa ilişkin bir sıfat olarak öncelik ve onun sıfatı olan şey ise dışta gerçekleşmiş mevcut bir şey olamaz. Dolayısıyla önceliğin ve sonralığın yüklendiği şeyin dışta gerçekleşmiş olması gerekmez (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 102-124).

Filozoflar zamanın hakikati hakkında bazı deliller öne sürmüşlerdir. Onlara göre zaman zatı gereği soyut bir cevher olup, yokluğu kabul etmez. Dolayısıyla o zorunludur. Eğer zaman yok olsaydı bu onun yokluğunun varlığından sonra olmasını gerektirirdi ki, bu önce ve sonranın bir araya gelmediği bir sonralık olurdu. Bu sonralık zaman bakımından sonralık olup, zamanın yokluğunda bile bir zamanın olmasını gerektirirdi. Oysa bu filozoflara göre çelişkili bir durumdur. Dolayısıyla zamanın yokluğu düşünülemez. Yine zamanın hakikati hakkındaki bir başka delil Aristoteles'e aittir. Buna göre zaman birbiri ardına gelen anlardan bileşik değildir. Eğer böyle olsaydı cisim de bölünmeyen parçalardan bileşik olurdu. O halde zaman ayrık nicelik olamaz, aksine o bitişik bir niceliktir. Ayrık bileşik olması zamanın birbiri ardına gelen anlardan oluştuğu anlamına gelirdi ki, bu mümkün değildir. Bu durumda zaman bitişik nicelik olduğu için bir ölçüdür. O en büyük feleğin hareketinin ölçüsüdür. Onun parçaları varsayımsal olarak ortak sınırlarda karşılaşan bitişik bir niceliktir. Öyleyse zaman hareketli cisme ait

hareketin bir ölçüsüdür. Zamanın ölçüsü olan bu hareket kesilmez, zira bu hareket kesilirse zamanın da kesilmesi gerekir ve onun varlığından sonra yokluğu gelirdi. Bu yukarıda bahsedilen delilde bahsedilmişti. Şu durumda zaman doğrusal değil, döngüsel hareketin ölçüsü olmak zorundadır. Zira doğrusal hareket, boyutların sonluluğu nedeniyle kesintiye uğramaktadır ve doğrusal hareket sonsuza değin gitmez, onda zorunlu olarak sükûn bulunmaktadır. Döngüsel hareket ise feleki hareket olup, diğer tüm hareketler buna göre ölçülür. Cürcânî ve İcî ise buna şu şekilde karşı çıkmıştır. Mevcudun kendisi hareket gibi bitişiksel ve yerleşik olmayan bir hüviyete sahiptir. Yani mevcut atomlardan oluşmuştur. Bu durumda önce ve sonra mevcutta bir araya gelmez. Bu durumda onun yerleşik olmayan ölçüsü zamandır. Bu takdirde o hüviyet, ölçüye örtüşür; o hüviyetin önce gelen parçası önce gelen zamana yani geçmişe; sonra gelen parçası ise sonra gelen parçaya yani geleceğe örtüşür. Böyle bir mevcut tedrici değişken adını alır ve zamanla örtüşme olmadan var olamaz. Ondaki ani değişimler ise anda mevcut bulur. Dolayısıyla o da onsuz var olamaz. Cürcânî hem ani değişimler hem de tedrici değişimlerde bulunmayan şeylerin ise zamandan bağımsız olduğunu ileri sürer. Bunların zatı dikkate alındığında zamansız var olmaları mümkündür. Yine Cürcânî'ye göre zaman, hareketin ölçüsü olamaz. Gerçekten onun ölçüsü olsaydı, dışta var olmazdı. Eş'arîler ise zamanı yenilen ve bilinen bir şey olarak tanımlayıp, onunla yenilenen belirsiz bir şeyin ölçüldüğünü söylemektedirler. Örneğin Zeyd ne zaman geldi, sorusuna, gün doğumunda diye cevap verilebilir. Gün ne zaman doğdu diye sorulduğunda ise Zeyd geldiğinde diye cevap verilebilir. Böyle bir durumda yenilenen ve bilenen bir şey onunla belirsiz ve yenilenen bir şey ölçüldüğünde zaman milletlere göre farklılaşmaktadır. Cürcânî bu görüşe karşı çıkmaktadır. Zaman eğer bir birliktelik ve beraberlikse birlikte olan her iki şey beraberce bir arada ve birlikte olurlar. Bu ikisinden birinin diğerine delalet yapılması mümkündür. Bu anlamda birliktelik aslında hadislerin meydana geldiğin şeyin kendisi

değildir, aksine gerçekleştikleri şeye kıyasla hadislere ilişkin şeydir. Öncelik ve sonralık da bu şekildedir (Cürcânî, 2015: II. Cil, 124-138).

Filozoflara göre zaman bitişiktir, onda bilfiil bölünme yoktur ve zamanın parçaları farazi olarak bölünür ki bu bölünme bir sınırda durmaz. Aynı şekilde onlara göre hareket de mesafe ve zamana örtüştüğü için bitişiktir ve yalnız hareketlerden ibaret parçalara bölünmektedir. Mesafe de ancak bölünen ve her biri mesafe olan parçalara bölünmektedir. Cürcânî'ye göre filozofların bu tutumu temelde onların bölünmeyen parçayı ret etmelerinden çıkan hükümlerdir. Zira eğer bölünmeyen parçayı kabul edilirse herhangi bir hareketin zamanı herhangi bir şekilde bölündüğünde o parçalardan her biri zaman olacak ve o hareketin parçalarından bir parçanın zarfı olacaktır. Bu parça da mesafenin parçalarından bir parçada gerçekleşen bir harekettir. Mesafenin parçası da kendinde bir mesafe olduğundan bundan şu sonuç çıkar: Hareketin kendi olması bakımından mahiyeti, zaman ve mesafe için varsayılan parçalardan herhangi birinde gerçekleşmeye elverişlidir. Dolayısıyla hareket, zatı nedeniyle belirli bir miktarda zamanı ve mesafeyi gerektirmez, aksine o mutlak olarak zaman ve mesafeyi gerektirir. Mutlak zaman ve mesafe ise zaman ve mesafenin parçalarından her birinde mevcuttur. Bu durumda Cürcânî hareketin zatı gereği bir zamanı gerektirmesinin, hareketleri en hızlısını gerektirmesi iddiasına ihtiyaç olmadığını belirtir. Bu durumda filozofların iddia ettiği gibi hareketlerin en hızlısının zamanın yarısında hareketin gerçekleştiğini ispata gerek yoktur (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 188).

3.8. Mekân-Boşluk

Hem Cürcânî hem filozoflar hem de kelamcılar mekânın varlığını kabul etmekle birlikte onun boyut mu yoksa bir yüzey mi olduğu konusunda ayrılıklar yaşamışlardır. Bu

ayrılığın temelinde ise onların ontolojileri yer almaktadır. Atomcu ontolojiyi kabul edenler mekânın boyut olduğunu ileri sürerlerken, madde-sûret ontolojisini kabul eden filozoflar ise mekânın bir yüzey olduğunu iddia etmişlerdir.

Filozoflara göre mekânın varlığı zorunlu olup, ona “burada” ya da “orada” sözleriyle işaret edilebilir. Buna göre cisim bütünüyle mekânda olup onu dolduruyorsa mekânın bölünebilir bir şey olması gerekmektedir. Zira bütün yönlerden bölünebilir bir şeyin bölünmeyen bir şeyde tamamıyla meydana gelmesi imkânsızdır. Mekân tek bir yönde bölünebilen bir çizgi olamaz. Çünkü böyle bir şey cismi tam anlamıyla kuşatamaz. Mekân iki yönden bölünebilir bir yüzey de olamaz. Bu durumda onun mekânda bulunan şeye yerleşmiş olması mümkün değildir, aksine onu kuşatan şeye yerleşmiştir. Dolayısıyla onun, mekânda bulunan şeyin dış yüzeyine bütün yönleriyle temas etmesi gerekir ki, aksi halde onu dolduramaz. Bu durumda mekân, kuşatan cismin kuşatılan şeyin dış yüzeyine temas eden iç yüzeyidir. Aristoteles ise mekânı kuşatanın, kuşatılanın dış yüzeyine temas eden iç yüzeyi olarak tanımlamaktadır. Bu görüşü İbn Sînâ ve mütahhirîn filozoflar da kabul etmektedirler. Onlara göre mekânın boyut olması mümkün değildir. Eğer mekân bir boyut olsaydı, o mevcut olmuş olacaktı. Mekânın boyut olmasına şu nedenle karşı çıkmaktadırlar. Eğer mekân boyut olursa ya hareketi kabul edecek ya da etmeyecektir. Onlara göre her ikisi de yanlıştır. Zira hareketi kabul ederse bir mekândan diğerine hareket etmiş olacaktı. Bu durumda mekândan ibaret olan boyutun başka bir mekânı olacak ve teselsül meydana gelecektir. Boyut eğer hareketi kabul etmezse cisim de hareketi kabul etmeyecektir. Çünkü cisimde boyut vardır ve cismin hareketi boyutun hareketini gerektirecektir. O halde bu da yanlıştır. Filozofların mekânın boyut olmadığına ilişkin ikinci gerekçeleri ise cismin kendisi de boyut olduğundan, boyut olan bir cisim yine boyut olan bir mekâna yerleşecek ki bu cisimde iki boyutun iç içe geçtiği anlamına gelecektir. Bu ise imkânsızdır (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 138-150). Cürcânî ve İcî filozofların bu görüşüne karşı çıkararak mekânın bir boyut olduğunu öne

sürmüşlerdir. Onlara göre mekân bir boyut olup, mekânsal hareketi kabul etmez. Onlar cisimsel boyutla mekânsal boyutu birbirinden ayırmaktadırlar. Cisimdeki boyut maddeyle kaim olup, maddeye yerleşmiştir. Cismin içinde bulunduğu boyut olan mekân ise kendi başına kaim olup, maddeye yerleşmiş değildir. Bu iki boyut hakikatçe birbirinden farklıdır. Bu durumda eğer biri hareketi kabul etmiyorsa diğerrinin de kabul etmemesi gerekmez. Ayrıca onlar, filozofların iddia ettiğı gibi cismin boyutunun, mekândan ibaret olan boyuta nüfuz etmesi durumunda iki boyutun iç içe geçeceğini kabul etmezler. Çünkü her iki boyut hakikat bakımından birbirinden farklıdırlar. Özetle filozofların maddi ve soyut olan her iki boyutun da benzer olduklarını düşünmelerinden dolayı hata yaptıklarını düşünmüşlerdir (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 146-154).

Kelamcılar ise mekânı bir boyut olarak görmektedirler. Onlara göre mekân bütün yönlerde bölünen ve cisimdeki boyuta biri diğerrine örtüşecek ve bütünüyle sirayet edecek şekilde eşit olan bir boyuttur. İşte mekândan ibaret olan bu boyut cismin işgal ettiğı bir şeydir. Kelamcılar mekânın varsayılan boyut yani boşluk olduğunu kabul etmişlerdir. Filozoflar ise varsayılan boyut anlamında boşluğun imkânsız olduğunu iddia ederler. Kelamcıların mekân anlamında boşluğun mümkün olduğuna dair iki kanıt bulunmaktadır. Birincisi iki pürüzsüz yüzeyin birbirine tamamıyla teması mümkündür. Aksi halde iki yüzey arasında meydana gelen temas sadece bölünmeyen parçalarda olabilir, oysa filozoflar bölünmeyen parçaları kabul etmez. Bu durumda iki yüzey arasında temas ya tamamen ya da kısmen mümkün olduğundan, o ikisinden birinin diğerrinden bir anda kalkması imkânsızdır. Eğer bir anda kalkması mümkün olursa o kalkan parça bölünmeyen parça olur ki bu yine filozoflara göre imkânsızdır. O halde onların tek bir seferde kalkması sabit olunmuştur. Bu durumda iki yüzeyin tek seferde kalkabileceğini varsaydığımızda iki yüzey arasında zorunlu olarak boşluk olacaktır. İkinci kanıtları ise cisimler arasında boşluk olmasaydı, bir tahtakurusunun hareketiyle bütün âlemin cisimleri hareket eder ve çarpışırđı. Hareket eden bir cisim kendi

mekânından başka bir mekâna geçer. Eğer boşluk yoksa o başka mekân da başka bir cisimle doludur. O diğer cisim ise kendi mekânından taşınır. Zira cisimler filozoflara göre iç içe girmez. Dolayısıyla bu şekilde devam eder. Ve teselsül eder. Bu bakımdan kelamcılara göre boşluk olmalıdır. Cürcânî de filozofların boşluk olmadığı görüşünü eleştirmektedir. Bu doğrultuda denizde balığın hareket etmesi imkânsız olurdu. Çünkü onlara göre suda boşluk yoktur. Suda boşluk bulunmadığından denizin dibinde bir balık hareket ettiğinde denizin bütününün hareketlenmesi gerekmektedir. Hâlbuki bu Cürcânî tarafından kabul görmez. Çünkü Fail-i muhtar Tanrı'nın suyu boş mekânlara akışını engellemesi mümkündür (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 166-182).

Filozoflara göre bir taş yukarı atıldığında eğer doluluk o taşı engellemezse yani boşluk varsa o taş göğe ulaşır. Taşın göğe yükselmesi onu iten zorlamalı güç sayesinde. Zorlamalı gücü yok eden şey ise hareketin başlangıçta mağlup durumda olan tabiattır. Bu tabiat yavaş yavaş güçlenerek zorlamalı güce galip gelir. Fakat Cürcânî'ye göre bunların hepsi Fail-i Muhtar Tanrı'ya dayanmaktadır (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 194).

Boşluğu kabul edenler ya onun mevcut bir boyut ya da mevhum bir boyut olduğunu düşünürler. Mevcut bir boyut maddeye yerleşirse cisim, yerleşmezse boşluktur. Mekânın mevhum bir boyut olduğunu düşünenlere göre ise boşluğun hakikati, iki cismin karşılaşmayacak durumda olması ve aralarında onların karşılaştığı bir şeyin bulunmamasıdır. Boşluk düşüncesini yani kendinde maddeden soyut mevcut boyut düşüncesini benimseyenlerden kimisi onu herhangi bir cismin doldurmasını mümkün görürken kimisi ise mümkün görmemiştir. Mümkün görülmesi durumunda boşluk, maddeden soyut bir boyut anlamı ile işgal edenden yoksun bir mekân olması anlamındadır (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 198-200).

Cürcânî bir nicelik olarak gördüğü mekânın heyula ya da sûret olduğu yönündeki fikirleri reddetmektedir. O, cismin intikali için gerekli olan mekânın varlığını ve

hakikatini kabul eder. Fakat mekân tehayyüz vasfına sahip olan cismin bir parçası olmadığından onun intikaliyle hareket etmez. Ona göre cisim ve mekân birbiriyle örtüşür; cisim mekânı doldururken mekân da cismi kuşatır. Ancak bu mekânın nüfuz ettiği cismin derinliği ve çaplarıyla tam olarak değil uçlarına temas ederek örtüşmedir. Bu açıdan mekânı filozofların mekânı kuşatan şeyin, kuşatılanın dış yüzeyine temas eden iç yüzeyi tarzında tanımlar fakat İcî mekânın yüzey olduğunu kabul etmez. Aynı zamanda Cürçânî atomcu görüşün bir uzantısı olarak yüzeylerin pürüzlü olması, hareketin varlığı ve mekânların müdahale edemeyeceği fikri üzerinden boşluğun varlığını da ispat eder (Cürçânî, 2015: II. Cilt, 824-830).

3.9. Nedensellik

Cürçânî tüm bu anlatılan çerçevesinde hem filozofların hem de kelimcilerin nedensellik anlayışını betimlemiş, buna bağlı olarak onların evren tasavvurunun kendi içinde bir işleyişe yani determinist bir evren anlayışına sahip olup olmadığını ve bunun kaynağını ortaya koymuştur. Bu bağlamda Müslümanlar nedensellik konusunda dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Grek felsefe eserlerinin Arapçaya çevrilmesi ile filozoflar arasında birbirine zıt olan iki görüşten haberdar olmuşlardı. Buna göre bir yanda âlemdeki olayların uzak sebebi olan bir Tanrı'nın varlığına inanan filozoflar vardır. Onlara göre bu Tanrı kendi tabiatı gereği, bu olayların aracı sebepleri olarak hareket eden aracı varlıklar vasıtasıyla âlemdeki bütün olayların vuku bulmasına sebep olmaktadır. Diğer yandan ise hiçbir şekilde Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen ve varlıkların olayların aracı sebepleri olduğunu inkâr eden Epikürosçular vardır. Onlara göre âlemdeki olaylar tesadüf yoluyla meydana gelmektedir. Müslümanlar bu iki görüşten hiçbirini tamamen kabul etmemişler, fakat bu görüşlerin her birinde kabul edilecek bir şey bulmuşlardır.

Onlar iradesiz ve uzak sebep olan Tanrı görüşünü kabul etmişler ve bu bağlamda nedensel güce sahip varlık anlayışını reddetmişlerdi. Epikürosçulara ait ikinci görüşe gelince Müslümanlar onun varlıklar arasında nedensel gücün bulunmadığı kısmını kabul etmişler fakat onlar Tanrı'nın varlığının inkâr edilmesini ve âlemdeki hadiselerin tesadüf yoluyla meydana gelmesini reddetmişlerdi. Bu durumda Mu'tezile'nin bir kısmı hariç diğer tüm kelamcılar Tanrı'nın hiçbir aracı olmaksızın sınırsız kudretiyle âlemi yarattığı ve yine sınırsız kudretiyle hiçbir aracı olmaksızın âlemi yönettiğini kabul etmişlerdir (Wolfson, 2016: 398-399).

3.9.1. Mütakellimlerde Nedensellik

Kelamcılarca atomculuk, Aristoteles'in sonsuz bölünebilen ezeli madde anlayışına ve bu bağlamda varlıkların kendisinde bulunan nedensellik görüşüne karşı koyabilecekleri bir model olarak görülmüştür. Mu'tezile'nin sekizinci yüzyılda araz ve cevherlerle başlattığı atomculuk kuramı, daha sonra da âlimlerce devam ettirilmiştir. Dokuzuncu asırda kesin bir şekil almaya başlayan atomculuk, "Ehl-i Sünnet özellikle de Eş'arî kelamıyla özdeşleşerek metafizik planda Sünniliğin kriteri haline gelmiştir. Yunan felsefesinin ezeli ve sonsuz atomlarının yerine yaratılmış ve sayılı atomlara, zorunluluk ve Epikürosçu tesadüfün yerine mutlak kudret ve iradeye sahip bir yaratıcı fikrine bıraktığı bu formülasyonla Eş'arî kelamcıları cevher ve araz düalizmine dayalı bir âlem inşa etmiş, cevherlerin yani atomların taşıyıcısı oldukları arazlarla birlikte var oluşlarının her bir anında yaratıldıklarını söylemek sûretiyle, onlar Aristotelesçi neden-sonuç ilişkisini reddetmiş, diğer taraftan da yalnızca eşyanın varlığa gelmesi değil, aynı zamanda onların varlıkta kalmasını da tek fail olarak Tanrı'ya nispet ederek ikinci failleri ortadan kaldırmış ve Tanrı'nın mutlak kudret ve iradesini korumuşlardır" (Turhan, 1992:

109-110). Cevher-araz metafiziğinin süreksiz ve parçalı yapısı, Tanrı'nın âleme her an müdahalesini gerektirmiştir. Bu bağlamda eğer arazların sürekliliğini savunursak, Tanrı'nın onu yarattıktan sonra âleme karışmayacağını, arazların süreksizliğini savunarak da Tanrı'nın âleme sürekli müdahalesini gerektirdiğini öne sürmüş olurlar (Aydın, 2009: 68-69).

İlk dönem kelamcıları arasında cevher ile araz arasındaki nedensellik kuramı okasyonalizm olarak değerlendirilmiştir. Vesilecilik olarak da Türkçeye aktarılan okasyonalizm terimi zihin ve beden arasındaki her türlü ilişki ve etkileşimin Tanrı aracılığıyla gerçekleştiğini savunan ve tüm ikincil sebepleri reddeden kuramdır (Garber, 1993: 9-26). İlk dönem kelamcıların okasyonalist olarak değerlendirilmelerinin temelinde sahip oldukları Tanrı tasavvuru vardır. Onlar bu görüş bağlamında Aristoteles fiziğinin varlıklar arasında tabii ve zorunlu bir bağ olduğu görüşüne tepki göstermişlerdir. Onlara göre varlıklar arasında Tanrı'dan bağımsız bu şekilde zorunlu bağlar kurulamaz (Fahri, 1958: 9-13). Böyle bir anlayış Tanrı'nın doğa olaylarına doğrudan müdahalesini mümkün kılmıştır ve onun kudreti karşısında diğer var olanların herhangi bir gücü yoktur; tabii saydığımız sebeplerin hepsi birer vesile olup, asıl ve yegâne sebep Tanrı'nın kendisidir (Fahri, 1958: 66).

3.9.2. Mu'tezile'de Nedensellik

Mu'tezile'nin büyük bir kısmı nedensellik konusunda Eş'arî kelamcılarıyla aynı görüştedirler. Onlar tıpkı Eş'arî kelamcıları gibi cisimlerin cevher-i fertlerden oluştuğunu, onların kendinde bir tabiat taşımadıklarını ve bu nedenle varlıklarının sürekliliği için Tanrı'nın her an müdahalesine gerek olduğunu iddia etmişlerdir. Bu bağlamda varlıklar arasında neden ile sonucun zorunlu olduğu bir ilişki

bulunmamaktadır. Mu'tezile'den Nazzâm ve Muammer ise tabiat teorisinde nedenselliği önemsemiş ve doğada gözlemlenen bazı fiillerin zorunlu olarak sonuçlarını doğurduğunu ifade etmişlerdir. Nazzâm ve Muammer cisimlerde bir tabiatın olduğunu ve bu tabiatın Tanrı tarafından yaratıldığı konusunda aynı görüşte olmakla birlikte, tabiat görüşleri bakımından birbirlerinden farklılaşırlar. Buna göre Nazzâm, âlemin cevher ve arazlardan oluştuğunu kabul etmiş ve onun işleyişini kümün-zuhûr teorisiyle açıklamıştır. Kümün gizlenmek, saklanmak; zuhûr ise ortaya çıkmak anlamına gelmektedir. Buna göre Tanrı, varlıkları bir vakitte yaratmış ve bazı şeyleri onlarda gizlemiştir. Burada öncelik ve sonralık yaratılıştaki değil, şeylerin gizlendikleri yerden ortaya çıkışındadır. Tabiatın işleyişi eşyada gizlenen bu özelliklerin ortaya çıkmasıyla meydana gelmektedir. Örneğin ateş, pamuk ve odun gibi şeylerin yanması, dışarıdan gelen ateşle değil, onlarda mevcut gizli bir ateşin ortaya çıkmasıyla gerçekleşmektedir. Yine cisimler kendilerinde gizlenen unsurlardan oluşmaktadır. Eşyanın tabiatını da bu unsurlar oluşturmaktadır. Odun cüzlerine ayrıldığında onun içinde ateş, duman, su ve kül olduğu görülmektedir (Demir, 2015: 165-166). Bu görüşten hareketle Nazzâm, Tanrı'nın evreni bir anda yarattığını ve ona kümün-zuhûr esasına göre işleyen tabiat kanunları yerleştirdiğini görürüz. Cisimlerde olan her bir değişiklik ona daha önceden verilen bu tabii yapısı sayesinde.

Yine atomcu ontolojiyi kabul eden Muammer'e göre ise atomlarda mânâ adını verdiği tabiat bulunmaktadır. Bu görüşe göre cisimlerdeki bütün değişimlerin sebebi ve bu değişen şeylerin ard arda geliş sırasındaki düzenliliğin sebebi bu mânâ adını verdiği tabiattır. Muammer'e göre Tanrı sadece cisimleri yaratmış; arazları yaratmamıştır. Arazlar ya yanmanın ateş, ısının güneş ve renklenmenin ay tarafından meydana getirilmesi gibi mânâ yani tabiat vasıtasıyla ya da hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmanın canlı varlıklar tarafından meydana getirilmesi gibi irade vasıtasıyla cisimlerin kendilerinin yaratmasıyla mümkündür. Dolayısıyla Tanrı arazlar üzerinde fiil ve kudret tatbik etmez. Buna göre bir tohumun başarısı ya da başarısızlığı, Muammer'e göre cismin

kendisinin fiilidir, aynı şekilde yok olması da yine cismin kendi tabiatıyla ilgilidir (Wolfson, 2001: 428-436).

3.9.3. Eş'arî Kelamcılarında Nedensellik

Eş'arî kelamcılar varlıkların değişimlerini arazların süreksizliğinden yola çıkarak açıklarlar. Buna göre cevherlere farklı arazların yüklenmesiyle, âlemin değişken ve dinamik bir yapısı bulunmaktadır. Bu bağlamda temel teori arazların iki ayrı anda var olamayacağı temeli üzerine yükselmektedir. Böyle bir durumda arazların sürekli bir zamanda var olmaması, onların bozulmaya müsait bir yapısı ve başka bir gücün müdahalesini gerektirmektedir. Yalnız bir anlık ömürleri olan arazlar sürekli olarak ilahi bir kudret tarafından yaratılırlar. Ardışık iki anda var olmayan arazlar, varlığa gelişlerinin ikinci anında hemen yok olurlar ve ikinci anında yok olan arazın yerine aynı türden ikinci bir araz yaratılır. Cevhersiz bir arazın var olması imkânsız olduğu gibi, arazsız cevherin de varlığı mümkün değildir. Cevher ve arazın birbirinden bağımsız olması onların arasında bir nedensel ilişki bulunduğu anlamına gelmemektedir. Tanrı bu ikisini birlikte yarattığından aralarında âdete bağlı bir ilişki varmış gibi görünmektedir. Ayrıca cisimleri oluşturan atomlar, kendi mahiyetlerinde ayrılma ve birleşmenin sebebi olmadığından, onların sürekliliği ve değişimi için onları yaratan ve müdahale eden bir yaratıcıyı gerekli kılmaktadır. Böylelikle kâdir-i mutlak Tanrı anlayışının hâkimiyeti âlem üzerinde sağlanmış, filozofların varlıklar arasındaki ilişkiyi açıklamak için ortaya koydukları tabiat fikri ortadan kaldırılmıştır (Demir, 2015: 86-87).

Eş'arî kelamcılar ontolojisinde yaratılmış âlemde henüz gerçekleşmemiş bil-kuvve şeyler bulunmamaktadır. Yani onlar yaratılmış şeylerin kendi tabiatlarına göre davranmaya mecbur olduğu düşüncesini reddeder. Örneğin bir hurma çekirdeğini ekip

onu suladığımızda ondan bir hurma ağacı olacağını varsayar, bir elma ağacına dönüşeceğini düşünmeyiz. Hurmanın yetişmesi için tüm uygun koşullar yerine gelse dahi kelim söz konusu olduğunda bu varsayım, Tanrı'nın kudretini sınırlandırmaktadır. Tanrı'nın fiillerindeki bazı düzenlilikler, insanları nedensel kanunlar ve tabiat kanunlarının varlığını kabul etmeye götürebilir. Oysa Eş'arîler bu tarzdan yasaların Tanrı'nın mutlak kudretiyle tercihte bulunma hürriyetini sınırlandıracağından onları kabul etmez. O, tokluğu yemek yedikten sonra, açlığı da tokluğun olmadığı durumda yaratmayı tercih eder. İstese bunun tersini de yapabilirdi (Griffel, 2015: 209).

3.9.4. Müteahhirîn Dönem Kelamcılarında Nedensellik

3.9.4.1. Gazzâlî'nin Filozofları Eleştirisi

Eş'arîci gelenek Gazzâlî tarafından devam ettirilmiş, sebeple sonuç arasındaki bağı zorunlu gören determinizme karşı çıkmıştır. Gazzâlî'ye göre sebep ve sonuç arasında görülen tüm bağıntılar, Tanrı'nın âdeti gereği bunları önceden birbirini izleyecek şekilde yaratılmış olmasına dayanmaktadır (Demir, 2015: 17-18).

Gazzâlî'nin filozofların tabiat anlayışlarına yaptığı eleştirilerin temelinde âdet düşüncesi yer almaktadır. O determinist bir âlem anlayışı karşısında Eş'arîlerin âlem anlayışını savunmuştur. Böylelikle o, Eş'arî âlem anlayışının sistemleşmesine büyük katkı sağlamıştır (el-Câbirî, 2001: 270). Gazzâlî'nin bu eleştirisi müteahhirîn kelamcılarının nedensellik anlayışını etkilemiş ve onunla birlikte Eş'arîci gelenek nedensellik ve âdet kuramı bağlamında sürdürülmüştür.

Filozoflar ilk nedenden yola çıkarak, ayrık akılları ikincil neden olarak kabul etmişler ve bu süreç giderek yetkinliğin azaldığı nedenler dizisi varsaymakla devam

etmiştir. Ayrıca onlara göre nedenlerle sonuçlar arasında zorunlu bir ilişki vardır, dolayısıyla neden olmadan sonuç, sonuç olmadan nedenin varlığı güç ve imkân dâhilindedir (Aydın, 2009: 187). Hem Eş'arî hem Gazzâlî bu bağlamda filozofların dört unsurun sahip olduğu tabiat anlayışına karşı çıkmıştır. O halde ateşin yukarı, taşın aşağı doğru olan hareketi bir sebep aracılığıyla değildir. Yaratıcı isterse ateşi aşağı, taşı yuları doğru hareket ettirebilir. Aynı şekilde suda soğukluk ve yaşlık yerine sıcaklık ve kuruluk yaratabilir. Dolayısıyla âdet diyebileceğimiz tüm bu durumlar ortadan kalkabilir ya da değişebilir. İlâhi kudret isterse bu âdet üzerine benzer şekilde ya da tam tersi bir şekilde vuku bulması mümkündür (Demir, 2015: 156).

Gazzâlî öncelikle filozofların nedenle sonuç arasında bir zorunluluk olduğunu iddia ettiği bu zorunluluğun ontolojik bir zorunluluk mu, yoksa epistemolojik/mantıksal bir zorunluluk mu olduğu konusunu tartışmıştı. Yani filozofların bahsettiği bu zorunlu ilişki dış dünyada gerçekten var mıdır yoksa bu sadece zihinse alanda mı geçerlidir? Ona göre böyle bir zorunluluk ilişkisi, dış dünyadaki olgular alanında değil, salt mantıksal alanda geçerlidir (Aydın, 2009: 187-188; Gazzâlî, 2018: 166). Nitekim Gazzâlî nedensellik tenkitine şu şekilde başlar: “Tabiata süregelen düzende alışkanlık sonucu olarak sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki bize göre zorunlu değildir.” (Gazzâlî, 2018: 166). Bu görüşe göre su içmenin susuzluğu gidermeyle, yemek yemenin doymakla, ateşle temasın yanmayla, Güneş'in doğuşunun aydınlıkla, boynun kesilmesinin ölümle, ilaç içmenin iyileşmeyle ve müshil almanın ishalle zorunlu bir ilişkisi yoktur. Neden ile sonuç arasındaki ilişki zorunlu ve değişmez olmayıp, Tanrı'nın takdiri gereği tüm bu hadiseleri birbiri ardına yaratmasından kaynaklanmaktadır Gazzâlî, 2018: 166). Bu ilişkiler kendi özlerinde ayrılmayı kabul etmeyen ilişkiler değildir (Aydın, 2009: 188). Bu bağlamda Gazzâlî meşhur pamuk-ateş örneğini verir. Filozoflarca ateş pamuğa yaklaştırılınca pamuk yanar; pamukla ateş arasındaki ilişki zorunludur. Gazzâlî ise ateş ile pamuğun birbirine teması olmaksızın pamuğun yanıp kül olmasının mümkün

olduğunu belirtmektedir Gazzâlî, 2018: 166). O, bunu şu şekilde delillendirir: Birincisi ona göre yakma işlemini gerçekleştiren filozofların dediği gibi ateş değildir; yani fail olan ateş değildir, Tanrı'dır. Zira ateş cansız olup, cansız varlıkların hiçbir etkinlikleri bulunmamaktadır. Gazzâlî buna filozofların nesneler arasında yapığı tabii etkin ve iradi etkin ayırımına itiraz ederek, cansız varlıkların hiçbir etkinliğinin olmadığını öne sürmüştür. Ona göre etkin olan salt irade sahibi olandır ve bu yüzden duvar, taş gibi cansız varlıklar etkin olamaz, etkin olan sadece canlı varlıklardır. Filozoflar ise atıldığında yukarıya doğru gitmek, ağırlığından dolayı merkeze doğru yönelmek, ateşin ısıtması gibi tabii eylemlerin olduğunu kabul etmektedirler. Çünkü bu eylemler bu cansız varlıklardan tabii olarak çıkmaktadır. Gazzâlî buna karşı çıkararak pamukta siyahlığı ve parçalarından ayrılmayı yaratanın ve onu yakmak ve kül haline getirerek yanmaya neden olanın filozofların dediği gibi ateş olmadığını, bunun bizzat Tanrı tarafından yapıldığını öne sürer. Tanrı böyle bir hadiseyi ya hiçbir aracı olmaksızın ya da melekler aracılığıyla yapmaktadır. Filozoflarca ateş dokunduğunda yanmanın gerçekleştiğini gösteren tek şey gözlemdir. Oysa Gazzâlî'ye göre gözlem nedenin sonuçla birlikte, yan yana ve bir arada bulunduğunu göstermektedir; hiçbir deneyim sonucun nedenden çıktığını göstermez. Zira ona göre gözlem, sadece yanmanın ateşe teması sırasında meydana geldiğini gösterir; yoksa onun ateş tarafından meydana geldiğini değil. Ayrıca bir şeyle aynı anda bulunmak, bu, onun o şey tarafından meydana getirildiği anlamına gelmez. Gazzâlî'ye göre pamuğun yanmasının ateşten kaynaklanması sanısı, Tanrı'nın âdeti gereği anlık yaratımlarından kaynaklanmaktadır. Her defasında ateşle pamuğu yan yana birlikte gözlemlemek psikolojik alışkanlığın bir ürünü olmuştur Gazzâlî, 2018: 167).

Filozoflar olayların, kendi ilkelerinin etkisiyle zorunlu olarak gerçekleştiğini, fakat nesnelerin farklı şekilleri kabul etme yeteneğinin evrendeki görünür nedenlerden kaynaklandığını iddia etmektedirler. Çünkü onlara göre o ilkelerin nesneleri meydana çıkarması, düşünce ve iradeyle değil, ışığın güneşten çıkması gibi zorunlu tabiatın

gereğidir. Örneğin parlak bir cisim Güneş ışınlarını kabul edip yansıtır ve bu sayede başka bir yer de aydınlanır. Yine balçık ışınları kabul edip yansıtırmaz. Hava ışığın geçmesini engellemezken, taş engeller. Tüm bunlarda ilke bir olmasına rağmen, etkisi ise nesnenin özelliğine göre değişmektedir. Varlığın ilkeleri de böyledir. Oysa Gazzâlî buna karşı çıkar. Ona göre böyle bir anlayış Hz. İbrahim'in ateşe atılıp yanmamasının imkânsız olduğunu inkâr etmektedir. Zira onun ateşe atılıp yanmamasının sebebi ya ateşten sıcaklığın kaldırılmasıyla (bu ateşi, ateş olmaktan çıkartır) ya da Hz. İbrahim'in taş veya ateşin etki edemeyeceği bir maddeye dönüşmesiyle mümkündür. Oysa bu da Hz. İbrahim'i, İbrahimlikten çıkartır. Gazzâlî buna iki savla karşı çıkmaktadır. Birincisi ona göre ne ilkeler ne de Tanrı zorunlu olarak bir eylem meydana getirir. Ona göre her şey Tanrı'nın iradesiyle mümkündür. Tanrı iradesini kullanarak, pamukta yanmayı yaratabilir ya da yaratmayabilir. Böylesi bir olguda nedenle sonuç arasında zorunlu bir ilişki olmayıp, her şey Tanrı'nın irade ve kudretine bağlıdır. Gazzâlî'nin filozoflara ikinci yanıtı ise nasıl ki filozoflar göre ateş pamuğa yaklaştırıldığında onu zorunlu olarak yakıyorsa, herhangi bir peygamber ateşe atıldığında onun yanmaması da mümkündür. Çünkü Tanrı ya ateşin ya da İbrahim'in niteliğini değiştirebilir. Nitekim Tanrı ya da melekler kişinin bedeninde, onu et ve kemik olarak kalmaktan alıkoyan bir nitelik yaratarak ateşin etkisini ortadan kaldırabilir. Ya da kendisini talkla ovan bir kişi ateşten etkilenmeyebilir. Dolayısıyla doğadaki, gözlemlenen neden-sonuç ilişkisinin yan yanılığı yadsındığında, olağan-üstü şeylerin gerçekleşmesi ve mucizenin ortaya çıkması söz konusu olabilir (Gazzâlî, 2018: 168-174).

3.9.4.2.Îcî ve Cürcânî'de Nedensellik Anlayışı ve Filozofların Tabiat Anlayışına Getirdikleri Eleştiriler

Îcî ve Cürcânî, Eş'arî gelenekten devraldıkları yoktan yaratma fikri ve kâdir-i mutlak Tanrı anlayışına bağlı olarak okasyonalist tavrı devam ettirmişlerdir. Onların ortaya koyduğu tabii varlıklar arasındaki ilişkiyi âdete göre yorumlayan âlem ve nedensellik teorisi, tabii cisimlerin yapısı, işleyişi ve bunlara dair hükümlerin incelediği cevher ve arazlar bölümünden hareketle ortaya konabilir (Demir, 2017: 366).

Hem Îcî hem Cürcânî eserlerinde fizik bahislerindeki oluşlardan bahsederken bunları doğrudan Tanrı'nın kudretine dayandırmayı ve açıklama zahmetinden kurtulmayı önermişler; onlar sık sık oluşları Tanrı'nın kudretine dayandırarak açıklamaktan kaçınmışlardır. Oluşları sürekli Tanrı'nın kudretine dayandırma fikri temelde Eş'arîci geleneğe aittir (Türker, 2017: 330-332).

Cürcânî bu anlayış doğrultusunda eserinin genelinde hem filozofları hem de tabiatı savunan Mu'tezile'yi eleştirmiştir. Filozoflar kâdir-i mutlak Tanrıyı reddetmek sûretiyle cisimlerin sûret farklılıklarını, onların maddelerinden bulunan ve bu maddelere yerleşmiş sûretlerin farklılığını gerektiren bir istidada dayandırmışlardır. Cisimlerin eserlerinin farklılığını ise, sahip oldukları farklı sûretlere ve mizaçlara dayandırmışlardır. Îcî ve Cürcânî ise cisimlerin zat bakımından cinsteş ortak hakikate sahip olduklarını düşünmektedirler. Cisimler cevher-i fertlerden (atomlardan) oluşmakta, cevher-i fertler ise birbirlerine benzer olup, cisimler arasındaki farklılıklar, onların zatından değil, kâdir-i mutlak Tanrı'nın fiilleriyle meydana gelen arazlardan oluşmaktadır (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 1134-1136). Bu bağlamda onlar fail-i muhtar Tanrı'nın nesneler dünyasındaki etkisini her fırsatta dile getirmişlerdir. Nesnelerin kendisinde bir tabiat ya da öz olmadığı için onların fiillerini kendilerini aşan bir sebeple belirlemişlerdir. Buna göre bu sebep ya da güç nesnelerin arazları üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunmaktadır. Örneğin onlara göre suyun halindeki değişimler suyun sahip olduğu tabiattan kaynaklanmamaktadır; bu fail-i muhtar Tanrı'nın âdetini icra ettirerek yaptığı bir fiildir. Onlar İbnü'l-Heysem'i de

eleştirmektedir. İbnü'l-Heysem'e göre ışık renklerin şartı olup, ışığın zayıflığında renklerin etkisi de kaybolur. Yine İbnü'l-Heysem dış dünyada mutlak renk olmadığını sezgiye dayandırarak açıklamıştır. İcî ve Cürcânî ise görme olayını, kâdir-i mutlak Tanrı tarafından canlıda yaratılan bir durum olarak görmektedir; bunun ışık, gören ve görülenin karşılıklı olması gibi zorunlu şartları yoktur (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 298-302). Yine onlar, filozofların gölgenin olduğu gibi kaldığında güneşin hareket etmesini mümkün görmeyen filozofların görüşünü de kabul etmez. Zira onlara göre mevcutların tamamı herhangi bir zorunluluk olmadan kâdir-i mutlak Tanrı'ya dayanmaktadır, bu nedenle gölge yerinde kalsa bile güneş hareket edebilir. Güneşin dönüşüne bağlı olarak gölgenin değişebileceği bilgisini de bizde oluşturan adettir. Güneş dönüşünü tamamlayıncaya kadar hareket etse de gölge hareket etmeyebilir (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 702-704).

Filozoflar dört unsurun bir araya gelmesinden bitkilerin, bitkilerin bir kısmından ise hayvanların meydana geldiğini belirtir. Zira bitkiler hayvanların gıdasıdır. Bitki ve hayvanlardan ise insanlar meydana gelmektedir. İnsan meniden doğar; meni kandan, kan ise bitki veya hayvandan ibaret bir gıdadır. Sonuçta madenlere varıncaya kadar bileşiklerin tamamı bitkiler hükmünde olup dört unsurdan oluşmaktadır. Cürcânî bitkilerin dört unsurdan oluşmasının bir nedensellik ifade etmediğini belirtmiş, zira ona göre bitkilerin oluşumu dört unsurun bir araya gelmesinin sebebi olamaz. Burada Tanrı kendi âdetini devam ettirerek unsurları bir araya getirip bitkileri oluşturmuştur (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 994-998)

Cürcânî nedensellik anlayışı doğrultusunda cismin tabii hareketini açıklamak için hem filozoflar hem de Mu'tezile kelimcilerinca savunulan itimat teorisini kabul etmez. O, filozofların meyl-i tabî dediği bu gücü itme (müdâfaa) olarak adlandırır ve bu görüşün Mu'tezile tarafından da benimsendiği söyler. Filozoflara ve Mu'tezile'ye göre aynı güçle atılan farklı hacme sahip olan iki taşın havada giderken hızlarının farklılaşması bu güçten

dolayıdır. Büyük olan taşın itmesi fazla olduğundan havanın ona uyguladığı direnç de fazla olacak ve bu nedenle hızı düşecektir, küçük taş ise havada daha hızlı gidecektir. Onlara göre “itme”, hareketten farklıdır çünkü sükûn halinde de bulunabilir. Zira havada zorla tutulan bir taşta aşağı doğru, suda zorla tutulan şişirilmiş bir tulumda yukarı doğru yükselen bir itme vardır. Yine filozoflara göre yaygın demirin batmamasının nedeni altında bulunan bol miktarda suyu uzaklaştırma ihtiyacındandır. Bol su ise yaygın demire boyun eğmez. Yine katı cisimlerin hafifliğinin nedeni onlar içine giren hava olarak tanımlamışlardır. Örneğin ahşap havada durduğunda onun arasına girmiş havanın bir meyli olmaz. Oysa ahşap suya konulduğunda arasındaki havanın meyli yukarı doğru gerçekleşir. Eğer hava, ağır parçalara karşı güçlü ve dirençli olursa ahşabı üste iter, onlara güç yetiremezse zorla inmeye boyun eğer. Oysa Cürcânî’ye göre asıl doğru olan Eş’arîler’in görüşüdür. Bu durumda suyun üzerinde kalma, ancak kâdir-i mutlak Tanrı’nın cisimde yarattığı sükûn sebebiyledir. Bu sükûn onun bir mekânda bulunmasını gerektirir. Suya batma ise kâdir-i mutlak Tanrı’nın âdetinin cereyanı yoluyla batan cisimde yarattığı hareketler ile su parçalarında yarattığı ayrılıklar sebebiyledir (Cürcânî, 2015: II. Cilt, 234-276).

Sonuç olarak müteahhirîn dönemi kelamcılarının temsilcileri olarak İcî ve Cürcânî, Eş’arî gelenekten devraldıkları yoktan yaratma fikri ve kâdir-i mutlak Tanrı anlayışına bağlı olarak okasyonalist tavrı devam ettirmişlerdir. Onlar tabii varlıklar arasındaki ilişkiyi âdete göre yorumlamışlar, bütün hadiseleri fail-i muhtar Tanrı’ya dayandırmışlardır. Böyle bir anlayış, müteahhirîn dönemi fizik teorisi bakımından oldukça belirleyici olmuştur. Bu en başından varlıkların zatı gereği vacip olan bir ilkten zorunlu olarak sudûrunu ve nedenselliği reddetmek anlamına gelmiştir. Varlıklar üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunan fail ve kâdir bir Tanrı ilkesi hem Tanrı’nın kemalini ve âlemin yaratılmışlığını ispatlarken hem de onun yaratılmışlarla olan ilişki tarzını ve mümkinâtın kendi içerisindeki iletişim tarzını belirlemektedir. Böyle bir anlayış

çerçevesince her şey doğrudan ilahi bilgi, kudret ve yaratma ile meydana gelir ve nesnelerin doğasında onların varlığını ve fiillerini zorunlu kılan nedensel bir güç ve zorunluluk yoktur (Demir, 2017: 366).

3.10. Düzen

Teorik olarak nedenselliğin inkârı ve âlemdeki her bir hadisenin Tanrı'nın iradesine bağlanması bize âlemdeki olayların düzen ve sırasının önceden tahmin edilemeyeceği fikrine götürmektedir. Böyle fikre rağmen İslam dünyasında nedenselliği reddeden ve her bir fiili Tanrı'nın doğrudan yaratması olarak izah edenler, pratik olarak, âlemdeki şeylerin belli bir art arda geliş düzenine göre meydana geldiğini ve bu şeylerden birçoğunun kendilerine Tanrı tarafından peygamberlik bahşedilmemiş insanlarda bile gözlemlendiğini öne sürmüşlerdir. O halde âlemde gözlemlenen bu düzen ve art arda gelişin izahı nedir? (Wolfson, 2001: 416).

Epikürosçular da aynı soruyu düşünmüşlerdir. Onlar güneşin doğuşu ve batışı ve mevsimlerin birbiri ardınca geliş gibi bir düzenin olduğunun farkında olduklarından onlar buna *foedus naturae certum* denilen sabit bir tabiat kanunu ya da bir tabiat sözleşmesi demektedirler. Zira onlara göre atomların âlemi meydana getiren tesadüfi toplanmalarında bir denge bulunmaktadır. Cicero tarafından Epikürosçulara atfedilen *isonomia* denge anlamına gelmekte ve nasıl ki âlem tesadüf eseri meydana gelmiş ve tesadüfen alt üst olması mümkün ise de onunla olaylar aynı art ardalık düzenini takip eder. Olayların art arda gelişindeki gözlemlenebilir düzenliliğe kelamcılar “âdet” demektedir. Onlar âlemde art arda gelen olayların düzenliliğinin Tanrı'nın mucizevi fiilleriyle ihlal edilebileceğine inanmaktadırlar Wolfson âdeti, belli olaylar arasında art arda gelen ve gözlemlenebilen düzen olarak tanımlamaktadır (Wolfson, 2001: 417).

Aristoteles ise tabiat ve âdet (*ethos*) arasında bir ayrım yapmıştır. Ona göre doğal olaylar sürekli ve zorunlu olurken, âdet sık sık olan şeydir ve onda bir zorunluluktan bahsedilemez (Aristoteles, 2016a: 1370a 5-10). Temelde âdet fikri tabii ilişkilerin zorunsuzluğu ve Tanrı'nın mucizevi fiilleriyle art arda gelen olayların düzenliliğini ihlal edebileceği fikri üzerine gelişir. Bu açıdan âlemdaki düzen ve olaylar zorunlu olmayıp, Tanrı tüm varlıklar üzerinde kendi kudretini gerçekleştirme gücüne sahiptir. Bu bağlamda âdet teorisi imkân fikri üzerine kurulmuştur.

Kelamcılara göre evrendeki düzenin kaynağı Tanrı'nın bilgisine bağlı olarak sürekli yaratmasına dayanan âdetidir. Âdet teorisi, Tanrı'nı bir şeyi yaratmasındaki olağan düzene işaret etmekte olup, ontolojik düzlemde bir şeyin diğerini gerektirdiği anlayışını yadsımaktadır. Dolayısıyla neden ile sonuç arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Zira neden ile sonuç arasında zorunlu bir ilişki saymak, âdetin yarılması anlamına gelen mucizeye olanak tanımamaktır. Sonuç olarak evrendeki her şeyi Tanrı yoktan var etmekte, bizim iki şey arasında gördüğümüz ilişki, birinin diğerini zorunlu olarak gerektirdiği bir nedensellik bağıntısı olmayıp, Tanrı'nın âdeti uyarınca onları birlikte yaratmasından doğan bir duruma işaret etmektedir. Faili muhtar Tanrı dilediğinde âdetini değiştirebilir ve mucizevi etkinlikler meydana getirebilir (Aydın, 2009: 92-93). Kelamcılar tertip, düzen gibi kavramları yadsımamakla birlikte, bunu Tanrı'nın anlık yaratmasına gönderme yapan âdet kavramıyla ifade etmişler, evrenin iç işleyişi olduğunu ima eden ve Tanrı'nın dışında ikincil etkin nedenlerin kabulüne yol açan doğal nedenin sonucunu zorunlu kıldığı anlayışını reddetmişlerdir. Onlara göre Tanrı hem varlık veren hem de varlığa süreklilik kazandırandır. Bu anlamda evren indeterminist bir yapı teşkil eder (Aydın, 2009: 108-109).

Gazzâlî âdet teorisinin olayların ardışık sırasındaki gerçek gözlemlenebilir düzenliliğin devamının nasıl açıklayabileceğini şu iki cümleyle göstermeye çalışır. “Allah

bizde bu şeyleri (yani kitabı çocuğa dönüştürmek gibi şeyleri), her ne kadar onlar mümkün ise de yapmayacağına dair bilgi yaratmıştır. Onlardaki âdetin sürekli olarak tekrar etmesi zihnimizde onların geçmişteki âdetlerine uygun olarak meydana gelmeye devam edeceklerine dair silinmez bir izlenim bırakır.” (Gazzâlî, 2018: 170). Bu cümleler “âlemin yaratılışından beri, ne zaman Tanrı belli olayları başka olayların ardından yaratırsa, o insanlarda mucizeler hariç, aynı olayların gelecekte de aynı ardardalık düzeninde Tanrı tarafından yaratılmaya devam edileceği anlamına gelmektedir. O halde âlemdeki olguların düzenliliği ve önceden tahmin edilebilirliğini izah eden tabiat ve nedensellik değil, aksine âdet ve âdetin devam edeceğine dair tekrar tekrar yaratılan bilgidir” (Wolfson, 2001: 419). Bu bağlamda Gâzzâlî *Tehâfüt*’ün Mukaddimesinde ay tutulmasının dünyanın ay ile güneş arasına girmesi, güneş tutulmasının ise gözlemci ile güneş arasına ayın girmesiyle oluştuğunu konusunda filozofların lehine görüş bildirmiş ve bu tutulmaların önceden bilinebileceğine inancını ifade etmiştir. Oysa bu onun sırasıyla ay veya güneş tutulması ile dünyanın veya ayın arasında nedensel bir bağ bulunduğuna inanan filozoflarla aynı görüşte olduğu anlamına gelmez. Zira onun dünyanın ve ayın muayyen pozisyonunu yaratmasıyla eş zamanlı olarak bir ay yahut güneş tutulması yaratmanın Tanrı’nın âdeti olduğudur, bununla birlikte bu eş zamanlı yaratma ile eş zamanlı olarak zihnimizde, o âdetini değiştirmedeği sürelerde düzenli olarak vuku bulacağına dair bilgiyi veya izlenimi yaratmak da Tanrı’nın âdetidir (Wolfson, 2001: 420).

Gazzâlî’ye göre Tanrı aslında tutarlı bir şekilde fiil icra eder ve kendi fiillerini hikmetsiz bir durum ya da heves nedeniyle değiştirmez. Tanrı’nın ezeli bilgisini göz önünde bulundurduğumuzda onun bir kitabı herhangi bir canlıya dönüştürmesinin mümkün olmadığını görürüz. O, neden ve sonuç olarak gözüken şeylerle ilgili alışageldiğimiz fiilleri hikmetsizce değiştirmez. Tanrı’nın neden ve sonuçlar arasındaki âdete dayalı ilişkiyi askıya almasının tek nedeni gönderdiği peygamberlerin nübüvvetini

tasdiktir. Tanrı ancak ezeli bilgisini mucizelerin gerçekleşmesi durumunda askıya alır (Griffel, 2015: 253).

Cürcânî’de de Eş’arîler ve Gazzâlî gibi âlemin işleyişinde âdet teorisini savunmakta fakat buna bağlı olarak düzen olgusunu yadsımamaktadır. O, Tanrı’nın yarattığı ve emrettiği şeylerde hikmet gözettiğini söylemiş, Tanrı’nın fiillerinin mükemmel olup, onun yaratıklara dönük sayısız hikmet ve maslahatı içerdiğini belirtmiştir. Ancak bu hikmet ve maslahatlar onu fiil yapmaya sevk eden sebepler ve fail olmasını gerektiren illetler değildir (Cürcânî, 2015: III. Cilt, 354). Dolayısıyla Cürcânî bir müteahhirîn filozofu olarak nedensellik ve buna bağlı olarak âdet teorisi bağlamında Eş’arîci gelenekten kopmamış ve yeni bir gelenek oluşturamamıştır. Böyle bir anlayış Osmanlı ilmî düşüncesini derinden etkilemiş, özellikle onların doğa bilimlerine yaklaşımını bu düşünce üzerinden temellendirilmesine neden olmuştur.

3.11. Sonuç

Cürcânî’nin *Şerhu’l-Mevâkıf* adlı eseri hem mahiyeti hem de kapsamı gereği tüm İslam düşünce tarihinden bağımsız olarak ele alınamaz. Eserin tümü ele alındığında şu sonuçlara ulaşmak mümkündür.

1. Kelam başlangıçta, bir din savunusu olarak ortaya çıkmış fakat Gazzâlî’nin filozofları tenkitiyle birlikte İbn Sînâcî metafizik anlayışı, kelamın konusu içerisine dâhil edilmiş, böylelikle kelam, metafizik bahisleri de içine alan tüm mevcudu incelemeye başlamıştır. Böyle bir anlayış dinin konuları ile fizik alanının konularını birbirinden ayırmak yerine uzlaştırmaya götürmüş, hatta

daha da ötesi fizik alanının var oluşundan (bilgisinden demiyorum!) yola çıkarak, Tanrı'nın varlığı ispatlanmaya çalışılmıştır.

2. Aristoteles ve İbn Sînâcı ontoloji ilk dönem kelamcılarıyla birlikte yıkılmış, yerine atomcu ontoloji getirilmiştir. İlk dönem kelamcılarının ortaya koyduğu atomcu ontoloji Aristotelesçi ontolojinin yıkılması için alternatif bir görüş olarak ortaya çıkmış, fakat Gazâlî sonrası İbn Sînâcı varlık-mahiyet/zorunlu-mümkün ayrımının ontolojiye dâhil edilmesiyle birlikte Tanrı'nın varlığının ispatlanması bu temel üzerinden devam etmiştir. Zira ilk dönem kelamcılarının ontolojisinde Tanrıyı ispatlamak için fiziki varlıkların bilgisine ulaşmak gerekirken, ikinci dönem kelamcıları fiziki varlıkları incelemeden onların sadece zorunlu ya da mümkün olarak ayırmak daha yetkin bir yöntem olmuştu. Dolayısıyla ikinci dönem kelamcıları varlık ve mahiyet ayrımını ontolojilerine katarak, varlıkları zorunlu ve mümkün olarak ayırmaları, Tanrı'nın varlığı ve kudreti gibi teolojik maksatlara ulaştırmada daha etkin ve dolaysız yol sunmuştur.

3. Aristotelesçi nedensellik anlayışı yıkılmış, önce İbn Sînâ ile daha sonra daha katı bir şekilde kelamcılarla birlikte varlıklar arasındaki ilişki temelde yaratan-yaratılan ilişkisine dönmüştür. Böyle bir düşünce bağlamında varlıkların bilgisine ulaşırken neden fikri yerini “niçin” fikri almış, dolayısıyla varlıklar incelenirken, kendi olmaklıkları bakımından değil, Tanrı'nın ispatı bakımından, onun kendi varlık alanını temellendirmesi için ele alınmaktadır. Bu bağlamda Gâzzâlî de doğa bilimlerinin konusunu açık bir şekilde şöyle belirtmiştir: “Doğa bilimlerinin (tabi’yyât) amacı (asl) doğanın, Tanrı'nın emri altında olduğunun, bizzat kendisinin bir şey yapmayıp, bilakis yaratan tarafından yaptırıldığının; Güneş, Ay, yıldızlar ve diğer nesnelerin, O'nun

emrine tâbi olduğunun ve bunların kendiliğinden bir eylemlerinin olmadığına bilinmesidir.” (Gazzâlî, 1984: 16).

4. İlk ve ikinci dönem kelamcılarının hem ontolojileri hem hareket anlayışı hem de nedensellik fikrinin reddi temelde kâdir-i muhtar Tanrı düşüncesi temelinde şekillenmiştir. Hatta tüm bunlar Tanrı’nın kudretini ortaya çıkarmak için bu doğrultuda belirlenmiştir. Nitekim kelamcılar her bir açıklamanın ardından Tanrı’nın kudretini vurgulamış, filozofların ontolojilerini, hareket anlayışını ve nedensellik anlayışını Tanrı’nın kudretine zeval getirdiği için eleştirmişlerdir.
5. Peki, kelamcılarının ortaya koyduğu ontolojide bir yasalılık fikri mümkün müdür? Kelamcılar temelde filozofların tabiat anlayışına karşı çıkıp, varlıklar arasında zorunlu olan bir neden-sonuç ilişkisini reddetmelerine rağmen onlar yine de doğada bir düzen olduğunu âdet kuramı bağlamında kabul ederler. Fakat bu düzenin kendisi neden-sonuç ilişkisini barındıran bir zorunluluk içermemekte, Tanrı’nın dilediği zaman kendi mucizesini göstermek adına bir imkân tanımaktadır. Böyle bir doğa anlayışında bir yasalılık fikri mümkün görünmemektedir. Kelamcılar doğru bir ontolojiyle fakat yanlış bir nedensellik anlayışıyla karşı karşıyadır.
6. Yukarıda değinmediğimiz başka bir konu ise bilginin imkânı konusudur. Kelamcılar bilginin oluşmasını nihayetinde kâdir-i muhtar Tanrı’ya dayandırarak insanın bilgi edinmesinin ancak onun vasıtasıyla mümkün olduğunu belirtmektedirler. Bu bağlamda Cürcânî’ye göre nazar, bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenlerin kazanılmasıdır. Burada bilinmeyenlerle bilinenler arasında bir ilişki olmalıdır, yoksa herhangi bir bilenenden bir bilinmeyenin elde edilmesi mümkün değildir. Buna göre bizde tasdiki ve tasavvurî bir şeye dair farkındalık oluştuğunda ve bunu elde etmek

istediğimizde zihnin kendisinde depolanmış olan bilinenlerden yola çıkarak o matlupla ilişkili bilinenleri (ki bunlar o matlûbun ilkeleridir) buluncaya kadar bir bilinenen diğerine geçecektir. Sonra zihin matluba götürecektir o ilkeleri özel bir tarzda tertip edip matluba yönelecektir. Burada zihnin iki hareketi vardır; ilk hareketin başlangıcı eksik yönden fark edilen matluptur, sonu ise ilkelerden elde edilenin sonudur. İkinci hareketin başlangıcı, ilkeler içinde yapılan tertip olup, sonu ise matlûbun kendisidir (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 288-290). Filozoflar ve Mu'tezile nazar edilenin bilgisinin hazırlama veya tevîd (doğurma) yoluyla elde edildiğini söylerler. İcî ve Cürcânî'nin bağlı olduğu mezhep olan Eş'arîlikte ise nazar âdet yoluyla intaç eder (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 314). Eş'arîler nazarın ardından bilginin meydana gelmesinin âdet yoluyla gerçekleştiğini kabul ederler. Zira tüm mümkünler kâdir-i mutlak Tanrı'ya dayanmakta ve hiçbir mümkün onda zorunlu olarak meydana gelmez. Hiçbir mümkün O'na zorunlu da değildir. Örneğin ateşle temasın ardından yakmanın, su içmenin ardından ise suya kanma gibi peş peşe gelen hadisler arasında birinin ardından diğerinin yaratılmasıyla âdetin sürdürülmesi dışında hiçbir şekilde ilişki yoktur. Dolayısıyla ateşe temas ve suyu içmenin, yakma ve kanma olgusunun varlığına hiçbir katkısı yoktur. Bunların hepsi Tanrı'nın kudret ve ihtiyarıyla olmaktadır. Çünkü Tanrı nasıl ki yakma olmadan teması var edebiliyorsa, aynı şekilde temas olmadan da yakmayı meydana getirebilir. Bu tüm fiiller için geçerlidir. Nitekim bu fiillerin Tanrı'dan çıkışı tekrarlandığı için ve daima veya çoğunlukla gerçekleştiği için Tanrı'nın bunları âdetin sürdürülmesi yoluyla yaptı denilir; tekrarlanmadığında veya az tekrarlandığında ise, o harikulade (âdeti delen) veya nadirdir. Nazardan sonra ortaya çıkan bilgi de hadis ve mümkün olup, bir müessire muhtaçtır. Bu müessir ise Tanrı'dır. Sonuç olarak o, Tanrı'nın

fiili olup Tanrı'dan çıkmıştır ama ne onun Tanrı'dan çıkışı ne de yaratılması zorunludur. Eğer o fiil, daima ve çoğunlukla gerçekleşiyorsa âdet yoluyla gerçekleşmiş olur. Bu Eş'arîlerin görüşüdür (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 328). Mu'tezile'ye göre ise nazardan gelen sonra bilgi doğurma (tevlîd) yoluyla gerçekleşir. Onla bir kısım hadislerin Tanrı'dan başka bir müessiri olduğunu kabul ederler. Bu anlamda doğurma bir fiilin failine başka bir fiilin zorunlu kılmasıdır. Örneğin elin ve anahtarın hareketidir. Elin hareketi yani faili anahtarın hareketini zorunlu kılmaktadır. Filozoflara göre ise bilgi, hazırlama yoluyla meydana gelmektedir. Onlar âlemdeki hadislerin dayandığı ilkenin feyzini genel ve zorunlu kılıcıdır. Feyzin ondan meydana gelmesi, o feyzi çağıran özel bir istidata dayanmaktadır. Feyizdeki farklılıklar ise feyzi kabul eden şeylerin istidatlarının farklılığından dolayıdır. Sonuç itibariyle nazar zihni tam bir şekilde hazırlarken, sonuç, o ilkeden zihne zorunlu olarak yani aklî bir gereklilikle feyz etmektedir. Ancak filozoflar ve Mu'tezile'nin bu görüşü bütün mümkünlerin doğrudan Tanrı'ya dayandığı, onun kadîr-i muhtar olduğu ve ondan hiçbir şeyin zorunlu olmadığı görüşüyle bağdaşmamaktadır. Bu anlamda filozoflar Tanrı'nın muhtar değil, mucip olduğunu bundan ötürü onun özgür iradesiyle değil de zatından kaynaklanan bir zorunlulukla yarattığını düşünmektedirler. Oysa hem İcî hem de Cürcânî'ye göre filozofların iddia ettiği gibi hiçbir şey Tanrı'dan zorunlu olarak çıkmaz, yine Mu'tezile'nin de kabul ettiği gibi hiçbir şey o'na zorunlu değildir. Oysa Cürcânî'ye göre bu görüşün, şeylerin eksikliklerinden münezze olan Tanrı'ya dayandırılması doğru değildir. Ona göre nazar, Tanrı'nın yaratmasıyla gerçekleşir ve nazar edilen şeyin bilgisini ondan ayrılması imkânsız olacak şekilde aklen zorunlu kılar (Cürcânî, 2015: I. Cilt, 328-334).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

THOMAS AQUINAS'IN DOĞA ALGISINDA YASALILIK

Erken dönem Orta Çağı'nda Aristoteles'in sadece mantık kitapları biliniyordu. On üçüncü yüzyıldan itibaren Aristoteles'in bütün eserleri Latinceye çevrilmeye başlanmıştı. Bu gelişme Batı Hristiyan düşüncesinde köklü değişiklikler meydana getirmişti. Daha önceleri Augustinus ve Boethius gibi Hristiyan düşünürler Platon'un etkisinde kalmışlar ve Hristiyanlıkla Platon felsefesini uzlaştırmaya çalışmışlardı. Aristoteles'in eserlerinin Latinceye çevrilmesinin ardından Güzel Sanatlar Fakültesi, bu eserleri *lectio* kapsamında müfredat programına dâhil etmişti. Dolayısıyla altı yıl Aristoteles'in eserlerini okuyan öğrenciler Teoloji Fakültesi'ne geldiklerinde Aristoteles'i filozof olarak kabul etmişlerdi (Tarakçı, 2006: 240). Bu süreçte ön planda rol oynayan kişilerden birisi de Thomas Aquinas'tır. Zira o dönemde bir yandan Augustinusçuluk diğer yandan ise Aristotelesçilik rekabet halindeydi. Aristotelesçi çizgiyi St. Thomas ve Dominiken tarikatı; Augustinus ve onun aracılığıyla Platoncu düşünceyi ise St. Bonaventure (ö. 1274) ve Fransisken tarikatı temsil ediyordu (Torrell, 1996: 39). Fakat burada Aristoteles'in etkisinin yanı sıra Augustinus ve Boethius vasıtasıyla Yeni Platonculuğun da Thomas Aquinas üzerinde etkisi bulunmaktadır. Hatta bazı yazarlar Thomas Aquinas'ın felsefesinin “eklektik” bir yapıda olduğunu, onun Aristoteles'ten çok Platon'un etkisi altında kaldığını belirtmektedirler (Tarakçı, 2006: 240).

Thomas Aquinas, Farabi, İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd'den de yoğun olarak etkilenmiş, *Summa Theologiae* adlı eserinde İbn Sînâ'dan 400'den fazla alıntı yapmıştı. Paris Üniversitesi'nde Aristoteles'in *Metafizik*'i ve tabiat felsefesi ile bunlar hakkında Müslümanlar tarafından yapılan şerhleri yasaklanmasına rağmen okutmaya devam

etmişti (Dönmez, 2004: 15). 12. yüzyılda başlayan çeviri hareketleriyle birlikte İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sı 1150'li yıllarda Toledo'da, Dominicus Gandissalunus'un yardımıyla İbn Dâvûd tarafından Latinceye çevrilmişti (Karlıağa, 2004: 341). Gazzâlî'nin *Makâsıdu'l-Felâsife*'si ise 12. yüzyılın üçüncü çeyreğinde Dominicus Gundissalinus tarafından *De philosophorum intentionibus* (Filozofların Maksatları) adıyla çevrilmişti (Akdağ, 2016: 78). Söz konusu eserin mukaddimesi ihmal edilmiş olduğundan Batılı düşünürler Gazzâlî'nin kendi fikirlerini beyan ettiğini düşünmüş ve bu durum onun İbn Sînâ takipçisi bir düşünür olarak tanınmasına neden olmuştu (Kutluer, 2012: 18). Avrupa'da 13. yüzyılda eğitimli birçok kişi tarafından okunan bu eser, Thomas Aquinas tarafından da otuz defa okunmuştu (Minnema, 2013: 137). Diğer birçok Batı düşünürü gibi Thomas Aquinas da Gazzâlî'nin Latinceye çevrilen *Makâsıd*'in mukaddimesinden haberdar olmayıp, onu Aristoteles ve İbn Sînâ'nın takipçisi sanmıştı (Minnema, 2013: 159). Ayrıca Aquinas, İbn Meymun'un *Delâletü'l-Hâirîn* (Şaşkınların Rehberi) adlı eserinden etkilenerek, Tanrı'nın ilmi, iradesi, kudreti ve faaliyeti konularında da Gazzâlî'nin fikirlerini temele almıştır (Karlıağa, 2014: 174). Söz konusu eser, 1120'lerde *Dux neutrorum* adıyla Palermolu John tarafından Latinceye çevrilmişti (Minnema, 2013: 109).

4.1. Varlık Anlayışı

Thomas Aquinas var olanları açıklamada Aristoteles'in varlık anlayışından derinlemesine etkilenmiş olsa da onun varlık anlayışında Müslüman filozofların derin bir etkisi görülmektedir. Bu bakımdan Aristoteles olumsuzluğu ya da imkânı hareket üzerine kurarken hem Müslüman filozoflar hem de bunlardan etkilenen Aquinas ise bu olumsuzluğu/imkânı varlık ve mahiyet/öz ayırımından yola çıkarak var olanlar üzerinden

kurmaktadır. Tanrıda varlık ve mahiyet birbirine özdeş olup, Tanrı dışında başka bir varlıkta böyle bir özdeşlik yoktur. Buradan yola çıkarak, hareketin, varlık kiplerinin imkânından ya da kendilerinin değişik şekillerde forma ya da idealardan pay almalarına göre ortaya çıkıp kaybolan varlıkların tözsellik imkânından daha fazla bir şey olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Bu, oluşa konu olan varlıkların temelden olumsal (mümkün) oldukları anlamına gelmekteydi. Hem Müslüman düşünürler hem de Thomas Aquinas Tanrı'nın dışında ve Tanrısız olarak var olan Aristoteles'in ezeli evrenine varlık-mahiyet/öz ayrımını ilave etmektedir. Hakikat, sadece Tanrı dışındaki şeylerin olduklarından başka bir biçimde olabileceklerini söylemek değildir; aynı zamanda, Tanrı'dan başka varlıkların olmamalarının da imkân dâhilinde olduğunu söylemektir. Bu radikal olumsallık, evreni açıklamada önemli bir metafizik yenilik getirmişti (Gilson, 2005: 78).

Bu bağlamda Thomas Aquinas varlığı Aristoteles gibi iki şekilde tanımlamaktadır:

“Bir anlamıyla varlık, on kategoriye ayrılırken; diğer anlamıyla hakkında olumlu önerme kullanılabilecek her şeyi, gerçekten var olmasalar bile, varlık olarak tanımlamak mümkündür. Bu ikinci anlamıyla yokluk da varlık olarak değerlendirilebilir. Örneğin körlük gözde olur derken, görme yetisinin yokluğu anlamına gelen körlük hakkında olumlu bir örnek kurmuş oluruz. Birinci anlamıyla ele alındığında, gerçekten var olmayan hiçbir şey varlık olarak görülmez ve bu bakımdan körlük bu anlama göre varlık değildir” (Tarakçı, 2006: 256).

Buna göre öz kelimesinin anlamı varlığın birinci anlamından elde edilmekte olup, bir şeyin neliğini, ne olduğunu ifade etmekte ve insanın aklının soyutlanmasıyla elde edilmektedir (Tarakçı, 2006: 257).

Varlık “ilk planda tözler, ikinci derecede ve dolaylı olarak ilinekler hakkında kullanılabilir; zira öz gerçek anlamda ve en mükemmel şekilde tözlerde bulunur. Bazı tözler birleşik bazıları ise basittir. Öz hem birleşik hem de basit tözlerde bulunmakla birlikte, basit tözlerdeki öz daha gerçek ve daha üstündür; zira basit tözlerin oluşmasını sağlayan basit tözlerdir; bu durum, en azından, ilk basit töz, yani Tanrı için doğrudur” (Aquinas, 1997: I).

Birleşik tözler ise form ve maddeden oluşmaktadır. Ne tek başına maddenin ne de formun birleşik tözün özü olduğu söylenemez. Zira bir şey özü sayesinde bilinebilir; madde bilgi için bir ilke olamaz; bu açıdan bir şeyin özü madde olamaz. O halde birleşik tözlerin özü hem maddenin hem de formun bir araya gelmesiyle oluşmaktadır (Aquinas, 1997: II).

“Form maddenin var olmasını sağlarken maddenin formdan bağımsız olarak var olması mümkün değildir. Form maddeden bağımsız olarak var olabilir, zira form maddeye bağımlı değildir. Herhangi bir formun maddeye bağımlı olması, bu formun ilk prensipten, yani salt fiilden uzak olması sebebiyledir. İlk prensibe en yakın formlar, maddeden bağımsızdır ve bu tip tözlerde öz, formdan ibarettir. O halde birleşik bir tözün özü ile basit bir tözün özü arasında fark vardır: Birleşik tözde öz, sadece formdan ibaret değildir, form ve maddenin bir araya gelmesinden ibarettir. Basit tözde ise öz sadece formdur” (Aquinas, 1997: IV).

Bir öze sahip olan tözler üçe ayrılmaktadır:

“Birincisi, Tanrıdaki öz olup; onun özüyle varoluşu aynıdır ve bütün mükemmellikler ondadır. İkincisi akli tözlerde bulunan özdür. Akli tözlerde öz ve varoluş farklıdır. Maddeden bağımsız olarak var olabilen öz mutlaktır; ancak bu tözlerin var oluşları mutlak ve ebedi değil, sınırlıdır. Aklî tözlerde öz ve varoluş farklı olduğu için cins, tür ve farklılıklar gibi ayrımlara tabi tutulabilirler. Fakat insanların aklî tözlerdeki bu ayrımı görüp anlayabilmesi olanaksızdır. İnsanlar bu tözlerin ileneklerini bilemedikleri için, aklî tözler arasındaki özsel ya da ilineksel farklılıkları anlayamazlar. Aklî tözlerdeki farklılıklarla duyulur tözlerdeki farklılıklar aynı değildir. Duyulur tözlerde cinsi belirleyen madde iken; aklî tözlerde cinsi belirleyen formdur. Üçüncüsü ise madde ve formdan oluşan tözlerde bulunan özdür. Bu tip tözlerde varoluş başka bir varlığa bağımlı, sınırlı ve dolayısıyla sonludur; öz ise sonsuzdur” (Aquinas, 1997: V).

Thomas Aquinas’a göre birleşik varlıklar madde ve formdan oluşurken, basit varlıklar ise sadece formdan oluşmaktadır. Basit ve bileşik varlıklar arasında gözetilen diğer bir ayrım öz ve varoluşla ilgilidir. Öz, bir varlığı herhangi bir tür veya cins içine yerleştirmeyi mümkün kılan ve o varlığın doğasına ait olan şeydir. Sözgelimi, insanlık, insanın özüdür. Bu bağlamda doğa ve form kelimeleri de öz ile aynı anlama sahiptir (Aquinas, 1997: I). Varoluş, bir formu veya doğayı aktüel hale getirmektedir. Örneğin iyilik ve insanlık aktüel durumdadır; zira bunlar varlık sahnesine çıkmışlardır. Öz ve varoluş hem basit hem de birleşik varlıklarda bulunmaktadır. Birleşik varlıklarda öz ve varoluş, insanın varoluşunun ve insanlığın farklı olması gibi birbirinden farklıdır; öz potansiyele, varoluş ise aktüele karşılık gelmektedir. Buna karşın basit varlıklarda ise öz ve varoluş aynıdır. Dolayısıyla Tanrı basit bir varlık olduğundan, onda hem öz hem de varoluş aynıdır. Tanrı birleşik bir varlık değildir. Birleşik varlıklar da eylem ve potansiyel

bulunmaktadır. Tanrıda herhangi bir potansiyel bulunmadığına göre onun birleşik değil, basit bir varlık olduğu ortaya çıkmaktadır. Thomas Aquinas, İbn Sînâ gibi Tanrı'da varlık ve mahiyetin birbirinin aynı olduğunu ve onun herhangi bir tür ya da cinsinin olmadığını belirtir. (Aquinas, 1948: I. 3:5). Tanrı basit bir varlık olduğundan onun zatı ve sıfatları birbirine özdeş olup, bu onda herhangi bir çokluk meydana getirmez (Davies, 1993: 66).

Aquinas'ta duyularımızla algıladığımız evren, yalnızca ona varlığını vermekle kalmayıp, varlık süreci içinde birbirini takip eden tüm anlarda onun varlığını devam ettirmesini sağlayan yaratıcı bir faaliyet sonucu var olan bir şey olarak görülmektedir. Dolayısıyla varlığının temellerinde bulunan bu olumsuzluk (imkân) yüzünden bağımlı bir hale gelmiş olacaktır. Artık böyle bir evren, kendini düşünsel bir zorunluluğa değil, kendini murad eden bir iradenin özgürlüğüne bağlayacaktır. Bu yaratılmış dünya durmaksızın yokluk uçurumuna doğru yuvarlanma eğilimindedir; evrenin yokluğun işgal etmesinden kurtaracak şey, evrene tek başına kendisinin temin edemeyeceği veya koruyamayacağı bir varlığın dışarıdan verilmesidir. Evrende hiçbir şey kendi kendisine var olamaz, gelişemez, bir fiilde bulunamaz, ancak eşya; varoluşu, gelişmeyi ve fiili, Sonsuz Varlık'ın hareketsiz tözünden alır (Gilson, 2005: 81). Tanrı'nın varlığını onun yaratıkları aracılığıyla ispat eden bir kimse zorunlu olarak Tanrıyı evrenin yaratıcısı olarak kabul etmiş olmaktadır. Bir başka deyişle, Tanrı'nın evrenin fail nedeni olması, onun evrenin yaratıcı nedeni olmasından başka bir anlama gelmez. Özetle Thomas Aquinas Tanrı'nın varlığını ispatlamak için getirdiği tüm delillerde yaratma kavramını koyması gerekmektedir (Gilson, 2005: 82). Zira Tanrı diğer tüm var olanların varlıklarının meşru zeminini sağlamaktadır.

Thomas Aquinas her türlü varlığın Tanrı tarafından yaratıldığını belirtmektedir. Ona göre yaratan ve yaratılan arsında özsel bir ilişki bulunmaktadır ve bu özsellik yaratılanın pay alması ile söz konusu olmaktadır. Temelde pay alma Platoncu bir terim

olup, idea ve fiziksel nesne arasındaki ilgiyi kurmak açısından öneme sahiptir. Thomas Aquinas da pay almanın formel neden ile ilgisini kurmuştur. Ona göre pay alma yoluyla bir var olan olarak karşımızda duran her şey bir nedene bağlı olarak varlığa gelmiştir. Pay alma edimi temelde ilkenin kendisi dışına akması ve bu akış aracılığıyla yolu üzerindeki her şeyi kendine özsel olarak bağlaması anlamındadır. Pay alma ediminden bahsediliyorsa, orada mutlaka kendi içinde varoluşu bakımından tamamlanmış ve kendisine benzeyenlerin varoluşsal hareketini sağlayacak güç ve yetenekte bir varlık bulunmalıdır; aksi halde pay alma gibi bir durumdan söz edemeyiz (Akyol, 2006: 53-54). Böyle bir ön kabul iki farklı varoluş tarzını ortaya çıkarır. Bu bağlamda Thomas Aquinas varlığı Zorunlu ve Mümkün olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Zorunlu Varlık bir anlamda kendisi ne ise o kalan ve bizzat kendisi olduğu durumdan başka bir tarzda var olmayacak bir varlıktır. Bu ise Tanrı'nın kendisidir. Yaratılışla ilgisi bağlamında ele alınacak olursa, Tanrı, kendisi dışındaki bütün var olanlar için bir “etkileyici neden”dir. Bu yüzden her şey Tanrı tarafından yaratılmıştır. Tanrı'nın yetkin bir “etkileyici neden” olması, onun eylemlerinin herhangi bir gereksinimi karşılamak adına gerçekleştirilmiş eylemler olmamasından kaynaklanmaktadır. Thomas Aquinas'a göre her bir yaratılmış olan bizzat kendi yetkinliğini elde etmek adına bir çaba içindedir. Bu yetkinlikler İlahi yetkinliğin ve iyiliğin benzerlikleridir. Bu yüzden Tanrı sadece yetkin bir “etkileyici neden” olmakla kalmaz; o aynı zamanda her şeyin kendisine yöneldiği bir nihai neden olarak da karşımıza çıkmaktadır (Aquinas, 1948: I. 45:1-4).

Tabiattaki bazı varlıklar sonradan meydana getirilmiştir ve yok olmaya mahkûmdurlar. Sonradan meydana getirilen bu şeylerin varlıkları mümkündür. Zira bunlar her zaman var olmak zorunda değildir. Thomas Aquinas'a göre Mümkün Varlıklar'ın var olmadıkları bir zaman da bulunmaktadır. Tabiattaki her varlık mümkün değildir, zira her varlık mümkün olsaydı o zaman hiçbir şeyin olmadığı bir zaman olacaktı ki, bu durumda var olan şeylerin ortaya çıkmaması gerekirdi. O halde varlığı zorunlu olan

bir şey veya şeyler bulunmalıdır. Bu şey Zorunlu Varlıktır. Zorunlu varlık çoğalma ve yok olmaya maruz kalmayan varlıktır. Tanrı, melekler, insan ruhu ve göksel cisimler Zorunlu Varlık kapsamına girmektedir. Zorunlu varlığın ebedî ve ezeli olması gerekli değildir. Doğal meydana geliş sürecinden geçmemiş olması ve doğal yok oluş sürecine maruz kalmamış olması zorunlu varlıkların temel özelliklerindendir. Bununla birlikte Tanrı, zorunlu varlıkları hem yoktan var edebilir hem de yok edebilir (Aquinas, 1948: I. 2:3). Varlığı zorunlu olan varlıklar, bu zorunluluğu ya başkasında alırlar ya da almazlar. Eğer zorunlu varlıklar başka bir şeye ihtiyaç duyuyorsa, bunu sonsuza kadar götürmek mümkün değildir. Dolayısıyla varlığı zorunlu ve bu zorunluluğu başkasından almayan bir varlık bulunmalıdır ki bu da Tanrı'dır (Aquinas, 1948: I. 2:3).

Thomas Aquinas için Mümkün Varlık kendi içerisinde hem potansiyellik hem de aktüellik taşımaktadır. Potansiyel olana karşılık gelen maddedir ve madde belirsiz olduğundan, somut bileşik varlığın tanımı mümkün değildir. Aquinas'a göre madde bir tür potansiyellik durumu olarak töz cinsi içinde yer alan şeydir ve bu anlamda da formu ve eksiklikleri alma yeteneğine sahiptir. Eksiklikleri ve formu alabilme gücüne sahip olan maddenin potansiyellik durumu, zaman bakımından aktüel olana karşı öncelik taşısa da doğada aktüel olanın potansiyel olana bir önceliği bulunmaktadır. Aquinas, doğaca önce gelenin kendisinden sonra gelene bağlı bir varoluş sergilemeyeceğini; ancak bunun tersinin geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Bu anlamda doğada herhangi bir form tarafından aktüel hale getirilmemiş bir maddeye rastlanmayacağından, ilk maddede bir tür formun varlığı düşüncesi kaçınılmazdır. Bu yaklaşımı tersinden değerlendirecek olursak doğada yani fiziki yaratılışta formun ilk madde ile birlikteliği durumu söz konusudur. Bu gerekliliğin temelinde doğadaki hareketin ortaya çıkması için gerekli olan ögeler bulunmaktadır (Akyol, 2006: 91-92).

Bütün yaratılmış olan birleşik varlıklarda bir tür hareket söz konusudur ve bu hareket İlk Hareket Ettirici tarafından sağlanmıştır. Bu bakımdan nedeni kendinde olmayan hareketin sahibi olanlar, kendi içlerinde bir yetkinlik barındırmazlar. Bu yüzden her Mümkün Varlık bir yetkin olmayış durumuna, yani eksikliğe sahiptir. Bu eksikliğin miktarına bağlı olarak da bütün yaratılmış varlıklar Tanrı'ya uzak ya da yakın durmaktadırlar. Bu bağlamda Tanrı'ya en yakın olanlar ruhsal bir varoluşa sahip olan varlıklar olup, bunların Mümkün Varlıklarla olan ilişkisi, aktüel olanın potansiyel olanla ilişkisi gibidir (Akyol, 2006: 92).

Dolayısıyla evrende, her biri diğeri ile ilişki içinde olan farklı düzeylerde yaratılmış olan çok sayıda varlık bulunmaktadır. Bunların varoluş düzeylerindeki farklılık, onların maddeyle olan ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. Bazıları maddesel bir varoluşa sahipken bazıları da en alt düzeyde maddeselliğe sahiptir. Burada maddesellikten kasıt sadece bir kısım olarak maddeye sahip olmak değil; fakat aynı zamanda maddenin içinde var olmaktır (Akyol, 2006: 92-93).

Thomas Aquinas'a göre âlemdaki her şey sahip oldukları maddeselliğe bağlı olarak bir derecelendirmeye sahiptir:

“Bazı varlıklar diğerlerine kıyasla daha iyi, daha doğru, daha soylu ve daha üstündür. Böyle bir kıyaslama yapabilmek için en iyinin, en doğrunun ve en soylunun bilinmesi gerekmektedir. En sığağı bilmiyorsak sığağı bilemeyiz. O halde en iyi, en doğru en soylu ve sonuçta en mükemmel bir şey vardır. Gerçeklik bakımından en yüksek olan, varlık bakımından da en yücedir. Herhangi bir cins içinde en üstün olan, o cins içindeki her şeyin nedenidir. Sözelimi sıcaklığı en üstün olan ateş, bütün sıcak şeylerin nedenidir. Dolayısıyla bütün varlıklara

varlık, iyilik ve diğer bütün mükemmellikleri veren bir şeyin bulunması gerekir ki bu da Tanrı'dır" (Aquinas, 1948: I. 13:2-3).

Etrafımızda gördüğümüz her mükemmellik, ona sahip olan şeyin varlığından kaynaklanmaktadır. Herhangi bir şeyin mükemmellik derecesi, onun varlık derecesiyle paraleldir. Varlık seviyesi yüksek olanın mükemmellik derecesi de yüksek; düşük bir varlık seviyesine sahip olanın mükemmelliği ise daha düşüktür. O halde bütün varlık güçlerine sahip olan Tanrı, bütün nesnelerin sahip olduğu mükemmellikleri de bünyesinde barındırmaktadır (Aquinas, 1948: I. 2:3). Diğer varlıklar ise birleşik olduklarından onların tam anlamıyla Tanrı'ya benzemeleri, onun gibi tüm güzellik ve iyiliklere sahip olması beklenemez. Varlıklar yalnızca bazı yönleriyle Tanrı'ya benzeyebilirler. Ayrıca varlıkların Tanrı'ya benzemeleri tek tip değildir. Salt formdan oluşan ruhani varlıklar basit olup, diğer varlıklara göre Tanrı'ya daha çok benzerlerken, insan ve hayvan gibi madde ve ruhtan oluşan birleşik varlıkların Tanrı'ya benzemesi ise daha kısıtlıdır (Aquinas, 1948: I. 4:2).

4.2. Hareket ve Tabiat (Doğa)

Thomas Aquinas'a göre madde ve formdan oluşan bileşik yapının en önemli özelliği onun harekete tabi olmasıdır. Doğal, yani bileşik şeylerin harekete tabi olmalarının nedeni onların oluşturuç parçalarından birinin madde olmasıdır. Çünkü madde kendi içinde bir eksiklik taşır ve potansiyel durumdadır. Bu nedenle kendi eksikliğini tamamlamak ister. İşte hareket "potansiyel olma durumundan aktüel hale geçiş" anlamına gelmektedir ve hareket halinde olan hiçbir şey kendi başına hareket edemez.

“Her hareket eden şey de başka bir şey tarafından hareket ettirilmektedir. Örneğin odundaki sıcaklık potansiyelinin açığa çıkması için ateşin odunu yakması gerekmektedir. Bir varlığın aynı anda hem hareket ettirici hem de hareket ettirilen olması mümkün değildir. O halde hareket eden her şey hareketini başka bir varlıktan almaktadır. Bu durumda bir şey hareket ettirici ise, o, hareket ettirici gücünü başka bir varlıktan almaktadır. O varlık da başka bir varlıktan... Fakat bu durum sonsuza kadar sürdürülemez; çünkü o zaman ilk hareket ettirici olmaz ve hareketin varlığı açıklanamaz. Yani ilk muharrik olmazsa başka ara muharrikler de olmaz ve bunun neticesinde âlemde hiçbir hareketin bulunmaması gerekir. Bu da bir baltanın herhangi bir insan müdahalesi olmaksızın bir yatak veya sandık yapması anlamına gelmektedir. O halde başka hiçbir şeyin hareket ettirmediği bir ilk hareket ettiricinin bulunması zorunlu olup, bu ise Tanrı’dır” (Aquinas, 1948: I. 2:3).

Thomas Aquinas şeylerin bir tabiatının ve bu tabiatla hem fiilde bulunma hem de Tanrı’nın emirlerine itaat etme kudretlerinin olduğunu düşünmektedir. Örneğin su ateşi söndürmek gibi aktif bir kudrete sahipken, aynı zamanda ayın etkisi ile gelgite konu olması bakımından pasif bir kudrete sahiptir (Aquinas, 2012: 11). Aquinas, Tanrı’nın şeylere “bir düzen verdiğini ve bu düzenin de tabiat olduğunu ve zorunlu olduğunu temele alarak Tanrı’nın bu tabiat haricinde fiilde bulunmasının mümkün olmadığı şeklinde bir iddianın yanlış olduğunu” belirtir. Zira ona göre,

“Şeyler bazen tabiatlarının haricinde fiilde bulunabilir. Çoğu tabîî neden sonuçlarını, genellikle aynı tarzda meydana getirmektedir. Fakat bazen bu genel kanaate aykırı gerçekleşebilir. Bunun nedeni ise failin kudretindeki eksiklik, maddedeki uygunsuz durumlar ve başka bir

failin, diğlerinden daha baskın kudrete sahip olmasıdır. Bazen bir takım istisnai durumlar oluşsa da bu, inayetin neticesi olan düzenin başarısızlığa uğradığı anlamına gelmez. Bazen ilahi kudret, ilahi inayetin önüne geçmeksizin Tanrı tarafından şeylere konulmuş düzenin gerektirdiğinden farklı sonuçlar meydana getirmesine neden olabilir. Bu ise bize şeylerin düzeninin tabiî bir zorunlulukla değil, Tanrı tarafından, onun iradesiyle meydana geldiğini göstermektedir. Ayrıca şeylerin Tanrı'nın yarattığı tabiat haricinde fiilde bulunmaları kendilerinin tabiatlarına aykırı bir durum da değildir" (Aquinas, 2001: III. 2:77-79).

Başka bir yerde ise Thomas Aquinas her şeyin Tanrı tarafından bir sistem içerisinde yaratıldığını, bu nedenle bu sistemin İlk Nedenle olan ilişkisi dikkate alındığında, Tanrı'nın tabiata aykırı bir fiilde bulunmasının onun ilmi, iradesi ve iyiliğine karşı olduğunu belirtir. Eğer bu sistemi sadece ikincil nedenler bağlamında dikkate alırsak o zaman Tanrı, bu nedenler dışında fiilde bulunabilir. Çünkü onun fiili sadece ikincil nedenler sistemi ile sınırlandırılmaz; zira söz konusu ikincil nedenler sistemi ondan tabiî bir zorunlulukla değil; onun özgür iradesinin bir sonucu olarak meydana gelmiştir. Dolayısıyla Tanrı bu sistemin dışına çıkarak başka şeyler yapabilir ve bunun dışında başka bir sistem de yaratabilir. Söz gelimi herhangi bir ikincil neden olmaksızın, doğrudan o nedenin sonucunu yaratabilir. Dolayısıyla Tanrı, tabiî düzene aykırı fiilde bulunabilir; fakat kendi yüce kanununa aykırı fiilde bulunamaz (Akdağ, 2016: 177).

Bu durumda Thomas Aquinas, İbn Sînâcî bir tavırla birincil neden ve ikincil nedenler arasında ayrım yapmaktadır. Bir taraftan şeylerin sahip oldukları tabiat dışında eylemde bulunmalarının kendi tabiatlarına aykırı olduğunu belirtmekte, diğer bir taraftan şeylerin nedenlerinin en nihai neden olan ilahi iradeye yani Tanrı'ya götürülebileceğini

savunmaktadır. Dolayısıyla biz “Niçin” sorusuna ikincil nedenler bakımından cevap verebileceğimiz gibi bu nedenlerin en nihai nedenini Tanrı’ya dayandırabiliriz. Söz gelimi “Niçin odun ateşe yaklaştırıldığında yanar?” sorusuna, “çünkü yakmak, ateşin tabîî fiilidir” ve “yakmak ateşin gerçek arzıdır” diyebileceğimiz gibi, bu sorunun cevabını “Bu durum ateşin gerçek formudur”, “Çünkü Tanrı öyle irade etmişti” şeklinde de yanıtlayabiliriz. Sonuç olarak mümkün nedenlerin mümkün sonuçlar oluşturmasının ikincil nedenlerden dolayı olmadığını, Tanrı’nın tüm bu nedenleri mümkün olarak irade etmesinden kaynaklandığını öne sürmektedir (Akdağ, 2016: 177).

Thomas Aquinas “her şeyin ilahi inayet kapsamında gerçekleştiğini, ateş gibi şeylerin bir özünün olduğunu ve bu bağlamda söz konusu özün Tanrı tarafından ortadan kaldırılamayacağını iddia etmenin yanı sıra, bu özlerin zorunlu olmadığını ve Tanrı’nın kudretinin onların haricinde birtakım fiiller meydana getirebileceğini de ifade etmiştir. Aquinas şeylerin sahip olduğu özün zorunlu olduğunu savunmakla İbn Sînâcî özcü bir tasavvuru benimserken, bu özün zorunlu olmadığını ve Tanrı’nın faaliyetini kısıtlamayacağı açısından Gazzâlîcidir” (Akdağ, 2016: 177-178).

Thomas Aquinas aynı zamanda kelamcılara da atıfta bulunarak, onların “şeylerin tabîî kudretleriyle fiilde bulunmadıkları ve arazların şeylerde Tanrı’nın iradesiyle anlık yaratıldıkları” düşüncelerinde hatalı olduklarını belirtmektedir. Zira onlara ateşin kendinde yakma kudreti bulunmamakta, yakmanın kendisi bir araz olup, Tanrı iradesiyle anlık olarak yaratılmaktadır (Aquinas, 2012: 54). Oysa Aquinas’a göre yakma, ateşin kendi özel tabiatı olup, yakma ile yanma arasındaki neden ile sonuç ilişkisi Tanrı tarafından kurulmuştur ve biz bu ilişkiyi dış dünyada gözlemleyebiliriz.

4.3. Nedensellik

Thomas Aquinas da tıpkı Aristoteles gibi nesne veya nesnelerin varoluş nedenlerini ortaya çıkarmadan onlar hakkında bilgi edinemeyeceğimizi belirtir (Akyol, 2006: 99). O, neden ile sonuç arasında zorunlu bir ilişki olduğunu kabul eder ve nedensellik ilkesini Tanrı'nın var oluşunu ispatlamak için kullanır. Ayrıca o, kelamcılarının neden ile sonuç arasındaki ilişkiyi reddetmelerinin âlemdeki şeyleri anlamsız ve amaçsız kılacağını kabul etmek anlamına geleceğini ve bunun da Tanrı'nın kudretini sınırlandıracağını belirtmektedir. Ona göre kelamcılarının söylediklerinin aksine eğer neden ile sonuç arasındaki ilişki olmazsa, bu durum yaratıcının kudretinin eksikliğine işaret etmiş olur (Akdağ, 2016: 180).

Aristoteles'e göre bilgi edinmenin amacı En Yüce Bilgeliğe doğru basamak basamak ilerlemek olduğuna göre, bir insan ne kadar çok nedenler ilkesine yönelirse o kadar akıllıdır. Aquinas da Tanrı kanıtlarında sık sık akıl ve mantık dolayısıyla sebepler zincirinin sonsuza kadar gidemeyeceğini, bir ilk sebepte durulması gerektiğini ve bu ilk sebep olan ilk hareket ettiriciden hareketini alarak varlık dünyasına çıkan şeylerin neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde varlıklarını devam ettirdiklerini, oluş ve bozuluşa uğradıklarını belirtmektedir. Bu yüzden Aquinas'a göre nedensellik prensibi, aklın doğal ışığıyla bilinen ilk ilkedir; aynı zamanda o, aklın var olanlarla kurduğu ilişkide ilk prensiptir. Zira o, Mümkün Varlıklar'ın Zorunlu Varlık'a, hareketin hareket ettiriciye, sonucun nedene, düzenin düzenleyiciye işaret etmesini nedensellik bağlamında ele almaktadır (Gilson, 1948: 93-95).

Duyulara konu olan şeyleri bir Aristotelesçi olarak Thomas Aquinas madde, sûret (form), etkin ve erek neden olmak üzere dört etkene bağlamaktadır. Tabiattaki hiçbir varlık formsuz olarak meydana gelmemiştir. Form, maddenin bireyselleşmesine etkin olarak katkıda bulunduğundan onun maddede bulunmadığı bir anı düşünmek imkânsızdır. Her bir formun da bir gayesi, bir eğilimi vardır. İnsan bilgisinin son gayesi de en iyi olan

İlk Etkin Neden'e ulaşmaya çalışmaktır (Aquinas, 1948: I. 78:3). İlk Etkin neden Salt Akıl olup, Tanrı'nın akli onun varlığıdır ve onun varlığı mükemmeldir. Bir şeyi mükemmelce bilmek onun gücünü mükemmelce bilmeyi gerektirir ve böyle olunca onun etki kapasitesinin de bilinmesi gerekmektedir (Aquinas, 1948: I. 82:5). Dolayısıyla Tanrı'nın mükemmel bir eseri olan duyulur dünyadan hareketle basamak basamak bilgide ilerleyerek onun bilgisine ulaşmak mümkün olur. Çünkü genel olarak bakıldığında bilgi esas olarak hakikate ulaşmak ister. Bilgiyle anlatılmak istenen ise Tanrı'nın hakikatine ulaşmak, onu tanımak demektir. Tam anlamıyla Tanrıyı tanımak mümkün değilse de imkânlar elverdiği ölçüde bilgi edinerek ona yaklaşılabılır (Aquinas, 1948: I. 80:1).

Bu bağlamda Aquinas eserlerinde daha çok etkin ve erek neden üzerinde durmaktadır. Ona göre Tanrı her şeyin etkin nedenidir:

“Bu dünyada bir etkin nedenler düzeni yer almaktadır. Bunun yanı sıra hiçbir şey kendi var oluşunun etkin nedenine kendi içinde sahip değildir. Eğer şey bizzat kendi varoluşunun etkin nedenine kendi içinde sahip olmuş olsaydı, bu durumda o şey metafizik bakımdan kendisinden önce gelmiş olurdu ki bu da mantıksal olarak olanaksızdır. Etkin nedenler arasında belli bir sıradüzeni bulunduğundan her bir nihai etkin neden dolayı nedenden dolayı ve dolayı neden de bir ilk nedenden dolayı işleve sahiptir. Bunların içinden birinin ortadan kaldırılması etkinin de ortadan kaldırılmasına neden olacağından bizi Tanrı'ya götürecek olan yol da ortadan kalkmış olacaktır. Çünkü ilk neden ortadan kalkarsa dolayı ve nihai nedenler de ortadan kalkacaktır... Eğer nedenler arasındaki ilişkiyi sonsuza kadar geriye götürecek olursak, yani bir ilk neden belirleyemezsek, o takdirde ilk nedenden dolayı işleve sahip olan nedenlerden de söz edemeyiz. Böylece herkesin

Tanrı dediği bir ilk etkileyici nedeni kabul etmek zorundayız”

(Aquinas, 2009: I. 13:33).

Tanrı bütün mükemmelliklere sahip olup, kâinattaki tüm varlıklara var olabilme imkânı tanımıştır. Tanrı bunu kendi özgür iradesiyle ve başka bir şeye ihtiyaç duymadan yapmıştır. Bu varlığından gelen bir zorunluluk değildir. İradenin ürünü olan ve bir maksat güdülmeden yaratılmış ya da meydana gelen her şeyin bir amacı vardır. Varlıklar yaratılma gerekçelerine uygun olarak hareket ederlerse bu amaca ulaşabilirler. Tanrı âlemdeki tüm varlıkları bir amaç gözeterek yaratmıştır. Fakat varlıkların amaçları farklılık göstermektedir. Anlama yetisinden yoksun olan varlıklar kendi kendilerine yaratılma amaçlarına yönelemezken yalnızca Tanrı’nın doğalarına işlediği içgüdülere ve özelliklere uygun hareket etmektedirler. Yaratılma amaçlarına ulaşma konusunda hiçbir eksiklik ve kusur göstermeyen gökcisimleri gibi varlıklar ise Tanrı’nın buyruklarına tam olarak uyar ve sürekli aynı şekilde hareket ederler. Göksel cisimler yok olmayan cisimlerdir. Âlemde gördüğümüz ve yok olan bazı varlıkların da anlama yetisinden mahrum oldukları bilinmektedir. Anlama yetisine sahip varlıkların ise hem yönetilme hem kendi davranışlarını yönetme özellikleri bulunmaktadır; zira onlar Tanrı’nın sûretinden yaratılmışlardır. Bu varlıklar kendi iradelerini Tanrı’nın iradesine uydururlarsa amaçlarına uygun hareket etmiş olurlar (Aquinas, 2001: III. 1:2-4-6).

Bu durumda varlık sahasındaki bütün varlıkların yaptıkları şeyler bir amaca yöneliktir. Söz gelimi doktor hastasını iyileştirmek, atlet hedefine ulaşmak için gayret etmektedir. Anlama yetisine sahip olmayan varlıklarda da durum benzerdir. Nasıl ki okçunun amacı hedefi vurmaksa, okun yaptığı hareketin amacı da aynıdır (Aquinas, 2001: III. 2:2).

Thomas Aquinas’a göre varlıkların eylemlerini yaparken güttükleri amaç daima iyidir. Her fail kendine uygun olan şeye yönelmekte olup, yöneldiği şeyle yani amaçla

fail arasında bir ortaklık bulunmaktadır. Eğer amaç, faile uygun bir şey ise, bu durumda o fail için söz konusu olan amaç iyidir. Ayrıca her eylem ve hareketin mükemmelliğe ulaşmak için yapılan bir çabadır. Mükemmellik de iyi olduğuna göre, her eylem ve hareket iyilik elde etmek için yapılmaktadır (Tarakçı, 2006: 96). Dolayısıyla bütün varlıklar kendi tabiatlarına göre “iyi” olan şeyleri yapmak üzere programlanmışlardır. Varlıklar açısından “iyi” olan şeyler değişiklik gösterse de hepsi için ortak ve nihai bir amaç bulunmaktadır ki bu da en yüksek iyi olan Tanrı’ya ulaşmaktır. Dolayısıyla Tanrı bütün varlıkların yöneldiği tek iyidir (Aquinas, 2012: III. 17:2). Bundan ötürü tüm varlıklar nihai gaye olan Tanrı’ya benzemeye çalışacaklardır. Ayrıca yaratılan varlıklar bir anlamda ilk fail olan Tanrı’nın sûretidir (imaj); zira fail kendine benzer ürünler meydana getirmektedir. Dolayısıyla Tanrı’nın yarattığı tüm varlıklar da ona benzeme potansiyeli bulunmaktadır (Aquinas, 2001: III. 19:2-4).

Bu durumda Tanrı bütün varlıkların varlık sahnesine çıkmasının nedeni olduğundan, başka şeylerin meydana gelmesini sağlamak Tanrı’ya benzemek olarak değerlendirilebilir. Thomas Aquinas’a göre bir varlığın kendine benzer bir şey yapması, onun en mükemmel hale gelmesi demektir. Örneğin bir şeyin mükemmel bir ışık kaynağı olabilmesi için onun başka bir şeyi aydınlatması gerekmektedir. Bu durumda kendini mükemmelleştirmeye çalışan her şey başka bir şeyin ortaya çıkmasını sağlayacak ve bu yönüyle Tanrı’ya benzer bir özelliğe sahip olacaktır (Aquinas, 2001: III. 21:6). Fakat varlıkların eylemleri arasındaki farklılıklar Tanrı’ya benzeme oranını da değiştirecektir. Zira bazı eylemler etkileyen olurken, bazıları etkilenen olmaktadır. Örneğin ısıtıcı başka bir varlığın ısınmasına, testere ise başka bir varlığın kesilmesine neden olurken bu eylemler etkileyen eylemdir. Isınan ve kesilen varlıklar ise etkilenen eylemlerdir. Etkilenen eylemlere sahip varlıklar, kendilerini gerçekleştirerek mükemmelleşirler ve bu sayede Tanrı’ya benzemiş olurlar. Böyle varlıklar daima pasif olup, ancak tesadüf eseri başka varlıkları etkileyebilirler. Örneğin yuvarlanan bir taş, yolu üzerindeki bir şeyi

harekete geçirebilir. Etkileyen eylemlere sahip varlıklar ise başka şeylerin nedeni olarak Tanrı'ya benzerler. Üçüncü bir grup eylem ise anlamak, hissetmek ve arzu etmek örneklerinde olduğu gibi başka varlıklarda değişiklik meydana getirmeyen eylemlerdir. Akıl sahibi varlıklar iki özellikleriyle ön plana çıkarlar; onlar hem Tanrı tarafından hareket ettirilebilir hem de başka varlıkları hareket ettirirler. Bu yüzden akıl sahibi varlıkların Tanrı'ya benzemesi hem etkilenen hem de etkileyen eylemler aracılığıyla olmaktadır (Aquinas, 2001: III. 22:2-3). Sonuç olarak Tanrı'nın yarattığı bir varlık olması sebebiyle, sadece etkilenen eylemlere sahip bir varlık bile, idrak etmesini sağlayacak akıl gücüne sahip olmasa bile bir amacı vardır. Tıpkı okçunun hedefe yönlendirdiği ok gibi, bu tür varlıkları amaçlarına yönlendiren akıllı bir öz bulunmaktadır. Okun bir amacı vardır ve bu okun amacını belirleyen okçudur. Benzer şekilde doğada bulunan varlıkların hepsinin de bir amacı vardır ve bu amaçlarını gerçekleştirdikleri ölçüde Tanrı'ya da benzemiş olacaktırlar (Aquinas, 2001: III. 24:4-6). Bu bağlamda Thomas Aquinas'a göre Tanrı sadece âlemi yaratmamış, aynı zamanda âlemdeki tüm varlıklar için bir iyilik düzeni kurarak onları bir amaca doğru yönlendirmiştir (Aquinas, 2001: III. 57:2-3).

4.4. Tanrı

Aristoteles, kendi kendisini düşünen bir Düşünce'nin tüm diğer varlıkların nihai nedeni olduğunu söylemektedir. Salt edim belli anlamda evrende her tür etkin ve hareketsel nedenselliğin gayesidir. Zira ikinci dereceden hareket ettirici nedenler gayesiz olmuş olsalardı, hareket ettirici ya da hareket eden olmalarının yani kendilerinde hareketsel bir gücün bulunup bulunmamasının fazla bir anlamı olmayacaktı. Ancak eğer ilk hareket ettirici diğer nedenlerin neden olmasını sağlıyorsa bu, ikincil nedenleri var kılan ve onları neden yapan herhangi bir geçişli fiil yoluyla olan bir şey değildir. O ancak,

kendisine üflediği değil, onda uyardığı -ona üflediği değil- bir aşkla hareket ettirmektedir. Thomas Aquinas'ın Tanrısı seven bir Tanrı'dır, oysa Aristoteles'in Tanrısı sevilen bir Tanrı'dır. Aristoteles'te gökleri ve yıldızları harekete geçiren aşk, göklerin ve yıldızların Tanrı'ya olan aşklarıdır. Hâlbuki Thomas Aquinas da bunları harekete geçiren aşk, Tanrı'nın Dünya'ya olan aşkıdır. Bu iki hareketsel neden arasındaki fark, etkin neden (fail illet) ile ereksel neden (gaye illeti) arasındaki farktır (Gilson, 2005: 84).

Aristoteles'in Tanrısının hareket etmeyen etkin bir neden olduğunu düşünsek bile, onun nedenselliği, varlığını ona borçlu olmayan bir evrene nispet edilmiş olacaktır. Onun Tanrısı hareket etmeyen ilk hareket ettirici, yani hareketlerinin intikalinin menşesinde bulunan unsurdan başka bir şey değildir. Hatta onun hareketin yaratıcısı olduğu bile söylenemez. Aristoteles'in evreninde İlk Hareket Ettirici, aracı konumundaki hareket ettiriciler ve varlıklar hareket tarafından yaratılmışlardır. Aristoteles'in İlk Muharriki geçişli bir nedenselliğe sahip olup ve “hareket ettiren nedenlerin ilk nedeni” olarak düşünebiliriz. Ancak Hristiyan felsefesindeki durum bundan çok farklıdır. Thomas Aquinas'a göre Tanrı, hem doğal dünyadaki tüm hareketin nedeni iken hem de onların var oluşlarının nedenidir. Dolayısıyla tıpkı İbn Sînâ'da olduğu gibi Aquinas, Aristotelesçi Tanrı anlayışına yaratma edimi yüklemiştir. Oysa Aristoteles'in ilk hareket ettiricisiyle yaratma kavramı uyuşmamaktadır (Gilson, 2005: 84-85).

Thomas Aquinas'a göre Tanrı'nın bir başlangıcı ve sonu yoktur. Tanrı hareket etmeyen hareket ettiricidir. Tanrı hareket etmediğine göre onu zamanla sınırlandıramayız; zira zaman, hareketin “önce” ve “sonra” şeklinde sayımından başka bir şey değildir (Aquinas, 1948: I. 10:1). Bu durumda hareketin olmadığı yerde zaman da yoktur. Tanrı eğer sonradan varlık sahnesine çıkmış olsaydı; bu durumda onun var olmadığı bir zaman dilimi olacak ve onu yaratan bizzat Tanrı'nın kendisi olmayacaktır. Çünkü var olmayan bir şey bir eylem gerçekleştiremez. Eğer bir başka gücün Tanrıyı yokluktan varlığa

çıkardığını kabul edersek, bu gücün önceden var olduğunu kabul etmek gerekir ki, bu da imkânsızdır. Zira Tanrı ilk nedendir. O halde onun bir başlangıcının ve sonunun olması düşünülemez; o ezelî ve ebedîdir (Aquinas, 1948: I. 10:2).

Thomas Aquinas’a göre Tanrı mutlak iyi olup, kendi zatî iyiliğini yaymak için fiilde bulunmaktadır. Tanrı’nın zati iyiliğini belirsiz/kör bir şekilde yaymaz. O iyiliğini ölçülü ve oranlı bir şekilde yayar (Aquinas, 1948: I. 7:4). Bu bakımdan Aquinas Tanrı’nın yaratma nedenini onun zati iyiliği yayması olarak değerlendirir.

Thomas Aquinas’a göre “Tanrı akıldır ve bir varlık akla sahipse, onun bilgi sahibi olması gerekmektedir. Eğer bir varlık bilgi sahibiyse, o varlık zorunlu olarak da irade sahibidir. Zira irade akla tabidir. Her şey kendi doğal sûretine doğru eğilim içindedir. Bu eğilim akıl sahibi varlıklarda doğal arzu olarak isimlendirilirken, akıl sahibi varlıklarda ise irade olarak adlandırılır. Tanrı akıl sahibi bir varlıktır ve dolayısıyla onun irade sıfatına sahip olması gerekmektedir” (Akdağ, 2006: 129). Thomas Aquinas, Tanrı’nın irade sahibi olmasını onun bilgi/akıl sahibi olması ve âlemdeki düzenden yola çıkarak temellendirmekte ve onun faaliyetini bu sığata referansla açıklamaktadır.

Tanrı’nın âlemi zâtî bir zorunlulukla değil de iradesiyle yarattığına dair dört delil bulunmaktadır. Birincisi nasıl ki “bir ok, okçu tarafından belirli bir hedefe yönlendiriliyorsa aynı şekilde âlemdeki şeyler de Tanrı’nın iradesi ile gayelerine yönlendirilmektedirler. Dolayısıyla Tanrı şeyleri zati gereğı değil, iradesi ile yaratmaktadır” (Aquinas, 2012: 27-28). İkincisi Thomas Aquinas “tabiatın kendisi gibi bir şey ortaya çıkarmak için belirlendiğini temele almakta ve bu şeyleri gayeye yönlendiren ilkenin Tanrı’nın iradesi ve kudreti olduğunu belirtmektedir... Üçüncüsü Tanrı’nın ilmine dayanmaktadır; Tanrı bizatihi akleder ve her şeyin akledilir sûreti ondadır. Akıl/ilimde olan bir şey de ancak iradenin taallukuyla varlık sahnesine çıkabilir. İrade akla etki ederken, akledilir şey de iradeyi fiile geçirmektedir. Bu açıdan yaratılmış

şeyler Tanrı'nın iradesinden kaynaklanmaktadır... Dördüncüsü bilme ve irade etme gibi faili kemale erdiren durumlar ile ısıtmak ve hareket ettirmek gibi münfail/etkilenen şeyde gerçekleşen fiilleri birbirinden ayırmaktadır ve Tanrı'nın faaliyetinin ikinci anlamda düşünülmesi mümkün değildir; zira Tanrı yaptığı her şeyi bilerek ve irade ederek yapmaktadır, dolayısıyla var olan şeyler Tanrı'dan tabiî bir zorunlulukla değil, onun iradesiyle meydana gelmektedir" (Aquinas, 2012: 81-83). Sonuç olarak Thomas Aquinas Tanrı'nın faaliyetinin onun iradesine dayandığını ileri sürerek İbn Sînâcî sudûr teorisinden ayrılmaktadır. Ayrıca Aquinas Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti konusunda da İbn Sînâcî çizgide yer almaktadır.

Thomas Aquinas'a göre Tanrı mutlak bir kudrete sahip olup, her şeye kadirdir. Aquinas, Tanrı'nın mutlak kudret sahibi oluşunu ispat etmek için tecrübeden hareket etmektedir. Ona göre "âlemde tecrübe ettiğimiz ikincil nedenler fiilde bulunurken, İlk İlke'nin kudreti ile fiilde bulunmaktadır. Eğer ilahî fiil kesilirse, ikincil nedenlerin bütün faaliyetleri de ortadan kalkacaktır. Bundan dolayı her fiil, temelde Tanrı vasıtasıyla gerçekleşmektedir" (Akdağ, 2016: 138). Ayrıca her ne kadar tabiî şekilde fiilde bulunan şeylerin kudreti tek tip fiil gerçekleştiriyorsa da Tanrı'nın kudreti bu şekilde değildir; o tabiî bir zorunlulukla değil, özgür iradesi ile fiilde bulunmaktadır (Akdağ, 2016: 138).

Aquinas'a göre Tanrı, kendi tabiatından kaynaklanan bir zorunlulukla fiilde bulunmaz; eğer bulunsaydı, şeyleri sahip olduğu ereğe yönlendiremezdi. Aquinas, "Tanrı'nın şeylere, söz gelimi kör bir adama görme yetisini bahşetmesi gibi, onların tabiatının tekrar ettiği bir formdan başka bir form verebileceğini ve bunun da onun rahmeti olduğunu ve bununla birlikte Tanrı'nın tabiî olarak fiilde bulunan söz gelimi ateşin yakma fiilini sınırlandırabileceğini" de eklemektedir (Aquinas, 2012: 161-162). "Tanrı iki karşıt yüklem aynı anda tasdik ve tekzip edilmesinin bizatihi imkânsız olduğu şeyleri yapamaz; fakat ölüyü diriltebilir. Ölmüş birinin kendi zatından kaynaklanan bir

kudretle dirilmesi imkânsız olmakla birlikte, bu imkânsızlık ölen kişinin tabiatı dolayısıyladır. Fakat Tanrı'nın kudreti açısından kişinin dirilmesi imkânsız değildir. Çünkü bu durum çelişki yaratmaz" (Aquinas, 2012: 169). Aquinas, "mucizede işleyen gizli bir nedenin var olduğuna, mevcut sistemin haricinde bir şey olmadığına dikkat çekmekte ve bizden gizli olan bu nedenin de Tanrı" (Akdağ, 2016: 191) olduğunu belirtmektedir.

Thomas Aquinas'a göre "bir fiil, bir şeyin doğasına ne kadar aykırı ise o fiil, o kadar büyük mucizedir. Sözelimi insanların geçebileceği şekilde suyun ikiye ayrılması, güneşin durması ya da tersine devir yapması hadiseleri içerisinde güneşin tersi devir yapması diğerlerinden daha büyük bir mucizedir" (Akdağ, 2016: 191). Çünkü güneşin tersi yönde devir yapması onun tabiatına aykırıdır. Aquinas'ın mucize için koyduğu bir diğer derece ise, Tanrı'nın "tabiî şekilde gerçekleşen bir durumun aksine fiilde bulunmasıdır. Söz gelimi yaşamak, yürümek ve görmek gibi şeyler tabiî fiillerdir. Ama ölümden sonra diriliş ve kör iken görür hale gelmek tabiatın kudretiyle olacak fiiller değildir. Mucizenin diğer bir derecesi ise tabiatı bakımından mümkün olan ama Tanrı'nın müdahalesi ile gerçekleşen şeylerdir. Söz gelimi ateşli bir hastanın ilaç vasıtasıyla iyileşmesi mümkün iken, ilaç olmaksızın ilahi kudret vasıtasıyla iyileşmesidir" (Akdağ, 2016: 191-192).

Peki, Tanrı'nın fiillerinde özgür olması onun mantıksal olarak mümkün olmayan her şeyi yapması anlamına mı geliyor? Thomas Aquinas Tanrı'nın kudretinin "mantıksal olarak mümkün olanla" sınırlanması gerektiğini kabul etmiştir. Ayrıca Tanrı'nın bu tarzda eylemde bulunması onun kudretine helal getirmemektedir. Dolayısıyla Tanrı mantıksal olarak mümkün olan ve kendi mahiyeti ile tutarlı olan her türlü fiili yapabilir (Peterson, vd., 2009: 88).

Hem Eş'âriler ve Gazzâlî Tanrı'nın bir zorunlulukla değil, iradesi ile özgür bir şekilde eylemde bulunduğuna dikkat çekmektedir. Onlara göre âlemde meydana gelen şeyler zorunlu değildir, genellikle aynı tarzda davranan şeyler de Tanrı'nın kudreti ve iradesiyle başka bir tarzda eylemde bulunabilir. Eş'âriler ve Gazzâlî bunun âdet ya da sünnetullah olarak değerlendirirken, Aquinas bunu nedensellik olarak değerlendirmektedir. Gazzâlî mucizeyi Tanrı'nın koymuş olduğu âdetin dışına çıkma olarak ele alırken, Aquinas ise mucize sırasında işleyen gizli nedenin Tanrı olduğunu düşünmektedir.

4.5. Tesadüf ve Düzen

Thomas Aquinas âlemdeki her türlü oluşun, varlıklara yüklenen bir amaca hizmet ettiğini düşünmektedir. Örneğin bitkiler âleminde yapraklar, meyveleri koruyacak şekilde dizayn edilmiş, hayvanların organları ise onları koruyacak şekilde yerleştirilmiştir. Bunların şans eseri ya da tesadüfi bir şekilde meydana geldiğini söylemek Aquinas'a göre mümkün değildir. Çünkü daima ya da çoğunlukla meydana gelen şeyler ne tesadüftür ne de şans ürünüdür. Âlemdeki her şey, yaptıkları eylemlerde iyiliği gözetmektedir (Aquinas, 2001: III. 3:2).

Âlemdeki tüm varlıkların eylemlerinin iyiye yönlendirme eğiliminde olduğunu düşünen Aquinas, varlıklarda bulunan kusur ve eksikliklerin ya nedendeki ya da eylemdeki bir eksiklikten dolayı ortaya çıkacağını belirtir. Örneğin yeni doğan bir bebekteki eksiklik veya tuhaflık, menideki bozukluktan dolayıdır. Aynı şekilde topallık da bacakta kemiğin eğilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Her fail, sahip olduğu aktif güçle uyum içinde eylem yapar ve böyle yaptığı sürece iyiye yönelir. Ancak aktif güçteki

eksiklik, failin iyiye yönelmesine engel olabilir ve bu tür bir eksiklik sonucu ortaya çıkan kötülük amaçlanmış/niyetlenilmiş olamaz (Tarakçı, 2006: 97).

Thomas Aquinas’a göre amacın dışında meydana gelen eylemlerin kaçınılmaz ve hemen ortaya çıkan etkileri varsa, bu durumda söz konusu eylemlerin tesadüfen veya şans eseri meydana geldiği iddia edilemez. Örneğin içkinin tadını çıkarmayı düşünen birinin amacı sarhoş olmak değildir. Fakat içki içmek sarhoşluğu da beraberinde getirmektedir. Burada sarhoşluğun tesadüfen ya da şans eseri meydana geldiği söylenemez. Ayrıca her yeni oluş, bir önceki şeyin yok olması anlamına gelmektedir. Bu da şans eseri değildir, doğal ve her zaman meydana gelen bir şeydir. O halde Aquinas’a göre eski bir şeyin yok olması görünürde kötülük olsa da aslında tam anlamıyla kötü bir şey değildir. Ama bir bebek doğduğunda sahip olması gereken el, ayak, göz gibi organlardan birinin eksik olması şans eseri meydana gelen bir olaydır ve tam anlamıyla kötüdür. Böyle bir kötülük amaçlanan/niyetlenilen bir şey olamaz; çünkü fail eksik değil, tam bir ürün ortaya koymak ister (Aquinas, 2001: III. 5:2-6:4).

Tabiatta “akıldan yoksun bazı varlıkların, en iyi sonuçları elde edebilmesi için bir amaca doğru hareket ettiklerini görürüz. Onların amaçlarına ulaşmaları rastlantının değil, bir düzenin sonucudur. Akıldan yoksun bu varlıkların bir amaca doğru hareket etmeleri, ancak bilgi ve akıl sahibi bir varlık tarafından yönlendirilmeleriyle mümkündür. O halde bütün doğal varlıkları amaçlarına yönlendirecek akıl sahibi bir varlık vardır ve bu da Tanrı’dır (Aquinas, 2001: 13:35). Kısaca söylemek gerekirse “her şey kendi amacına doğru gitmek için doğal bir eğilime sahiptir. Bütün düzenlemeler bir düzenleyicinin eseridir. Dolayısıyla varlıkların amaçlarına doğru yönelmeleri bir düzenleyiciye, yani Tanrı’ya işaret etmektedir” (Tarakçı, 2006: 40).

Aquinas’a göre tabiatta bulunan varlıkların bir gayesi, bir yönelimi bulunmaktadır. Buna göre her tabii beden bir gaye için yaşar. Böyle bir teleolojik anlayışa

göre varlıklardaki bu gayeye yönelmişliği sağlayan bir akıl olmalıdır; zira böyle bir yöneliş tesadüf eseri olamaz. Varlıkların gayelerini yöneten bu akıllı varlık ise Tanrı'dır (Aquinas, 1948: I. 2:3). Bu durumda Aquinas, tesadüfiliği kabul etmez ve bu âlemden gördüğü nizam ve gayeliliği sıkı bir determinizme bağlamaktadır. Fakat Tanrı yarattıklarını bir zorunlulukla içinde meydana getirmemiştir; zira o, özgür iradesiyle varlıklar âlemini yaratmıştır. Evrendeki varlıkların çokluğu ve farklılığı Tanrı tarafından ve bir sıra düzeni içerisinde oluşturulmuştur. Bu hiyerarşinin üstünde onun maddesiz cevherler olarak adlandırdığı melekler vardır ve onların var oluşları sadece vahiy yoluyla değil akıl yoluyla da bilinir; zira onların varlıklarını aklen kabul etmezsek yaratılış düzeninde bir boşluk oluşacak ve yaratıkların sürekliliği kesintiye uğrayacaktır. Meleklerin altında bulunan insanlar ise kısmen madde ve kısmen de nefsten meydana gelmektedir. Bu hiyerarşinin altında ise sırasıyla hayvan, bitki ve dört unsur yani toprak, su, hava ve ateş bulunmaktadır. Aquinas, Demokritos ve onun gibi materyalist düşünen filozofları tesadüfiliğe bağladıkları için suçlar: "...mesela Demokritos ve sebebe değil maddeye önem veren tüm eski filozoflar, farklılığı sadece maddeye bağladılar ve onların düşüncesinde, şeylerin farklılığı, maddenin hareketine göre değişen bir rastlantıdan doğmaktadır..." (Aquinas, 1948: I. 47:1).

4.6. Thomas Aquinas'ın Doğa Algısında Yasallık

Aristoteles metafiziğinde düşünce ya da oluş düzleminde mümkün/olumsal olan bir evren varken hem Müslüman düşünürlerde hem de Thomas Aquinas'ta varlık düzleminde olumsal olarak düşünülen bir evren tasarımı vardır. Aristoteles'in inandığı Tanrı, varoluşun bizatihi kendisi hariç tutulmak üzere, erekselliğinin, etkinliğinin ve düşünürlüğünün nedeni olması anlamında tüm varlığın nedeni idi. Hem Müslüman

düşünürlerin hem de Aquinas'ın Tanrısı ise varlığın varoluşunun bizatihi nedeni olarak kabul edilmektedir. Aristoteles'te varlıkların içine sinmiş bir halde bulunan içkin bir gayelilik varken hem Müslüman düşünürlerde hem de Aquinas'ta aşkın varlığın sağladığı bir gayelilik vardır; evrendeki düzenin varlığının nedeni yaratıcının bizzat inayetidir (Gilson, 2005: 88-89).

Bu bağlamda Aquinas'ın kozmolojisi kendi iç işleyişine sahip olmakla birlikte, bu düzenli işleyişin kaynağı Tanrı tarafından sağlanmaktadır. Tanrı, “varlıkları kendine döndürdüğü müddetçe bu dönüşün işleyişinde etken sebeptir. Bu dönüşün itici gücü ise çıkış noktası ile hedef nokta arasında karşılıklı bir gerilim ve çekim gücü yaratan Tanrı'ya kavuşma arzusudur. Bu duygu, dönüşü sevk edici içsel ve derunî bir boyut olarak bütün varlıklara doğuştan verilmiş bir güçtür. Thomas Aquinas buna sılaya yahut öze dönüş yasası yani *conversio* (dönüş-ihida) kavramıyla karşılamaktadır. Onun düşünce dünyasında bu dönüş, sadece Katolik inancını benimseyenleri bu dine çeviren bir kararlılık değil, bilakis eşyada var olan gizli bir yasadır (Aquinas, 1948: I. 63:4). Tanrı “kendi niyet ve amacı doğrultusunda dağılıp parçalanmış varlıkları bu yasa gereği yeniden düzenlemekte, onların eksikliklerini gidermekte ve böylelikle her şeyi döndürmektedir. Ayrıca bu sılaya dönüş (*conversio*) bütünüyle bir sevgi sürecini gerektirmektedir. Hasretin her formu sevgidir.” (Dönmez, 2004: 84-85).

BEŞİNCİ BÖLÜM

ROGER BACON'IN DOĞA ANLAYIŞINDA YASALILIK

5.1. Roger Bacon'ın Varlık Anlayışının Tarihsel Arkapları

On üçüncü yüzyıl Orta Çağ Avrupa Dünyası'nda hem Yunanca hem Arapça eserlerden Latinceye aktarılan bir tercüme faaliyeti başlamıştı. Bir taraftan Aristoteles'in diğer taraftan İslam Düşünce Dünyası'nın temel eserlerinin tercümesiyle birlikte Yeni-Platoncu felsefe ile Hristiyan teolojisinin Aristotelesçi felsefe ile uzlaştırılmaya/ayrıştırılmaya çalışıldığı bir düşünsel tartışma oluşmuştu. Bu düşünsel süreçten etkilenen önemli isimlerden biri de İngiliz bir Fransisken Roger olan Bacon'dır (1214-1292). Bacon, birçok konuda Aristotelesçi gelenekten faydalansa da onun Aristotelesçiliği daha çok Yeni-Platoncu felsefe ile uzlaştırılan bir Aristotelesçiliktir. Mantığı, fiziği, kozmolojisi ve metafiziği Aristoteles'ten; aklın ilahi aydınlanması, evrensel hilomorfizm ve ruhun ayrılabilirliği gibi konuları ise Yeni-Platonculuktan devralmıştır (Linberg 1983: liv.). Fakat Bacon, doğadaki varlıkların çeşitlenmesini ve hareketini açıkladığı *Specieslerin³ Çoğalımı* (De multiplicatione specierum/The Multiplication of Species) adlı eserinde ne Yeni-Platoncu sudûr doktrinini düzenlemiş ne de ışığın kozmogonisini ya da metafiziğini geliştirmiştir. Aksine Kindî'den gücün/kuvvetin evrensel yayılımı doktrinini temele alan hocası Robert Grosseteste'in

³ *Species* kavramı Latince olup, çoğulu *specierum*'dur. Bacon'da "doğal bir failin ilk etkisi" anlamına gelen *species* kavramını tüm metin boyunca olduğu gibi kullanmayı tercih etti. Zira Türkçede "temsil, imge, bakış, gösteri, dışsal form" (ayrıntılı bilgi için bkz: P. G. W. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, s. 1799-1800.) gibi anlamlara gelen kavram, Bacon'ın kullandığı anlama tam olarak karşılık düşmemektedir. Bu kavramla ilgili ayrıntılı bilgi Bacon'la ilgili bölümünde verilecektir.

(1168-1253) ışık kuramını metafiziksel ve kozmolojik kapsamından çıkartarak, kapsamlı bir fiziksel nedensellik kuramı geliştirmiştir (Linberg, 1983: xxxix-xlii.).

Bacon'ın *species*'lerin çoğalımlı doktrininde ortaya koyduğu fiziksel nedensellik açıklaması temelde ışık metaforunu epistemolojik ve metafiziksel bakımdan kullanan felsefi ve dini -İncil'le ilgili yazarların oluşturduğu- geleneğe dayanmaktadır. Bu bakımdan Plotinus'un yayılım doktrini -tüm var olanların kendi benzerlerini ortaya çıkarması gibi bir fiziksel sonucu içerir- Bacon'ın fiziksel kuramına ve yayılımın fiziksel ilkesi olan *species*'lerin çoğalımlı doktrinine dolaylı etkisi bulunmaktadır (Linberg, 1983: xxxix-xlii.). Onun felsefesini etkileyen Plotinus ve Yeni Platoncu kanallar Augustinus'a, Kindî'nin (ö. 873) *Işınlar Üzerine* (De radiis) ve *Optik Üzerine* (De aspectibus), Proclus'un *Teolojinin İlkeleri* [Elements of Theology] adlı eserinden faydalanan İbn Cebriol'un (ö.1058) *İslâh'ul-Ahlâk* (Fons Vitae) adlı eserine dayanmaktadır. Bacon'ın fiziksel nedenselliğinin diğer önemli kaynakları arasında ise tüm Aristoteles külliyyatı, Eukleides'in *Optik*'i (Optica) ve İbnü'l-Heysem'in *Kitâbü'l-Menâzır*'ı (De Aspectibus) bulunmaktadır. Bacon, Batıda Yunan ve İslam optiğini yayan ilk kişiler arasındadır. Tabii önce bu bilgilere ulaşan ve onu önemli derecede etkileyen kişi hocası Robert Grosseteste'tir. Onun etkisi tüm çalışmalarında açık bir şekilde yer almaktadır. Fakat hem Bacon'ın hem de Grosseteste'in metafiziksel ve fiziksel düşüncelerinin temelinde Kindî'nin “evrendeki her varlık, bir yayılım/ışın kaynağı olup, evrenin kendisi çok geniş bir kuvvetler ağıdır” fikri yer almaktadır (Linberg, 1983: xlv.). Ayrıca Grosseteste ve Bacon Kindî'de fiziksel bir failin veya kuvvetin yayılımının geometrik kuralları izleyen, matematiksel ve fiziksel analizini bulmuşlardır. Bu analize göre ışık ışınları, doğrusal olarak, kırılma ve yansıma ile yayılmaktadır. Aynı şekilde diğer tüm *species*'lerin çoğalımlı da bu geometrik optik doğrular bağlamında açıklanmalıdır (Linberg, 1983: liv.). Diğer bir deyişle Bacon, *De multiplicatione specierum* adlı eserinde

birbirine komşu olmayan iki fiziksel maddeden birinin diğerini nasıl etkilediği sorusunu sormuş ve bunu yeni bir fiziksel nedensellik kuramıyla açıklamaya çalışmıştır.

Plotinus'un *Enneadlar* kitabının tesirinin ilk defa Kindî'de başladığını görürüz. Zira Aristoteles'in olduğu sanılan, gerçekte ise *Enneadlar*'ın fragmanlarından oluşan, Teoloji anlamına gelen *Esolocya* adlı eser, Kindî'nin isteği üzerine çevrilmiştir. Kindî bu eseri düzeltmekle kalmamış, ondan büyük ölçüde etkilenmiştir. Hatta meşhur medeniyet tarihçisi Will Durant, Kindî'nin felsefesinin Yeni-Platonculuğun bir tekrarı olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla İslam Dünyası'ndaki düşünce tarihine her ne kadar Aristoteles hâkimmiş gibi görünse de bu aslında kendisine yapılan yanlış atıftan dolayı Plotinusculuğa boyanmış bir Aristoteles'tir (Plotinus, 1996: 15-17.).

Kindî'nin felsefesinde Yeni-Platoncu gelenek önemli derece yer işgal etmekte, hatta tüm metafiziği bu geleneğe dayanmaktadır. Bu bağlamda onun metafiziğinde Tanrı hareket etmeyen ilk neden olup, diğer tüm varlıklar sahip oldukları yetkinliklere göre hiyerarşik bir sıralama içinde yer almaktadır. Ruh, ışığın Güneşten yayılımıyla benzer bir şekilde ilahi varlıktan sudûr etmiştir. Kindî astrolojiyle ilgili bir çalışması olan ve Latinceye *De radiis* ya da *Theorica artium magicarum* olarak çevrilmiş olan *Işınlar Üzerine* adlı eserinde, elementler ve elementlerden oluşan her şeyin yıldızların mizaçlarına göre belirlendiğini belirtir. Buna göre yıldızlar, ışınlarını dünyadaki varlıklara göndererek, onları etkiler ve belirler. Işınların yayılımı, yıldızların sahip oldukları doğayla farklılaşır. Bu durumda Dünya'daki şeylerin çeşitlenmesinin hem gezegenlerin ve yıldızların hareketleri ve onların doğalarındaki farklılıklar hem de alıcı maddedeki farklılıklar olmak üzere iki nedeni bulunmaktadır. Kindî'ye göre her şey yıldızlardan yayılan ışınlar aracılığıyla var olur ve varlık kazanır. Hatta o, bununla da yetinmez, Yeni-Platoncu felsefenin etkisiyle yalnızca yıldızların güç/kuvvet yaymadığını ister töz ister ilinek olsun Dünyadaki her şeyin, yıldızlar gibi ışınlar yaydığını belirtir. Bu

ışınlar var olan her şeyden her yöne doğru yayılır. Dolayısıyla dünyanın her yerinde aktüel var oluşa sahip her bir şeyden diğer şeylere doğru bir güç/kuvvet yayılır ve onları etkiler. Sonuç olarak Kindî, güç/kuvvetin yayılımını yalnızca Ay-üstü Âlem'deki yıldız ve gezenlerin Ay-altı Âlem'i etkilemesi bağlamında kullanmamış, o bu doktrini Yeni-Platonculuğun etkisiyle Ay-altı Âlem'de yer alan her türlü varlığa uygulamıştır. Söz gelimi ateş ışınları etrafına sıcaklık gönderirken; toprak ışınları soğukluk göndermektedir, yine aynı şekilde bir ilaç içildiğinde tüm vücuda etki edecek ışınlar gönderir; mıknatıs kendi ışınlarını göndererek demiri etkiler ve çeker. Kindî bu yayılımın sadece fiziksel alanda olmadığını aynı zamanda zihni yayılımın da mümkün olduğunu belirtir; bir insandan çıkan arzu, korku ve umut gibi ışınlar düştükleri insanları etkileyebilirler. Büyü ve doğa-üstü alanda da sözcükler aracılığıyla oluşturulan ışınlar ya da güç/kuvvet başka şeyleri etkileyebilir; sözcüklerin gücüyle hava durumu değiştirilebilir, yıldırım oluşturulabilir, suyun şeyleri kaldırma kapasitesi ortadan kaldırılabilir ve diğer mucizeler yaratılabilir. *Işınlar Üzerine* adlı eserde bulunan doğaüstü bu şeyler, Orta Çağ Avrupa Dünyasında pek etkili olmamıştır. Kindî, daha ziyade “evrendeki her şeyin gücün yayılımı sonucunda meydana geldiğini ve evrenin bir güçler ağı olduğu” fikri bakımından Robert Grosseteste ve Roger Bacon'ı etkilemiştir. Zira bu doktrin Bacon'ın *De multiplicatione specierum* adlı eserinin temel doktrini olmuştur. Kindî diğer bir eseri olan *Optik Üzerine* (De aspectibus) adlı eserinde ise bu yayılımın matematiksel ve fiziksel analizini vermeye çalışmıştır. İşte Bacon da Kindî'den etkilenerek gücün/kuvvetin evrensel yayılımının matematiksel ve fiziksel bir analizini sunmaya çalışmıştır (Linberg, 1983: xlv-xlvi.).

Bacon'ın *De multiplicatione specierum* adlı eserinde önemli bir etkisi olan diğer kaynak ise İbn Cebir'ın (ö.1058) Latinceye çevrilen *Islâh 'ul-Ahlâk* (Fons Vitae) adlı eseridir. İbn Cebir, bu eserinde Tanrı dışında her şeyin madde ve formun birleşiminden oluştuğunu belirtmiştir. Buna göre Tanrı evrensel form ve maddeden oluşan bir varlık

yaratmıştır. Evrensel madde potansiyel bir varoluşa sahipken, aktüelliğini kendisine eklenen formla birlikte elde etmektedir. Bu durumda her varlıkta, kendi doğasını ve varlık skalasında yerini belirleyen bir çeşit form bulunmaktadır. İbn Cebiol, tüm tözlerin formlarının ilk otorite olan Tanrı'dan varlıklara doğru sudûr ettiğini öne sürmektedir. Ona göre, bu sudûr süreci, tözlerin özlerinin bir akışı olarak anlaşılmamalıdır; o temelde gücün/kuvvetin (*force/vis*) ya da ışının (*ray/radius*) akışıdır ve bu güçler ya da ışınlar bir cisimden çıksa bile ruhanîdir. İbn Cebiol'un bu görüşü Tanrısal sebep ile fiziksel töz arasında kalan ayrık akıllar (basit cisimler) için geçerlidir. Dolayısıyla ona göre hareket ya da etkilenim fiziksel alandan ziyade metafiziksel alan için geçerli olup; sudûr bize şeylerin varlıklarını fiziksel etkileşimler aracılığıyla açıklamamıza izin vermez (Linberg, 1983: xlvii-xlviii.). Bacon ise İbn Cebiol'un bu görüşünden yola çıkarak, onun ayrık akıllar için öne sürdüğü bu doktrini, evrendeki her şeye uygular.

Arapçadan Latinceye aktarılan bu çeviriler vasıtasıyla Yeni-Platonculuk Batılı düşünürleri önemli derecede etkilemiştir. Bu etkilerden ilki İngiliz Fransisken Robert Grosseteste'te (1168-1253) görülmüştür. Grosseteste tüm Aristoteles ve Augustinus külliyyatını, İbn Sina'nın Metafizik, İbn Cebiol'un *Islâh'ul-Ahlâk* (Fons Vitae), Batlamyus'un *Optik Üzerine* (De speculis), Kindî'nin *Işınlar Üzerine* (De radiis) ve *Optik Üzerine* (De aspectibus) adlı eserlerini biliyordu (Linberg, 1983: xlvii-xlviii.). Bu açıdan Grosseteste, bu eserlerden etkilenererek Yeni-Platoncu sudûr metafiziğini temele almıştır. Hatta yaratılış hikâyesini Platon'un ışık metafiziğiyle ilişkilendirmiştir; buna göre zamanın başlangıcında Tanrı bir ışık noktası yaratmış ve bunu ilk maddeye vermişti. İlk maddeye verilerek onun varlığına sebep olan ilk cismani form (*corporeal form*) ışıktır. Varlık formu olarak ışık, kendisinden sonra gelen diğer formlara göre daha yüce ve mükemmel bir öze sahiptir. İlk başta maddenin kendisinde bir uzantısı yoktur ve ışık doğası gereği tüm yönlere doğru yayılarak, maddenin kendisine uzantı verir ve onun bir cisim olmasını sağlar:

“Bazılarının varlık dediği ilk cismani form (corporeal form), bana göre ışıktır. Zira ışık doğası gereği kendisini her yöne doğru yayar ve bir ışık noktası yolunda herhangi opak bir şeyle karşılaşmadığı sürece bir ışık küresi oluşturur. Bu durumda maddenin üç boyutlu uzantısı, varlık için zorunlu doğal bir sonuçtur... Form, maddeyi terk edemez, zira ondan ayrılamaz, aynı şekilde madde de kendi başına formdan ayrı kalamaz... Dolayısıyla ilk maddede yaratılan ilk form olan ışık kendi doğası gereği, sonsuz sayıda her yöne doğru çoğalır/yayılır...” (Grosseteste, 1983: 11-13.).

Grosseteste *forma corporeitatis* (varlık formu) kavramını tanıtan ilk kişi değildir. Kavramın kaynağı temelde İbn Sînâ’ya dayanmakta olup (Gilson, 1955: 227.), Grosseteste bu kavramı ondan almıştır (Kader, Han, 2017: 23.). Hem İbn Sînâ hem İbn Rüşd Aristoteles’in ilk maddenin salt potansiyelite olduğu savına karşı çıkmışlardır. Onlar tüm cisimlerin büyüklük, süreklilik ve uzantı gibi sabit özelliklerinin olduğunu öne sürmüşler ve varlık formunu bu özelliklerle tanımlamışlardır. Her iki düşünüre göre, uzantı ve boyut tüm cisimlerde ortaktır ve varlık formu tüm cismani formların ilki ve evrenselidir. Zira cisim bu boyutlarla tanımlanmakta, bir madde ancak varlık formu ile varlık kazanmaktadır. Bu bağlamda İbn Sînâ varlık formunu tözsel bir form olarak ele alırken, İbn Rüşd ise varlık formunun cisme belirsiz bir uzantı sağlayan ve ilk maddede içkin olarak bulunan ilineksel bir form olarak kabul etmektedir (Hyman, 1977: 403-405.). Sonuç olarak hem İbn Sînâ hem de İbn Rüşd için varlık formu, maddeye boyutluluk vererek ona varlık kazandırmaktadır ve bu formun kendisi Tanrı’dan gelmektedir. İbn Sînâ’nın ve İbn Rüşd’ün buradaki temel kaygısı maddenin kendisinin formsuz olamayacağı ve bu formun kendisinin Tanrı tarafından sağlandığıdır, yani cismin var oluşunun meşru zemini varlık formu sayesinde Tanrı’ya dayanmaktadır. Onlar bu madde ve formun birbirinden bağımsız olamayacağı konusunda Aristotelesçi bir tutum içinde

iken, ilk maddenin salt potansiyalite olamayacağı konusunda ondan ayrılmaktadırlar. Fakat İbn Sînâ ya da diğerlerinden hiçbiri varlık formunun ışık (*lumen*) olduğunu belirtmemiştir (Panti, 2013: 195-196.).

Grosseteste'ten önce varlık formu madde-form analizi çerçevesinde, maddeye diğer tüm maddelerde ortak olan “boyutluluk” özelliğini veren bir kavrayış çerçevesinde bakılmıştır. Böylelikle Aristotelesçi salt potansiyel olan ilk madde anlayışı yerini artık varlığını varlık formuyla sağlayan madde anlayışına bırakmıştır. Grosseteste varlık formunu aktif fail olarak tanımlamıştır. Aktif fail olarak ışık kendi doğası aracılığıyla zorunlu ve sürekli olarak yayılarak maddenin boyutlarını ortaya çıkarmaktadır. Ona göre madde boyutları olmayan bir tözdür (Grant, 1974: 239.). Işığı ilk varlık formu yapan, onun yayılma ve genişleme kapasitesidir. Varlık formunun üç önemli özelliğini şu şekilde belirlemiştir:

1. Varlık formunu ışıkla tanımlamıştır: İlk formu ışıkla tanımlamak ona benzersiz statü sağlamıştır. Grosseteste hem Yunan filozofların eserlerinde hem de İncil’de geçen ışık metaforu literatürüne hâkimdir. İncil’de Tanrı, Doğru ve Güzellik ışıkla özdeşleştirilmiştir. Grosseteste bunlardan yola çıkarak ışığın doğa felsefesinde oynadığı rolü şu şekilde belirlemiştir: “Bilge düşünürler, ilk varlık formunun sonra gelen diğer formlardan daha yüce, daha mükemmel ve soylu bir öze sahip olduğunu belirtirler. Işık, diğer var olanlardan farklı olarak daha yüce, mükemmel ve asil bir öze sahiptir. Bu yüzden ışık, ilk varlık formudur.” (Grant, 1974: 240.).

Varlık formuyla birlikte maddeye boyutlar eklenirken hem madde hem de nicelik ışığın soyluluğuyla yeni bir statü elde etmiş oluyor. Zira madde salt potansiyalite olmayıp, kendinde bir tözdür (Grant, 1974: 239.). Yani hem varlık hem de madde kendilerinde salt tözlerdir. Varlık formu diğer spesifik tözsel formlardan daha üstün olup, varlık formuyla birlikte nesnenin boyutları onun özünün bir parçası olmuştur. Bu şekilde boyutlar, bir

şeyin karakteristik özelliğini açıklamak üzere katkıda bulunmaya başlamışlardır. Sonuç olarak niceliksel özellikler “nedenler” olarak düşünülebilir ve *propoter quid* bilgiye ulaşmada kullanılabilirler. Böylece çizgiler, açılar ve diğer geometrik özellikler bir doğa olgusunu açıklamada önemli bir yaklaşım getirmiş olurlar. “Doğal etkilerin tüm nedenleri çizgiler, açılar ve şekiller aracılığıyla açıklanmalıdır, aksi takdirde onların açıklamalarına ulaşmak mümkün değildir.” (Grant, 1974: 385.). Ayrıca Grosseteste, Aristoteles’in İkinci Analitikler adlı eserine başvurarak, *quia* (actual) ve *propter quid* (nedensel/causal) bilgi arasında bir ayrıma gitmiş ve bu iki bilgi türünün iki farklı bilimle elde edilebileceğini ve iki bilimin de birbiriyle ilişkili olacağını belirtmiştir. Bu bağlamda o, *propter quid* bilginin, yalnızca matematiksel bir açıklamayla fizikte mümkün olabileceğini, *quia* bilginin ise fizik alanıyla sınırlı kalıp, matematiksel bir açıklama sunmayacağını öne sürmüştür. Buna göre Grosseteste ışığın fiziksel bir doğası olduğunu (*quia* bilgi) ve bu fiziksel doğanın ancak geometrik analizle açıklanabileceğine inanmaktadır. Zira ona göre tüm doğal etkiler çizgiler, açılar ve şekillerle açıklanabilmektedir (Wallace, Arbor, 1974: 28-47.).

2. Işığa aktiflik vermiştir: Grosseteste varlık formunu en başından kendini çoğaltan (multiplying itself), kendini hemen yayan (instantaneously spreading itself) ve “yayılan şey” (extending matter) olarak tanımlamıştır (Grant, 1974: 239.). Yani varlık formu doğal olarak aktif olup, o harekete geçirici bir güçtür. Kısaca doğayı hareket ettiren nedensel bir ilke olup, nedensel hareketin kaynağıdır.
3. Bu aktifliği düzenli ve zorunlu kılmıştır: Doğal nedenselliğin kaynağı olarak varlık formunun çoğalması/yayılması tüm yönlerde eşit ölçüde gerçekleşmektedir. Evrenin yaratılmasında ışık her yöne eşit derecede yayılmıştır; “Işık eşit orandan her yöne küresel bir şekilde yayılır.” (Grant, 1974: 240-242.). Işığın hareketi hep aynı yönde olup, tek biçimlidir. Farklı etkiler ise alıcılardaki farklılıklardan kaynaklanmakta olup, bu farklılıklar ışığa ilinekseldir. Grosseteste

buna doğada tek biçimliliğin ilkesi demiş ve failin hep aynı tarzda hareket ettiğini ve etkilerin dışsal koşullarda farklılaştığını belirtmiştir: “Fail maddeye ve duyuya aynı gücü gönderir... Çünkü o tasarlamayla ve seçmeyle hareket etmez, bu yüzden o neyle karşılaşır karşılaşırsın tek bir yönde hareket eder.” (Grant, 1974: 385-386.).

Tek biçimlilik ve zorunluluk olarak varlık formunun yani ışığın hareketine ilişkin bu tanımla Grosseteste, âleme birlik sağlamıştır. Ona göre varlık formunun en eski ilk hareketi evrenin yaratılmasıdır. Evren -hem göksel küreler hem de Dünya’daki elementler- tek bir ışık noktasının sonsuz çoğalmasıyla yaratılmışlardır. Işık hareketin tek biçimliliği olduğu için Ay-altı Âlem ve Ay-üstü Âlem’i birleştirmiştir. Işık, aynı zamanda çeşitliliğin ve yayılmanın da ilkesidir. Şeyler arasındaki çeşitlilik, ışığın yayılmasıyla birlikte, şeylerin boyut ve büyüklüklerinde meydana gelen farklılıkla oluşur. Bu durumda şeyler arasındaki ayırım varlık formu aracılığıyla meydana getirilir (Kader, Han, 2017: 24.).

Grosseteste terminolojisinde lux olarak ışık (*light*) varlık formu olup, maddeden ayrılmaz tözsel bir formdur (Grant, 1974: 243.). Işık (*lux*) doktrini hareketin, nedenselliğin ve tek biçimliliğin ilkesi olarak hizmet görür ve o cismaniliğin bir özü ve tözüdür. Bunun aksine lumen (aydınlık, *light*) ise, lux’un kendi yayılımından oluşup, onun bir ürünü, kopyasıdır. Lux’un maddeye bağlı olması, onun kendisini lumen aracılığıyla dıştan göstermesini sağlar. Grosseteste burada lux’in bir cisim ya da cisimde olmadığını, aksine ruhani bir cisim (*spiritual body*) ya da cismani bir ruh/güç (*corporeal spirit*) olduğunu belirtir (Grant, 1974: 243.). Bu yüzden lux farklı ortamlardan geçebilir. Lux, bir tözken; lumen ilineksel bir niteliktir. Böylelikle Grosseteste lumen’e kendi başına algılanabilirlik atfetmiştir; lumen olarak ışık, duyumsanabilir, yani duyularla algılanabilir niteliksel bir formdur. Bu durumda lumen, lux’un bir species’idir (Kader, Han, 2017: 24.).

Grosseteste Kindî'den etkilenerek Ay-altı Âlem'deki her şeyin kendi etrafındaki şeyleri yayılım aracılığıyla etkilediğini belirtir:

“Herhangi doğa bir fail ister duyulara isterse maddeye etki etsin gücü/kuvveti kendisinden alıcı maddeye doğru yayar. Bu güce bazen species, bazen bir benzerlik denilebilir ve her ne denilirse denilsin kendi failiyle aynı şeydir. Fail alıcı maddeye ya da duyuya ya da zıttına aynı gücü gönderir, sıcaklığın dokunma duyusuna ve soğuk bir cisme aynı şeyi gönderdiği gibi... Fakat etkiler, alıcı maddenin çeşitliliğiyle farklılaşır, zira bu güç duyular tarafından alındığında daha ruhani ve soylu etki oluştururken; diğer taraftan madde tarafından alındığında maddi bir etki oluşur. Dolayısıyla güneş, aynı gücü farklı alıcılara göndererek farklı etkiler meydana getirir; çamuru sertleştirirken, buzı eritmesi gibi.” (Grant, 1974: 385-386.).

Sonuç olarak Grosseteste, Kindî'nin her şeyin diğer şeyleri etkilemek için ışınlar yaydığı fikrini temele alarak, tüm fiziksel nedenselliğin ve doğal hareketin böyle bir yayılımla açıklanabileceğini iddia etmiş ve gücün yayılımının geometrik bir açıklamasını vermiştir. Buna göre hem ışığın hem de görmenin yayılımı gücün yayılımına örnek olup, geometrik kurallar gücün yayılımına dolayısıyla optik çalışmalarına uygulanabilir. O, geometrik analizin faydalarını şu şekilde anlatmıştır:

“Çizgiler, açılar ve şekillerle doğal felsefeyi anlamak mümkündür... Doğal etkilerin tüm nedenleri çizgiler, açılar, şekiller aracılığıyla açıklanmalıdır, zira diğer türlü doğaya ilişkin açıklamalara ulaşamayız... Doğal bir fail gücünü kendisinden alıcıya doğru yaymalıdır. Bu güce bazen species, bazen benzerlik(likeness) denir...” (Grant, 1974: 385.).

Işınların yayılımının geometrik kurallarını verdikten sonra şunu ekler; eğer tüm doğal etkiler çizgiler, açılar ve şekiller aracılığıyla açıklanabiliyorsa, bu, tüm doğal nedenlerin gücün yayılımından kaynaklanmasındandır (Linberg, 1983: liii.). Linberg, Grosseteste'in optiği matematikle açıklamasına rağmen, onun ciddi geometrik argümanlar getirdiğini düşünmez (Linberg, 1983: xxxix-xl.).

Grosseteste, Kindî'den etkilenecek *Işık Üzerine* (On Light/De Lineis) adlı eserinde gücün/kuvvetin bir failden alıcıya ya doğrusal olarak ya da doğrusal olmayan (eğik) çizgilerle ilerlediği fikrini öne sürmüş, eğik çizgilerin de ya kırıldığını ya da yansıdığını belirtmiştir. Düz yüzeylerde yansıma eşit açılarda meydana gelirken, dik bir yüzeye doğru kırılma ise iki ortamın göreceli yoğunluklarına değişiklik göstermektedir. Sonuç olarak, Grosseteste çeşitli ışık piramitlerinin açıklamasını yapmıştır (Grant, 1974: 389).

Sonuç olarak Grosseteste varlık formu kavramını metafiziksel bir anlamda geliştirmiştir. Varlık formu maddeye boyutluluk veren evrensel ve tözsel bir form olup, Grosseteste bu formu aktif ve ışık olarak belirleyerek, uzamsal boyutları maddenin en temel özellikleri olarak öne sürmüştü. Bu durum fiziksel değişimin indirgemeci tavrını niceliksel durumlara taşımıştır. Artık geometri hareketin tanımında kullanılmaya başlanmıştır. Varlık formu Grosseteste'te doğal dünyanın ortak özelliğini ön plana çıkarırken, Bacon için asıl hedef ortak özelliğin hareketini belirlemek olmuştur. Bu bağlamda Bacon, Grosseteste'in metafiziğini fiziğe dönüştürerek, species'lerin yayılmasının ve çoğalmasının modellerini tanıtmaya çalışmıştır (Kader, Han, 2017: 29.).

5.2. Roger Bacon'ın Varlık Anlayışı

Bacon, Grosseteste'in tözsel formları göstermek için kullanılan lux kavramını kabul etmez, zira ona göre ışık metaforu kafa karıştırıcı olup, daha açık bir dil kullanılmalıdır. Böylelikle Bacon kendi doktrininde *species* kavramını kullanmaya başlar, buna göre "doğal bir failin ilk etkisi" olarak *species* onun doktrininde merkezi bir rol oynar. Grosseteste'in kozmogonisinde lux fiziksel tarafları da bulunan metafiziksel bir ilke olup, onun çoğalması anlık ve yayılması sonsuzdur. Buna karşılık Bacon'ın kozmogonisinde doğal şeylerin hareket ilkesi olarak *species*, *lux*'dan farklı olarak fizikseldir ve hareketi geçici olup, yayılımı sınırlıdır (Kader, Han, 2017: 25.).

Bacon, *species*'i fiziksel olarak tanımlar ve onun sadece ışık ve renkten değil, her aktif doğadan (*active nature*) üretilebileceğini belirtir. Ona göre doğa, tözleri ve duyuları kapsamaktadır. Yani kendi kendine yayılan sadece ışık değildir, her aktif doğa yayılır, çoğalır ve kendi *species*'ini meydana getirir. Varlık formu olarak lux, evrensel bir güç olmayı bırakır ve faille *species*'in daha genel bir ilişkisi temele alınır. Yani Bacon varlık formu kavramını atarak yerine tözsel varlık formunun ilineksel ve duyumsanabilir temsili olan *species*'e bilimsel görüşünde önemli bir yer verir (Tachau, 1988: 3-11.). Böylelikle o, metafiziksel bir varlık olarak ışığı duyumsanabilir, fiziksel bir fenomene dönüştürür.

Bacon'a göre ışık bir örnek olup, doğal mekanizmanın algılanabilir ve anlaşılabilir bir olgusudur: "Işığın çoğalması, diğer tüm *species*lerin çoğalması gibidir. Gerçekten bir ortamdaki ışık, aydınlatılmış cisimdeki ışığın bir *species*'idir. Bu yüzden *species*'in yayılımı ile ilgili kurallar, "ışık" olgusu içerisinde anlaşılabilir." (Bacon, 1964: 4.4.16, 216.).

Bacon, *species* kavramıyla bir failin ilk etkisini kastetmektedir. O *species* kavramını Grosseteste'ten almıştır. Hem Grosseteste hem de Bacon için *species* yalnızca "benzerlik" anlamında kullanılmaz, o aynı zamanda herhangi bir nesnenin kendi etrafındaki nesnenin hareket etmesini ve etkilenmesini sağlayan güç ya da kuvvettir. Bu

bağlamda onlar Kindî'nin “kendi etkilerini doğurmak üzere dünyadaki her bir şeyden yayılan evrensel güç/kuvvet” tanımını temele almaktadırlar.

Bacon, *species* kavramını Grosseteste'ten almıştır. *De multiplicatione specierum* (Species'lerin Çoğalımı) adlı eserinde *species*'i doğal olarak hareket eden bir şeyin ilk etkisi olarak tanımlamaktadır. *Species* özde (*in essence*) ve tanımda (*in definiton*) kendini meydana getiren faile benzemektedir. O, bir failin ilk etkisi olup, diğer tüm etkiler *species*'ler aracılığıyla meydana getirilmektedir. Fail, alıcı maddeye bir *species* yayar ve bu *species* aracılığıyla ilk etki oluşturulur. Bu etki alıcı maddedeki potansiyellikle ortaya çıkmaktadır. Başlangıçta alıcı madde, faille bir benzerlik içermez, failin ona etkisiyle birlikte alıcı madde faile benzer. Söz gelimi bir fail olarak ateşin meydana getirdiği şey ateştir, sıcaklığına sıcaklıktır. Failin kendi benzerini hem tanımda hem özde hem doğada hem isimde hem de etkinliğinde meydana getirmesi ilk ve hızlı etkide mümkündür (Linberg, 1983: I.1. 75-95.). Söz gelimi rengin *species*'i renk, ışığın *species*'i ışıktır; böyle bir durumda bir *species* hem doğada hem de tanımda failine benzer (Linberg, 1983: I.1. 139-140.). Fakat bu duruma aykırı örnekler de bulunmaktadır. Örneğin biz anne karnındaki embriyoya her ne kadar *species*'i “insan”dan gelse de ona “insan” demiyoruz; dolayısıyla böyle bir durumda *species*, failiyle aynı adı taşımamaktadır. Bacon burada tam varlık (*complete being*) ve eksik (*incomplete being*) varlık ayırımına başvurmaktadır. Ona göre doğal bir fail, kendine benzer ilk etkiyi, ancak tam varlıklarda meydana getirmektedir. O halde anne karnındaki embriyo, “insan” değildir, fakat eksik bir varlığa sahip olmakla birlikte insanla aynı *species*'e sahip olup, “insan” gibi tam varlığa ulaşabilir. Sonuç olarak failin kendi özüne benzer yalnızca bir etkisi bulunabilir ve bu ise “ilk etki” ve “eş sesli/tek anlamlı etki” (a univocal effect) olan *species*'tir. Bu ilk etkinin haricinde birden fazla etki oluşabilir. Bacon bu etkilere ise iki anlamlı (equivocal) etkiler demektedir. Söz gelimi güneş ışığı, bir ortamda ilk etkisi olan ışık meydana getirebilir, fakat ışığın sıcaklık, bozulma ve ölüm gibi birden fazla ikincil etkileri de olabilir. Bacon

güneş ışığının ilk etkisine “tek anlamlı” etki demektir. Fakat fail, alıcı maddeye *species* yaydığına, alıcı madde kendi özel doğasını korumaya devam ettiği için, *species* eksik ya da tamamlanmamış bir etki olarak görülebilir. Söz gelimi odun yanmaya başladığında, her ne kadar ateşten alınan *species* onu kendisine benzetmeye çalışsa da odun kendi özel doğasını korumaya devam eder. Fakat daha sonra fail, alıcı maddeye üstün gelerek, alıcının kendi özel doğasını bozuluşa uğratarak onu yok eder ve maddede kendi mükemmel/tamamlanmış etkisini ortaya çıkartır -bu durum tüm oluş ve bozuluşa uğrayan şeyler için geçerlidir. Böylece etkiye artık *species* demeyi bırakarak, failin kendi ismiyle seslenmeye başlarız. Dolayısıyla ateş ne zaman ki odunun kendi özsel doğasını bozuluşa uğratarak, ona üstün gelir ve odunda kendi özsel doğasını meydana getirir, bu durumda biz meydana getirilmiş şeye -ister kömür isterse alev meydana gelsin- *species* yerine “ateş” deriz. Bu durumda tam varlık olarak ateş ve onun *species*’i yalnızca tam ve eksik olmakla farklılaşır. Yani *species* eksik bir varlığa sahip olup, ilk etkisi sayısal olarak bir ve aynıdır. Ne zaman ki kendi varlığını tamamlayıp, kendi özel doğası bozuluşa uğrayınca, artık o, failin kendi adını taşımaya başlar. Bu tüm bozulabilir dünyevi şeylerde geçerlidir (Linberg, 1983: I.1. 175-200.).

Bacon doğal bir failin ne özgür bir iradesi olduğunu ne de bilinçli bir şekilde hareket etme yetisine sahip olduğunu belirtir. Ayrıca insan gibi kendi iradesi olan varlıklar, *species*’lerin oluşmasında doğal bir tarzda etkide bulunur ve bir fail, hangi tür alıcıyla karşılaşır karşılaşırsa, hep tek biçimli bir şekilde hareket eder. İster duyuya ister kendi zıttına isterse de maddeye etki etsin, fail her zaman ilk etkisini meydana getirir; söz gelimi sıcaklık ister dokunma duyusuna ister soğuk bir cisme etki etsin, o her zaman ve yalnızca ilk etkisi olan sıcaklık *species*’ini oluşturur. Aynı şekilde Güneş, dünyevi cisimlere etki ettiğinde, hangi varlıkla karşılaşır karşılaşırsa, yalnızca kendi ilk etkisi olan ışık *species*’ini meydana getirir (Linberg, 1983: I.1. 275-295.). Sonuç olarak doğal bir fail, doğal bir şekilde ve hep aynı tarzda etkide bulunacaktır. Sıcaklığın ilk etkisi

sıcaklık olmasına rağmen, soğuk bir cisimde ve dokunma duyusunda farklı etkiler meydana getirecektir. Söz konusu olan bu farklılıklar alıcı maddeden kaynaklanmaktadır. Söz gelimi Güneş mumu eritirken, çamuru sertleştirmektedir (Linberg, 1983: I.1. 295-300.).

Bacon, bir tözün *species*'inin, onun sadece formunun *species*'i olmadığını belirterek, onun hem maddesinin hem de bütün bir karışımın *species*'i olduğunu belirtir. Böylece o, yalnızca formun aktif olduğunu söyleyenlere karşı çıkmaktadır. O, Aristoteles'e atıfta bulunarak tüm etkilenimlerin bileşik şeylerin etkinlikleri olduğunu ve birleşik şeylerin *species*'inin da tüm birleşğin bir benzeri olduğunu belirtir. Söz gelimi ateş, odun ya da herhangi bir şeyde meydana getirilecekse, orada yalnızca ateş formu değil, ateşle birlikte madde de meydana getirilmelidir. Dolayısıyla *species*'le birlikte sadece form meydana getirilmez, aynı zamanda madde ve formdan oluşan bir birleşik meydana getirilir. Sonuç olarak *species*'in kendisi bir birleşik olmak zorundadır (Linberg, 1983: I.2. 140-160.).

5.3. *Species*'lerin Çoğalımı

Bocan, *species*'lerin çoğalımını ve birbirlerine etkilerinin bir failin kendisine bitişik bir alıcıda ilk etkisi ve bir failin daha büyük bir alıcı ya da ortamdaki ikincil etkileri olmak üzere iki türlü olduğunu belirtmiştir.

5.3.1. Birbirine Bitişik olan Nesnelerde *Species*'lerin Çoğalımı

Bocan, *species*'lerin çoğalımını ve birbirlerine etkilerinin bir failin kendisine bitişik bir alıcıda ilk etkisi ve bir failin daha büyük bir alıcı ya da ortamdaki ikincil etkileri olmak üzere iki türlü olduğunu belirtmiştir. O, bir *species*'in etki tarzıyla ilgili birkaç olasılık sayar ve bunlardan yalnızca sonuncusunu kabul eder. İlk olarak Bacon, bir *species*'in failin kendisinden çıktığını ya da alıcıya gönderildiğini kabul etmez, zira ona göre ne nitelik ne de tözün bir kısmı, tüm tözü yok etmeden onu değiştiremez. Yani doğal bir fail, alıcı maddeye bir şey göndererek etkide bulunmaz. Aksine bir fail, alıcı maddenin doğasını etkileyerek ve onu yok ederek onda değişiklik meydana getirmektedir. İkinci olarak, bir fail, bir *species*'i yoktan var edemez veya bir fail dışarıdan bir *species* alıp, onu alıcı maddeye yerleştirerek etkide bulunamaz. Bacon sadece Tanrı'nın hiçten bir şey yaratabileceğini belirtir. Bu durumda o, İslam Dünyası'nda varlığın meşru zemini olan ve maddeye form vererek onun var oluşunu sağlayan görüşe karşı çıkmaktadır. Zira İslam Dünyası'nda Tanrı varlıklara dışarıdan form vererek onların var oluşlarına meşru bir zemin sağlamaktaydı. O halde Bacon için geriye iki alternatif kalmaktadır; bir *species* ya “iz” bırakma yoluyla alıcı maddeyi etkileyecek ya da doğal bir değişim/bozulma ile alıcı maddedeki potansiyelliği oluşturarak etkide bulunacaktır (Linberg, 1983: I.3.5-25.).

Bacon'a göre “iz” bırakma yoluyla alıcı maddede *species* oluşturmak mümkün değildir. Zira bir “iz” ancak alıcı maddenin yüzeyinde tıpkı bir mührün mumda bıraktığı gibi oluşur, oysa doğal bir etki alıcı maddenin içinde meydana gelir. Dolayısıyla biz şeyleri *species*'ler aracılığıyla algıladığımız için, bir mumda ya da başka bir şeyde bırakılan iz aracılığıyla, etkileyen şeyleri algılayamayız. O halde geriye tek bir olasılık kalmaktadır. Buna göre *species*, ancak alıcı maddedeki “aktif potansiyelliği” meydana getirerek oluşturulabilir ve Bacon'ın “doğal değişim” dediği şey de budur. Bacon,

Aristoteles'e de atıfta bulunarak, etkilerin ancak alıcı maddedeki aktif potansiyellik sayesinde oluşturulabileceğini belirtir:

“Doğal bir failin etkisi olarak bir *species* doğal olarak üretilebilir; o halde *species* maddenin potansiyelliğinden meydana getirilmelidir. Zira maddenin kendisi eğer pasif potansiyel ise ona bir form veren olması gerekmektedir ki bu da yaratıcıdır (Tanrı); dolayısıyla eğer maddede *species*'i alacak pasif bir potansiyel varsa, bu durumda bir form veren olması gerekecektir...” (Linberg, 1983: I.3. 55-65.).

Bu Latin Dünyası'nda maddi ve ruhani varlığın ayrılmasını sağlayan ilk girişimdir. Bacon ruhani ve maddi varlığın birbirinden tamamen bağımsız olduklarını belirtmiştir. Doğal nedensellik “doğal olarak” meydana gelir, yani düzenli süreçlere ya da doğa yasalarına göre gerçekleşir. Diğer skolastik filozofların öğrettiği gibi maddi ortamda “ruhani bir varlık” bulunmaz. Bacon “ortamda bulunan ruhani varlık” kavramına karşı çıkmaktadır. Onun için evrensel nedensellik fiziksel ve maddidir. Madde salt potansiyalite olmayıp aksine kendinde pozitif bir şeydir.⁴

Bir *species*'in ortamda bulunma tarzı nasıldır?

Bacon'a göre bir *species* kendi başına (*per se*) bir cisim değildir; çünkü *species*'in boyutları ve içine yerleşmiş olduğu ortamdan farklı doğası yoktur. Eğer *species* bir cisim olsaydı, içinde bulunduğu ortamda bir yer kaplayacağı için, o ortamın kenar yüzeylerini zorlardı. Oysa Bacon, Aristoteles'e atıfta bulunarak *species*'in bir cisim olması durumunda iki cismin aynı yerde eş zamanlı olarak bulunamayacağını belirtir. Bu bakımdan Bacon, boşluğu da kabul etmez. Zira boşluk olsaydı, fiziksel boyutları olacağından, başka bir cisim kabul etmezdi. Ayrıca boşlukta doğal bir özellik

⁴ <https://plato.stanford.edu/entries/roger-bacon/index.html> (Erişim Tarihi: 08/10/2019)

olmadığından, bir şeyin yayılımı gerçekleşmez (Linberg, 1983: IV.2. 125-126). Dolayısıyla bir *species*, ortamdan farklı boyutlara sahip olamaz. Çünkü ortam ve boyutları olan bir *species*, eş zamanlı olarak aynı mekânda bulunamaz (Linberg, 1983: III.1. 1-28.).

Ayrıca ortam, *species*'in maddi nedenidir, zira *species* ortamdan bağımsız fiziksel bir doğaya sahip olamaz. Diğer bir deyişle *species* fiziksel bir boyuta sahip olmayıp, o, failin, *species*'in kendi özel doğasına üstün gelip, onun aktif potansiyelliğinden meydana getirilen tam etkinin oluşturulduğu ortamın fiziksel doğasına sahip olur (Linberg, 1983: III.1. 36-45). O halde maddi tözün bir *species*'i, tam bir varlığa sahip olup, kendi kendine var olamaz. O, ortam aracılığıyla, kendi özel fiziksel doğasını sürdürerek ve bir yer kaplayarak failine benzetilir. İçinde bulunduğu ortam, *species*'in özel doğasına üstün gelir ve mekân ve üç boyutluluk *species*'a atfedilir (Linberg, 1983: III.1. 47-63).

Bacon, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi birçok kişinin bir ortamdaki ya da duyudaki *species*'in ruhani bir varlığa sahip olduğunu söyledikleri belirtir. Oysa ona göre ruh, akıl ve İlk Neden dışında evrendeki diğer tüm şeyler fizikseldir. Fiziksel bir failin *species*'i isimde ve tanımda kendine benzer ve özünde maddi olan bir *species*'in ortamdaki varlık tarzı da özüne benzemelidir. Dolayısıyla *species* maddi yani fiziksel olmalıdır. Bu bağlamda Bacon, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e göndermede bulunarak, onları eleştirir. Onlara göre ancak ortamla birlikte cisim olabilen fiziksel bir şey, özünde fiziksel olmasına rağmen, ortamda ruhani bir var oluş tarzına sahiptir. Oysa Bacon'a göre bir şey özünde fiziksel ise, ona uygun var oluş tarzı da fiziksel olmalıdır (Linberg, 1983: III.2. 1-38.). Sonuç olarak varlık tarzı, şeyin özüyle uygunluk taşımak zorundadır. Dahası *species*'in varlığının nedenleri de fiziksel/maddi olmalıdır. Bacon burada çok açık bir şekilde, *species*'in varlığının sebebinin ne şans ve talihle ne de yaratmayla ya da yaratılmış bir şey tarafından olabileceğini söyler. Ona göre *species* kendi varlığını kendi nedenlerinden

alır. Bununla birlikte onun tüm nedenleri fizikseldir; yani hem onu meydana getiren şey hem de potansiyelliğinden oluşturulduğu madde fizikseldir. Bu yüzden bir *species*'in varlığı maddi olmak zorundadır. Aynı zamanda *species*'in varlığı -ortamdan bağımsız olmamasına rağmen- üç boyutludur. Bacon burada maddi (*material*) ve fiziksel (*corporeal*) kavramlarını aynı anlamda kullandığını belirtmektedir. Ayrıca bir *species* maddenin aktif gücünden meydana gelir ve maddi oluşa sahiptir. Maddi bir tözün *species*'i tüm bir bileşiğin benzeridir, dolayısıyla oluşturulan bir *species*, ortamda yalnızca formel bir varlığa sahip değildir, o maddi bir varlığa sahiptir. Dolayısıyla bir *species*'in maddi olmadığını söylemek ona göre deliliktir (Linberg, 1983: III.2. 62-75.).

Bacon, Aristoteles ve İbn Rüşd'ün fiziksel bir şeyin *species*'inin ortamda ruhani bir varlığa sahip oldukları görüşlerinin temelde yanlış anlaşıldığını söyleyerek, onlar üzerine yapılan yorumları düzeltmeye çalışmıştır (Linberg, 1983: III.2. 90-105). Bacon bu nedensel süreçte bir olasılık olmayacağını vurgulayarak, *species*'lerin çoğalımını eski atomcuların yaptığı gibi “maddi yayılma” olarak değil de “alıcı maddedeki potansiyelliği ortaya çıkaran bir doğal değişiklik içine taşıma (transmission)” olarak anlaşılması gerektiğini vurgular (Linberg, 1983: I.3. 4-19).

Bacon'ın *species*'leri failin hem içsel hem de dışsal nitelikleridir. Ne katı bir şekilde içseldir ne de tamamıyla dışarıdan empoze edildiği söylenebilir. Daha da ötesi onlar failin tekil doğasında yer alırlar. Bir taraftan onlar dışsaldır; çünkü alıcı maddenin niteliklerini ve hareketini belirlerler. Fakat bir taraftan içseldirler; zira failin içsel doğasından ortaya çıkmaktadırlar. *Species*'in hareket yasaları tekil faillerden çıkanlarla bağıntılı değildir. Böylece *species*'in uyduğu yasalar belli bir *species* ya da cinse ait tekil ya da içsel yasalar değildir. Onlar evrenseldir ve farklı özel doğalara eşit bir şekilde uygulanabilir. Şu da açık ki Bacon'ın yasalarının dışsal olması onların Tanrı tarafından

yapıldığı anlamına gelmez; *species*'lerin çoğalımlı teolojik kavrayıştan tamamen bağımsızdır (Kader, Han, 2017: 29.).

Alıcı maddenin ilk kısmında oluşturulan bir *species*, alıcıda başka bazı etkiler meydana getirmek için alıcının sadece o kısmını (ya da ilk kısmını) değiştirmez, dahası ikinci kısmını da değiştirir ve ikinci kısım üçüncü kısmı değiştirir ve böyle devam eder (Linberg, 1983: I.3. 125-130.). Fail ile alıcı madde arasında herhangi bir aracı yoktur. Failin aktif tözü, bir aracı olmadan alıcı maddenin aktif tözüne dokunur ve kendindeki aktif güç ile alıcı maddedeki dokunduğu ilk kısmı değiştirir ve bu etki o kısmın içine doğru ilerler, çünkü o kısım bir yüzey değildir, bir cisimdir ve o kısım derinlik olmadan ne algılanabilir ne anlaşılabilir ne de değiştirilebilir. Fakat bu ilk kısım, algılanamayacak şekilde aşırı küçük olmamalıdır. Zira fail, alıcının sadece yüzeyine değil, yüzey aracılığıyla alıcının tözünü etkiler. O halde doğanın tüm etkisi ve doğal etkiler birbirine bitişik komşularda bu şekilde meydana getirilir (Linberg, 1983: I.3. 145-165.). Dolayısıyla *species* bir hareket ettirici olup, o form denilen şeyin hareket ettiricisi değildir, o bir şeyin hareket ettiricisidir (Linberg, 1983: I.3. 170-175.).

Bazı etkiler tam iken, bazı etkiler eksiktir. Fiziksel failler, *species*'ları dokundukları alıcılarda meydana getirirler. Onlar alıcı maddedeki belirli doğayı yok edip hem isimde hem de tanımda kendilerine benzer tam etkiler üretirler. Tam ve mükemmel bir evren için oluşa ve bozuluşa uğrayan şeyler olmak zorundadır. Bir etkinin tam olabilmesi için iki şeye ihtiyaç vardır: Failin, alıcıdan daha güçlü olması ve faille alıcının aynı maddeyi paylaşması gerekmektedir (Linberg, 1983: I.6. 4-7, 78-97).

Peki, hangi failler tam etki oluştururlar?

Ruhsal, fiziksel ve göksel tözler arasında yalnızca dört element tam etki oluşturabilir. Bu dört elementin içinden diğerlerine göre daha aktif ve asil olan ateş, özellikle tam etki oluşturmada ön plandadır (Linberg, 1983: I.6. 32-40). Ateş kendi

etkisini ya da *species*'ini tamamlamada yeteri kadar güçlü olup, diğer elementler kendi etkilerini yalnızca diğer elementlerde gösterebilir, suyun havayı kendine dönüştürmesi ve tersi gibi. Fakat ruhani ve göksel cisimler, elementlere oranla daha asildirler ve daha aktif güçleri vardır; bundan dolayı elementlere oranla kendi tam etkilerini daha iyi bir şekilde üretebilirler. Oysa durum farklıdır; zira elementler göksel cisimlere oranla daha az asil olmalarına rağmen tam etki yaratabilirler. Neden? Bacon'a göre Tanrı'nın, evrenin düzeni açısından bunu böyle uygun gördüğünü belirtir. Zira eğer ruhani tözler kendi *species* ya da etkilerini tamamlamış olsalardı, evrendeki her şey ruhani olabilirdi. Bundan ötürü "Tanrısal düzen ve evrensel doğa yasası sayesinde" ruhani tözler isimde ve tanımda kendilerine benzer tam etkiler meydana getirme yeteneklerinden yoksundurlar (Linberg, 1983: I.6. 56-173). Sonuçta tam etki meydana getirme yetisi dört elementle, özellikle ateşle sınırlandırılmıştır. Buna bağlı olarak sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi dört hissedilir nitelik de kendi tam etkilerini meydana getirebilirler (Linberg, 1983: I.6. 4-7, 189-219).

5.3.2. Daha Büyük Alıcıda ya da Ortamda *Species*'lerin Çoğalımı

Şimdiye kadar anlattığımız şeyler bir failin kendisine bitişik bir alıcıda ilk etkisini nasıl meydana getirdiğini açıklamaktadır. Fail, ilk *species*'ini alıcı maddenin ilk kısmında meydana getirir. *Species*'lerin bu yayılımı failin tek anlamlı (*univocal*) etkinliğidir. Bu bağlamda ışık, ilk etkisi olan ışığı meydana getirir. Fakat yukarıda çok anlamlı (*equivocal*) etkinlikten de bahsetmiştik. Buna göre ışık aynı zamanda sıcaklık ve benzeri şeyler de meydana getirmektedir. O halde daha büyük alıcıda ya da ortamda *species*'lerin yayılımı/çoğalımı nasıl gerçekleşmektedir? Yukarıdaki kurallar bağlamında fail, ortamın ilk kısmında kendine benzer bir *species* ürettiyordu. Ortamın ilk kısmındaki bu *species*,

ortamın ikinci kısmında yeni bir *species*'in meydana gelmesine sebep olur ve ikinci kısımdaki *species* da üçüncü kısımda yeni bir *species* oluşturur ve bu, böyle devam etmektedir. Ortamın ikinci kısmında üretilen ikinci *species*, fail tarafında değil, birinci kısımdaki ilk *species* tarafından meydana getirilir; zira fail, ikinci kısım ile temas halinde değildir, fakat ilk kısımdaki *species* temas halindedir. Ayrıca alıcı maddenin ya da ortamın bu kısımları eşit ve aynı boyutta olmak zorundadır; yani kısımlar arasında her zaman eşit bir uzaklık/yakınlık olmak zorundadır. Zira doğal hareket bu uzaklık/yakınlık üzerine kurulmuştur. Ayrıca *species*'ler alıcı maddenin ilk kısmında, faile oranla daha az güce/kuvvete sahiptir ve daha küçük değişiklik yapacaklardır. Kısacası *species*'ler yayıldıkça niteliksel olarak daha zayıf, fakat niceliksel olarak eşit değişiklik meydana getirirler (Linberg, 1983: II.1. 5-25.). Bacon, bu süreci *Opus maius* adlı eserinde şu şekilde anlatmaktadır:

“Bir *species* bir cisim değildir ya da bir mekândan diğer bir mekâna bir bütün olarak hareket ettirilmez. O, hava ya da başka ortamın ilk kısmında, bir fail tarafından meydana getirilir ve *species*, o kısımdan ayrı değildir, zira form, maddeden ayrılmaz. Dahası *species*, kendi benzerini havanın ikinci kısmında ve diğer kısımlarında meydana getirir. Ayrıca mekânsal bir değişim olmaz, aksine ortamın farklı kısımları boyunca yayılmış bir oluşum vardır. Dolayısıyla *species* ilk ya da diğer kısımlarda oluşan bir cisim değildir, o, kendi boyutları olmayan havanın boyutlarına göre bir boyutluluk kazanan fiziksel bir formdur (corporeal form). *Species*, ışık saçan bir cisimdeki akışla üretilmez; o, havanın maddesindeki potansiyellikle meydana gelir.” (Grant, 1974: 394.).

Bu açıklama gücün/kuvvetin yayılımının fiziksel bir açıklamasıdır. Bacon, Grosseteste ve Kindî'den farklı olarak *species*'in kendisini fiziksel olarak belirlemiş ve

varlıkların çoğalımının ve hareketinin fiziksel bir etkileşimle mümkün olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda Kindî ve Grosseteste gibi gücün yayılımının matematiksel açıklamasıyla da ilgilenmiştir. *De multiplicatione specierum* (Species'lerin Çoğalımı) adlı eserinin ikinci bölümünde yayılımın matematiksel yasalarını kapsamlı bir şekilde analiz etmiştir. Bacon'ın tüm kaynakları Latinceye çevrilen Yunan ve İslam Dönemi kaynaklarına dayanmaktadır. Hatta Linberg onun optikle ilgili ortaya koyduğu doktrinlerin büyük bir kısmının İbnü'l-Heysem'in *Kitâbü'l-Menâzır* adlı eserinde ortaya konulan doktrinlerle aynı olduğunu belirtmektedir. Fakat diğerlerinden farklı olarak onun için gücün yayılımı sadece optik alanı için değil, diğer tüm şeyler için de geçerli olup, ışığın yayılımı onun kendi kuramını açıklayacağı örnek bir durumdur. Bacon, ışığın yayılımının, diğer şeylerin yayılımına oranla bize daha görünür ve kolay anlaşılır olduğunu belirtmiş, ışığın yayılımı terminolojisini diğer şeylere de aktardığını belirtmiştir (Linberg, 1983: II.1. 58-60.). Dolayısıyla Bacon, gücün çoğalımı doktrinini tüm fiziğe uygulayarak, fiziksel olguların yayılımının hem maddi olduğunu hem de onların geometrik şekillerle açıklanabileceğini öne sürmüştür. Bu belirgin fark Roger Bacon'ı hem kendisinden önceki düşünürlerden hem de İslam Düşünce Dünyası'ndan ayırtmaktadır.

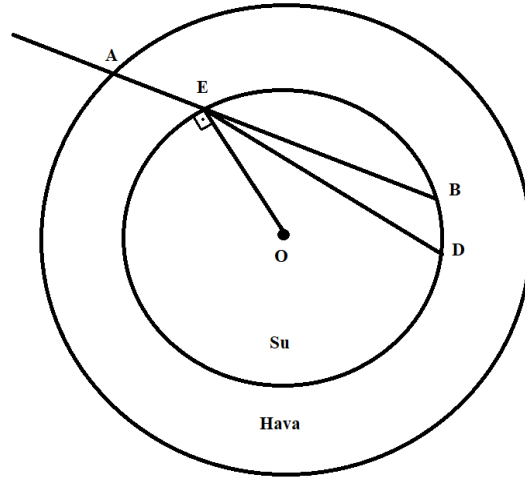
Bacon'ın başlangıç noktası ışığın küresel yayılımıdır; buna göre failin her bir küçük parçasından engellenmediği sürece her yöne doğru küresel olarak sonsuz sayıda ışınlar ya da güç/kuvvet yayılmaktadır. Bu durumda alıcının ilk kısmı, sonsuz sayıda ışınların yayıldığı merkezi bir başlangıç yeridir ve bu yayılım süreklidir. Işınların ya da *species*'lerin yayılımı eğer homojen ve cansız bir ortamda ve kırılma ve yansımaya neden olan bir engelle karşılaşmıyorlarsa -yayılımın doğası gereği- doğrusal olmak zorundadır. Yayılımın doğa gereği düz doğrular şeklinde bütün yönlerde doğru gerçekleşmesi gerektiği fikrini Bacon, Batlamyus ve İbnü'l-Heysem'in optik çalışmalarına atıfta bulunarak temele almıştır. Buna göre, onların da belirlediği gibi yayılım, herhangi bir engelle

karşılaştığı sürece tüm cansız tözlerde düz doğrular şeklinde ilerlemektedir. Herhangi bir engelle karşılaştığında ya da daha yoğun bir ortama girildiğinde ise bir açı oluşturmaktadır (Linberg, 1983: II.1. 60-95.). Fakat tüm ortamlar homojen ve cansız değildir. *Species*'ler herhangi bir engelle karşılaştığı sürece doğrusal olarak ilerlemek ister, ancak bir engelle karşılaştığında *species* yolunu değiştirir ve doğrusal olmayan bir yol boyunca ilerler. Bu bağlamda yayılım beş farklı doğru boyunca gerçekleşir (Linberg, 1983: II.1. 95-II.2. 1.).

Bu yollardan birincisi yukarıda da belirttiğimiz üzere şöyledir: Bir *species*, hava, su ya da diğer tözler gibi tek biçimli yani yalın yoğunluktaki cansız bir ortamda herhangi bir engelle karşılaştığı sürece doğrusal olarak yayılır (Linberg, 1983: II.2. 1-10.). “Kendi yolunda ilerleyen gücün doğası, engellenmediği sürece sürekliliğini korur ve kendi yönü boyunca ilerler.” (Bacon, 1964: 4.3. 1. 120.). Ayrıca Bacon doğadaki her nedensel bağın, failin gücüyle meydana geldiğini belirtmektedir. O, failin gücünün ölçülür bir şey olduğunu öne sürmektedir. Zira daha kısa olan düz bir çizgide kuvvet daha güçlüyken, uzaklıkla beraber güç azalacaktır. Dolayısıyla ışının uzunluğu ile gücü arasında ters orantı bulunmaktadır: “Doğa düz çizgide, eğik çizgiye oranla daha güçlü olacaktır, çünkü düz olan daha kısadır.” (Bacon, 1964: 4.3. 1. 121.).

İkincisi, daha yoğun bir ortamdan daha seyrek ortama geçen bir *species*, dikey çizgiden (Normal) uzak bir şekilde kırılırken, daha seyrek ortamdan daha yoğun bir ortama geçen ışın dikey çizgiye (Normal) yakın kırılır. Bu ortamlar farklı yüzeylere sahip olup aynı saydamlıkta değildir. Ayrıca Bacon, eğer ışın iki ortamdaki ara yüzeye dik düşerse, kırılmanın gerçekleşmeyeceğini de belirtir. Sonuç olarak tüm ışınlar dikey olarak yayılırlar ve bu dikliği korumaya çalışırlar. Fakat ilk cisimden farklı bir saydamlığa sahip ikinci bir cisme eğik olarak düşen bir *species*, yolunu değiştirir ve ikinci cisimde birinci cisimde olduğu üzere aynı yöndeki doğrusal çizgiyi sürdüremez. *Species* ikinci cisme

girerek, kendi yolundan sağa ya da sola doğru sapar ve bir açı oluşturur. İşte Bacon buna *species*'in kırılması demiştir. O, kırılmanın anlaşılabilmesi için iki temel kavramın anlaşılması gerektiğini öne sürer. Bunlardan ilki “doğrusal yol” (*direct path*) [AB] ve diğeri kırılma noktasından iki cisme uzanan “dikey çizgi/Normal” [EO] (*perpendicular*)’dir. Bacon bunun bir örnekle açıklar. O, hava ile su arasında bir dikey çizgi, bir doğrusal yol ve kırılma çizgisi çizer. Havadan suya eğik olarak düşen bir *species* kırılmak zorundadır ve kırılmış *species* yol [ED] ile kırılma noktasında çizilen dikey çizgi (Normal) arasına düşer. Bacon bunu Şekil 1’de şu şekilde açıklar:

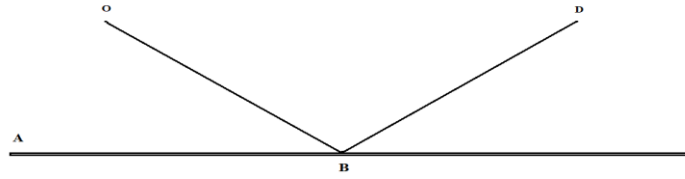


Şekil 1. (Linberg, 1983: II.2. 35-85.).

Burada A, bir kuş, bir bulut ya da başka bir fail olsun. Hava daha az yoğun bir ortamken, su daha yoğun bir ortamdır. *Species* suyun yüzeyine dikey olmayan bir şekilde düştüğünde ve daha yoğun bir ortamla karşılaştığında kendi doğrusal yönünü değiştirir ve kendi yolundan saparak bir açı oluşturur. Sonuçta *species*, B’ye giden yolunu terk ederek, D’ye doğru gider ve kırılıma uğrar (Linberg, 1983: II.2. 35-85.).

Üçüncüsü, bir ortamın içinden geçen *species*, opak olan ikinci bir ortamla karşılaşabilir. Bu koşullar altında kendi durumunu opak cismin varlığından koruyan *species*, kendi gücü aracılığıyla geldiği yönde yaptığı geliş açısına eşit açı yaparak yansır

(Linberg, 1983: II.2. 87-88.). Yani ikinci ortam ilk ortam gibi bir saydamlığa sahip olmayıp tümüyle yoğun yani opak bir ortam olabilir, dolayısıyla *species*'in ikinci ortama geçişini engelleyebilir. *Species*, yoğun ortamın varlığından kendi durumunu koruyarak, kendi gücü aracılığıyla geldiği yönden yansır; dolayısıyla yayılımı kendi ortamında bir açı oluşturarak meydana gelir. Buna yansımış *species* denir. Bacon bunu Şekil 2'de şöyle anlatır:



Şekil 2. (Linberg, 1983: II.2. 85-100.).

[AB] yoğun bir ortam olsun, [O] da bir fail. [AB]'ye doğru gelen bir *species* [AB]'den geçemez ve bir açı oluşturarak [BD] çizgisi boyunca yansır. İlk *species* olan [OB]'ye “geliş” (incident) *species*'i ya da ışını denir, çünkü yoğun bir cisme gelir ve açı oluşturarak yansır. [BD]'ye ise yansımış *species* ya da ışın denir (Linberg, 1983: II.2. 85-100.).

Dördüncüsü, bir *species* bazen kıvrımlı bir yol (*twisting path*) izleyebilir. Bir fail, bir *species*'i cansız bir ortamda doğrusal olarak yayarken, kıvrımlı yolda yayabilmesi için ortamın canlı olması gerekmektedir. Göz sinirleriyle dolu akıcı bir canlı ortamda, ışık, doğrusal yayılım yasasına bağlı değildir. Burada *species* ya da ışık, ruhun etkinliğinin isteklerine göre yönlendirilir, çünkü *species*'lerle ilgili ruhun etkinliği kıvrımlı sinirlerde (*twisting nerves*) gerçekleşir. Bundan dolayı *species*, ruhun etkinliğinin bir gerekliliği/zorunluluğu olarak sinirlerin kıvrımlı yolunu takip eder. Söz gelimi dokunulabilir/hissedilebilir şeylerin *species*'i ciltten başlayarak dolambaçlı bir şekilde

yeri kalbin yanında olan dokunma aracına kadar sinirleri kıvrımlı bir yol takip eder. Bu diğer duyularda da böyledir. İbnü'l-Heysem'in de belirttiği gibi sinirler duyulardan kalbe doğru uzanan birçok kıvrımlı yola sahiptir ve bir *species* bu yüzden bu kıvrımlı yolda ilerler (Linberg, 1983: II.3. 116-141.).

Beşincisi, ilineksel yayılımdır. Buna göre bir yayılım ya da çoğalma, doğrudan failin kendisinden değil de yukarıda sözü geçen doğrulardan birinden geldiğinde oluşan yayılım ilinekseldir. Burada *species*, ilk failden gelmez, aksine failin meydana getirdiği ilk *species*'ten meydana gelir. Böyle bir durumda doğru boyunca ilerleyen *species*, *species*'in *species*'idir. Bacon *species*'in *species*'leri olan böyle *species*'ler aracılığıyla asıl faili göremeyeceğimizi, aksine failin ilk *species*'ini görebileceğimizi belirtir. Söz gelimi güneş ışığı ilk *species* olarak evin açık bir penceresinden bir noktayı aydınlatırken, direk aydınlanan bu noktanın dışında da evin diğer bölümleri de tamamen karanlık kalmaz, bu ışıkla aydınlanır. İşte evin geri kalan kısmı ilineksel veya ikincil aydınlanmanın alıcılarıdır (Linberg, 1983: II.3. 116-141.).

Bacon yukarıda belirtmiş olduğu kurallar çerçevesinde şöyle bir açıklama yapmıştır: “Bu ilkelerle ve geometri aracılığıyla bir insan doğadaki her hareketi kanıtlayabilir, çünkü her doğru/hakikat bir ortamdaki veya tüm dünya mekanizmasındaki bir failin hareketi göz önünde bulundurularak bu ilkelerden veya benzerlerinden yola çıkılarak kanıtlanabilir.” (Bacon, 1964: 4.3. 1. 127.). Bacon, Grosseteste'in *propter quid* (causal/nedensel) ile *quia* ayrımını kabul eder. O matematiğin *propter quid* bilgi için gerekli olduğunu belirtirken, *quia* bilginin fiziksel ilkeler sağladığını öne sürer. O, doğal şeylerle ilgili iki tür usamlamanın olduğunu şu şekilde belirtir:

“Bir tanesi nedenler meydana gelen kanıt iken, diğeri etkiye giden kanıttır... Fakat yalnızca “neden” bizi doğru bilgiye götürür... Bu yüzden doğal şeylerde nedene başvurarak elde edilen kanıt matematik aracılığıyla

mümkündür, etki aracılığıyla elde edilen kanıt ise doğal felsefe ile elde edilir; bu bakımdan doğal şeylere ilişkin doğru bilgiyi bir matematikçi bir doğa filozofundan daha iyi elde edebilir.” (Bacon, 1964: 4.4. 15. 1. Cilt, 168-169.).

Sonuç olarak bu yayılım/çoğalma geometrisiyle doğadaki her hareket açıklanabilir. Zira bu *species*’ler dünyadaki her hareketin sebebidirler (Bacon, 1964: 4.2. 1. 111.). Onun hareketi tek biçimlidir. Fail her durumda aynı sonucu ortaya çıkarır, bundan ötürü bu bütünüyle doğal harekettir ve farklı bir tarzda meydana gelmez.

5.3.3. *Species*’lerin Zayıflaması ve Bozuluşu

Species’ların zayıflaması ve yok olması nasıl olur?

Bacon, İbnü’l-Heysem’i takip ederek, ortamın *species*’a karşı bir direnç gösterdiğini belirtir. Zira tüm hareket ortamda seyreltme ve yoğunlaşma meydana getirmektedir. Çünkü doğada meydana getirilen hiçbir şey, seyreltme ve yoğunlaşma olmadan oluşamaz. Seyreltme ve yoğunlaşma, doğal maddenin ilk etkileridir. Seyreklik, yoğunlaşmaya doğal olarak direnç gösterirken, aynı şekilde yoğunluk da seyreltmeye direnç gösterir ve her ortam ister yoğun ister seyrek olsun direnç göstermek zorundadır (Linberg, 1983: IV.1. 9-16).

Bacon, *species*’in zayıflamasının sebebini “mesafe”yle ya da dirençle açıklar. *Species*’in zayıflamasını göksel kürelerden alt bölgelere doğru artan yoğunluğa bağlar, zira yukarı doğru çıktıkça hava ile ateş arasında sınırdaki bulunan göksel kürelerde yoğunluk daha azdır. Yoğunluk bir direnç göstereceğinden, ikinci *species*, birincisine göre daha çok dirençle karşılaşacaktır; üçüncü *species* de ikincisine oranla daha çok

dirençle karşılaşır. Bu *species*'in zayıflamasının ilk sebebidir; yani ortamda giderek artan direnç *species*'in zayıflamasına neden olur. İkinci sebep ise, bir *species*'in gücünü boşaltan ilineksel yayılım ya da çoğalma ya da dağılımdır. Yani ortamda oluşan dirençle eş zamanlı olarak, ortamın her bir kısmından *species*'in dağılması ve yayılması boyunca sonsuz ilineksel yayılım meydana gelir. Direnç mesafeyle birlikte arttığı için, mesafe *species*'in zayıflamasının nedeni olur. Bacon bu iki nedenin beraber *species*'in zayıflamasından etkili olduğunu belirtir (Linberg, 1983: IV.1. 97-113).

Birbirine bitişik *species*'ler ise kendi zıttıyla karşılaştığında ya da kendisinde bulunan kusur aracılığıyla olmak üzere iki türlü bozuluşa uğrayabilir. Bacon her şeyin zıttı olmadığını söyler; söz gelimi ışığın zıttı yoktur. Bu durumlarda bozulmuş, şeylerin varlığında kendi doğasını koruyamayacak bir zayıflıkla olmaktadır; yani alıcı madde kendi özel doğasını koruyacak güce sahip değildir ve fail, alıcıya üstün gelerek onun doğasını yok eder (Linberg, 1983: IV.1. 1-45).

Şu hâlde bir *species* sürekli olarak alıcı maddeyle karşılaşıyorsa onun yayılımı sonsuz mudur? Bacon aktüel olarak hiçbir maddenin sonsuz var olamayacağını, dolayısıyla aktüel olarak bir *species*'in yayılımının her zaman sonlu olduğunu belirtir. Fakat her bir *species* dizisi her zaman başka bir *species* meydana getireceğinden, *species*'lar sonsuz bir çoğalmaya/yayılmaya sahip olacaklardır (Linberg, 1983: IV.2. 46-47).

Peki, bir *species*, kendini meydana getiren failin yokluğunda kaybolur mu? Bacon, kaybolmayacağını belirtmiş, eğer bir *species* cisim olsaydı ve sadece failin tözüyle varlığını sürekli olarak sürdürseydi, *species* failin yokluğunda kaybolurdu. Kısacası *species* failin yok olmasıyla bozuluşa uğramaz, aksine yukarıda belirttiğimiz üzere kendi varlığının zayıflığından ve ortamın doğasının *species*'in kendi özel doğasına üstün gelmesinden olur (Linberg, 1983: IV.2. 8).

Bacon, zamanın hiçbir harekette hareket ettirici neden olmayacağını belirtir, zaman tamamen etkisiz bir nitelik olup, yalnızca hareketin ölçüsüdür. Dolayısıyla hareketin çeşitliliği zamanın çeşitliliğine neden olmaz. Ayrıca *species*'lerin yayılımı anlık değildir, zaman içinde gerçekleşir. Bir fail, ikinci bir zaman diliminde aynı alıcıya etki yaptığında, ilk *species*'ten farklı bir *species* oluşturulur (Linberg, 1983: IV.3).

5.3.4. Bilimlerin Sınıflandırılması ve Matematik Biliminin Önemi

Bacon'ın bilimsel çalışmalarındaki temel ilkesi “yararlılık”tır. Ona göre bir bilimin yararlılığı, onun sonucuyla bağlantılıdır. Bilimlerde ne çalışıldığından ziyade, çalışılan alanların ihtiyaçlarına “nasıl” katkıda bulunduğu önemlidir. Bacon yararlılık kavramını şu iki anlamda kullanmaktadır:

1. Bilimler arasındaki hiyerarşiyi göstermek,
2. Bilimlerin işlevini, bu ve gelecek dünyadaki insanlığın fiziksel ve ruhani var oluşlarının gelişimine faydası bakımından ele almaktadır.

Bacon hem seküler hem de dini bilgilerin toplumun refaha ve kurtuluşa ulaşmasında önemli rolü olduğunu belirtmektedir. Her bir bilim sağladığı faydasına göre yani insan mutluluğuna katkısı göz önünde bulundurularak derecelendirilmektedir. Buna göre insanı refaha ve kurtuluşa erdiren en yüksek bilim teolojidir. Fakat teoloji formel üstünlüğüne rağmen felsefe olmadan (gramer, matematik, deneysel bilim ve etik) kendi amacına ulaşamaz (Bacon, 1964: III. Cilt, 36). Bacon teolojiden sonra Etik'i ikinci yüksek disiplin olarak tanımlar. Daha sonra Bacon matematiği üçüncü yüksek disiplin olarak temele alır. Matematiğin amacı doğal dünyayı betimlemek ve açıklamak olup, matematik bilgisi pratik dünyaya katkıda bulunur. Sonuç olarak Bacon için bilimlerin tüm amacı uygulamadır. Uygulamalı bilimlerin bu anlamda pratik bilimlere bir önceliği

bulunmaktadır. Bir bilimin pratik değeri ise insan yaşamının gelişimine sağladığı katkıyla anlaşılır.⁵

Bu bağlamda matematik biliminin özel bir ayrıcalığı olmayıp, sağladığı “yarar” bakımından değerlendirilmektedir. Bacon’a göre matematik disiplinler (aritmetik, geometri, müzik ve astronomi) salt kuramsal bir çalışma değildirler; tamamıyla araçsal bir değere sahiptir. Bacon’a göre matematiğin kendinde bir değeri yoktur. O, diğer bilimlere açılan bir “kapı”, “anahtar” niteliği taşımaktadır. Ayrıca bizim kavrayışımızın ilk aşamaları arasında matematiksel doğrular yer almaktadır; zira matematik bizde doğuştan vardır. Matematiğin nesneleri kendi doğaları gereği bizim için daha bilinebilirdir, bu yüzden biz öğrenmeye matematiğin nesneleriyle başlamalıyız (Bacon, 1964: I. Cilt, 103-105). Bacon’a göre bilim insanı dünyayı anlamak istiyorsa o kişi matematiğe başvurmalıdır. Çünkü ona göre matematik bilgisi olmayan bir kişi diğer bilimler ve dünyayla ilgili sorunlar hakkında kesin bilgi sahibi olamaz (Bacon, 1964: I. Cilt, 97). Bacon *Optik*’i (Perspectiva) de matematik bilimleri içinde sayar ve ona matematiğin tüm özelliklerini atfeder. Optik’in bizi teknolojik gelişmelere temel hazırladığını öne sürerek, bu gelişmelerden yola çıkarak Hristiyan topluluğunu savaşlarda düşmanlara karşı donatmada yardımcı olacağını belirtmiştir. Söz gelimi aynalar geometrik olarak iyi bir şekilde yerleştirildiğinde Hristiyan ordusu düşmana karşı olduğundan daha fazla yansıtılarak düşmanın korkup geri çekilmesine yol açabilir (Linberg, 1996: xxi-xxii).

Roger Bacon matematiğin, doğayla bağlantısını gösteren ilk kişiler arasındadır. Ona göre var olan her şey iki nedenle meydana getirilmiştir: Fail Neden ve Maddi Neden. Her fail neden “kendi gücü/kuvveti doğrultusunda hareket eder ve kendi benzerini maddede meydana getirir. Tıpkı Güneş ışığı gibi. Güneş ışığı -Güneş’ten Dünya’ya

⁵ <https://www.iep.utm.edu/bacon-ro/> Ulaşılma Tarihi: 28/08/2019.

yayılan ışığını- kendi gücü/kuvveti aracılığıyla havada oluşturur. Bu güce/kuvvete “benzerlik” (likeness), imge (image), *species* ya da diğer başka isimler verilebilir ve bu güç/kuvvet kendi tözünü üretir... Böylece faillerin gücü/kuvveti bu dünyada her türlü hareketi meydana getirir.” (Bacon, 1964: I. Cilt, 111).

Fail nedenlerin fiziksel etkisini anlayabilmek için matematik gereklidir, çünkü fiziksel hareketler güçler/kuvvetler veya *species* aracılığıyla (ışınların hareketi gibi) meydana gelmektedir. Bacon’a göre ışık, kırılma ve yansımanın geometrik kurallarını izleyen *species*’lerin fiziksel etkisine bir örnektir. Işık duyumsanabilir olduğundan fiziksel etkinin ayrıcalıklı bir örneğidir. Bu, ışık ve görmenin neden *species*’lerin çoğalım teorisine yerleştiğinin sebebidir. Bir doğa filozofu doğal bir süreci açıklamak istiyorsa, fiziksel hareketin doğrularına odaklanmalı ve matematiksel metotları kullanmalıdır. Doğal felsefe, geometrik ilkeleri izleyen, *species*’leri de kapsayan, hareket ve sükûnetin ilkelerini takip etmelidir (Bacon, 1964: I. Cilt, 110). “Matematik bilimi olmadan hiçbir bilim anlaşılamaz. Bir kimse bu bilimin gücüyle dolmadan ne bu dünyaya ait bir şey bilebilir ne de cisimlerin ya da şeylerin yararını kavrayabilir.” (Linberg, 1996: xl).

Bacon bilgiye ulaşmada üç şeyin gerektiğini söylemektedir:

1. Bilimsel malzemenin yapısını önemsemek ve ilk olarak daha basit, daha genel olandan başlayıp sonra daha zor ve daha özele gitmek,
2. Karışıklığa neden olmayan daha net kelimeler kullanmak,
3. Tüm şüpheleri arkada bırakıp daha kesinlik içeren bir aşamaya ulaşmak.

Tüm bunlar için Bacon, deneye başvurma gerekliliğini belirterek, matematiksel deneyin öneminden bahsetmektedir. Buna göre insan aklı için tek yol, duyu algısına dayanan deney aracılığıyla gerçeğe ulaşmaktır. Bu bağlamda Bacon, Opus Majus adlı eserinin altıncı bölümünde “deneysel bilim”in (*scientia experimentalis*) önemini vurgular (Bacon, 1996: VI. Cilt, 172). “Deney olmadan hiçbir şeyin yeteri derecede

bilinemeyeceğini” söyler ve duyu algısının özellikle görmenin öğrenme sürecinde oynadığı rolün önemine vurgu yapar (Bacon, 1996: VI. Cilt, 167). Latince bir terim olan *experimentum*’un anlamı, deneme (test) veya deneydir (*trial*). Bacon için deneysel bilim sadece dış duyularla ya da görmeyle ilgili değildir. “Deney” aynı zamanda içsel aydınlanmayı (*internal illumination*) da içermektedir (Bacon, 1996: VI. Cilt, 169). Bacon’a göre sadece dışsal duyular aracılığıyla deney, fiziksel cisimlerin “kesinliğine” ulaştırmada yeterli değildir. Dolayısıyla deney temelli bilgi iki aşamalıdır: Felsefi ve Tanrısal. Felsefi temel dışsal duyulara dayanırken, Tanrısal temel içsel ilahi esinle oluşmaktadır (Bacon, 1996: VI. Cilt, 169-172).

SONUÇ

Modern doğa yasası düşüncesine giden aşamalardan biri olan doğa dünyasının Tanrı'nın her türlü müdahalesinden ayrılması gerektiği fikri üzerine temellendirmeye çalıştığımız tezimizde başta Aristoteles olmak üzere, Orta Çağ İslam ve Hristiyan düşünürleri doğada bir değişimin ve bu değişimin kendisinin sürekli ve düzenli olduğunu kabul etmekle birlikte, değişimin nedenleri ve ilkeleri konusunda farklı unsurlar belirlemişlerdir. Her iki düşünce sistemi Yeni-Platonculuk ve Aristoteles'in varlık, hareket, doğa, nedensellik fikirlerinden önemli derecede beslenmiş ve bu felsefi geleneği kendi dini verileriyle uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bu uzlaştırma çabası içinde Tanrı ile âlem arasındaki ilişki yeniden kurulmuş, dolayısıyla varlık, hareket, doğa ve nedensellik düşüncesi Tanrı'nın varlık dünyasına müdahalesiyle birlikte yeni bir boyut kazanmıştır.

Bu minvalde Aristoteles'in temel problemi doğa dünyasında var olan hareket ve bu hareketin nedenlerini açıklamaktır. Zira ona göre doğada her türlü değişim içerisinde bulunan varlıkların nedensel ilkelerini ortaya çıkardığımızda, bu ilkelerden yola çıkarak her bir nesne hakkında tahminde bulunmuş oluruz. Aristoteles, hareketi “potansiyel halde bulunan bir şeyin potansiyel olması bakımından aktüel hale gelmesi” olarak tanımlamaktadır. Bir şey hareket halinde olduğunda aktüelliğini tamamlayamayacak ve değişim içinde olması sebebiyle tedricen aktüel hale gelme eğilimi taşıyan potansiyelliği kendi içinde barındıracaktır. Böyle bir düşünceden hareketle Aristoteles varlık dünyasında var olanları madde ve formun birleşiminde oluştuğunu öne sürerek, madde ile formun karşılıklı ilişkilerinin potansiyel bir konum arz ettiğini belirtmektedir. Yeni bir oluşun meydana gelmesi hem madde hem de form için potansiyel durumdan aktüel hale geçiş olup, bu geçiş kendini bireysel somut varlıkta göstermektedir. Fakat Aristoteles değişimin kendisini salt madde ve formla açıklamaz. Olgu ve olaylar arasındaki ilişkileri göstermek üzere madde ve forma, fail ve ereksel nedenleri de ilave etmektedir. Buna göre

varlık dünyasında tüm var olanlar potansiyel durumdan etkinlik durumuna geçmek üzere bir erek içerisinde bulunduklarıdır. Bu sürecin kendisi tesadüf olmayıp, varlıkların içinde bulunan hareket ilkeleri (cansız varlıklarda doğa, canlı varlıklarda nefis gibi) tüm varlıkları bir ereğe yönlendirmektedir. Söz gelimi cansız varlıklar için her bir elementin kendine özgü bir doğası, bir eğilimi vardır: kimi elementler yukarı, kimisi aşağı doğru kendi doğal yerlerine göre hareket ederler. Bir tohum topraktan çıkıp bitki olmak için çabalar. O halde tohumun formu yani “bitki olmaklık” onun hem ereği hem de hareket ettiricisidir. Tohum, bitki formunu üzerine almak için arzular. Dolayısıyla tohum için sadece formel neden yetersiz gibi görünmektedir. Tohumun içindeki eğilimi harekete geçirecek onda bitki olmayı uyuracak, arzu oluşturacak bir erek nedene daha ihtiyaç vardır. İşte bu erek neden Tanrı’nın kendisidir. Aristoteles’te Tanrı fail neden olarak sadece hareketi veren ve doğaya etkisi olmayan olarak tasarlanmış olsa da o, bir arzu objesi olarak varlıklarda arzu uyandırmakta ve onları bu arzularını gerçekleştirmek üzere harekete geçirmektedir. Varlıklar da onu taklit etmeye çalışırlar. Bu sebeple Tanrı, salt edim olarak diğer tüm varlıkların nihai nedenidir. O, belli anlamda evrende her tür etkin ve hareketli nedenselliğin gayesidir. Hem doğa hem de en nihai neden olan Tanrı varlıkların başıboş devinmelerini engellemekte, onları bu ereği gerçekleştirmek üzere bir düzene koymaktadır. Zira ikinci dereceden hareket ettirici nedenler gayesiz olsalardı, hareket eden olmalarının ya da kendilerinde hareketli bir gücün bulunup bulunmamasının fazla bir anlamı olmayacaktı. Ancak ilk hareket ettirici diğer nedenlerin neden olmasını sağlıyorsa, bu ikincil nedenleri var kılan ve onları neden yapan geçişli bir fiille değil, kendisine duyulan aşkla hareket ettirmektedir. Sonuç olarak biz Aristoteles’in kozmolojisinde yasalılığın olduğunu kabul etmekle birlikte, bu yasalılığın kendisinin doğal bir süreçle ifade edilemeyeceğini, aksine böyle bir yasalılığın temelini madde-dışı bir varlıkla belirlendiğini belirtmemiz gerekiyor. Bu durumda bir varlığın gelişim aşamalarını salt maddi nedenlere dayandırarak anlatamayız. Söz gelimi bir tohum doğal

bir süreçte dıştan gelen madde parçacıklarının (güneş, su vb.) rastgele etkisinden ötürü bitki olmaktadır. Oysa Aristoteles'in kozmolojisinde bir tohum ancak belli bir bitki formu tarafından denetlenmekte ve tohumun bitki olma sürecinde sadece formel neden yetersiz kalmaktadır. Tohumda bitki olmayı uyaracak ve onda arzu oluşturacak bir erek nedene daha ihtiyaç vardır ki bu da Tanrı'nın kendisidir.

Orta Çağ İslam ve Hristiyan Dünyası Aristotelesçi varlık anlayışından etkilenmekle birlikte, Yeni-Platoncu unsurlar ve kendi dini verileriyle birlikte Tanrı'da varlık ve mahiyetin eşit olduğu sonucuna ulaşmışlar ve Tanrı dışında hiçbir varlıkta bu özdeşliğin bulunmadığını öne sürmüşlerdir. Bu durumda Tanrı'nın dışında ve Tanrısız var olan Aristoteles'in evrenine varlık-mahiyet ayrımını ekleyerek, Tanrı'nın dışındaki şeylerin olduklarından başka bir biçimde olamayacakları gibi, Tanrı'dan başka varlıklarının olmamalarının da imkân dâhilinde olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu radikal olumsuzluk yeni bir metafizik yenilik getirmiştir. Bu bağlamda İbn Sînâ, Seyyid Şerif Cürcânî ve Thomas Aquinas varlık alanını ikiye ayırmıştır. Tanrı yalnızca mutlak ve Zorunlu Varlıksa, Tanrı dışındaki diğer şeyler varlıklarını Tanrı'dan alan Mümkün Varlık'lardır. Bu durumda Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettiricisi olan Tanrı'ya "yaratma" edimi yüklenmiştir. Buna ek olarak Aristoteles'in oluş âleminde bulunan olumsuzluk, İbn Sînâ, Seyyid Şerif Cürcânî ve Thomas Aquinas'ta varlık düzenindeki olumsuzluğa kaymış, Tanrı var olanların varlıklarının meşru zemini olmuştur. Duyularımızla algıladığımız doğa dünyası yalnızca ona varlığını vermekle kalmayıp, varlık süreci içinde birbirini takip eden anlarda onun varlığının devam etmesini sağlayan yaratıcı bir edim sonucu var olan bir şey olarak görülmeye başlanmıştır. Var olanlar varlıklarının temellerinde bulunan olumsuzluk (imkân) yüzünden Tanrı'ya bağımlı bir hale gelmişlerdir. Böyle bir doğa, kendini düşünen düşünsel bir zorunluluğa yani Aristoteles'in Tanrı'sına değil, kendini murad eden bir iradenin özgürlüğüne bağlamıştır. Dolayısıyla doğa dünyasında hiçbir şeyin kendi başına mutlak bir varlığı olmadığı gibi,

varlıklar kendi başına bir edimde de bulunamaz ve gelişim sürecini dışarıdan sağlar; sonuç olarak şeyler hem varlıklarını hem de hareketi Tanrı tarafından alırlar.

Aristoteles'te değişim temelinde açıklanan neden-sonuç ilişkisi İbn Sînâ, Seyyid Şerif Cürcânî ve Thomas Aquinas'ta varlık düzeninin temeline yerleşmiştir. Nedenselliği “varlık hibesi” olarak yorumladıklarından neden ile sonuç arasında yeni bir ilişki kurulmuştur. Artık yaratma, varlığa neden olmak olarak görülmüştür. Mutlak Varlık olan Tanrı, zorunlu olarak “varlığa neden olabilen”dir ve buna güç yetiren zorunlu olarak sadece O’dur. Her Mümkün Varlık da imkânını sadece Zorunlu Varlık’tan pay almış olmasına borçludur. Mümkün Varlık’ın da bir varlığa sahip olduğu doğrudur, ancak bu kendisine ait bir varlık değildir.

Seyyid Şerif Cürcânî’den farklı olarak İbn Sînâ ve Thomas Aquinas Mümkün Varlıklar’ın kendi içlerinde harekete neden olan “tabiat” fikrini kabul ederek, varlıklara birtakım güçler yükleseler de onlar ikinci dereceden varlıklar oldukları için ikinci dereceden nedendirler. Nedensel etkileri, onların tesirine kalan şeyleri değiştirmek ve varlığın hallerini aktarmaktan öte gidememiştir. Açıkçası bu nedensel etki -Tanrı’da olduğu gibi- ortaya konulan sonuçların, bizatihi varlıklarını “yaratma” ya da “oluşturma” sınırına ulaşamamıştır. Bir başka deyişle varlıkların kendilerinde onları harekete geçirecek tabiat gibi birtakım güçler yükleseler de bu gücün kendisi başka bir varlığı ortaya çıkaracak bir güç değildir.

Bu bağlamda İbn Sînâ ve Thomas Aquinas varlıkların nihai hareketini Tanrı’ya bağlasa da Aristotelesçi gelenekten yola çıkarak varlıkların kendilerinde bulunan ve onların hareket ilkeleri olan tabiat kavramını kabul ederler. Varlıkların değişiminin belli bir düzeni olup, her varlık belli bir ereğe yönelerek o erek doğrultusunda hareket eder. Bu bakımdan tıpkı Aristoteles’tе olduğu gibi doğa dünyasında var olan her şey potansiyel olması bakımından aktüel olmaya doğru bir erek içerisindedirler. Bu sürecin kendisi

tesadüfî olmayıp, varlıklarda bulunan ilkeler tarafından yönlendirilmektedirler. Fakat tek başına bu ilkeler yeterli değildir. İster doğal cisimler isterse semavi cisimler olsun tüm var olanların temel gayesi Tanrı'nın yetkinliğine benzemektir. Aristoteles'te var olanlar Tanrı'ya sevgi duyarken, İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'da bu sevgi çift taraflıdır.

Sonuç olarak Aristoteles'te Tanrı hareketin nihai nedeni olarak fiziksel gerçekliğe katılırken, İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Tanrı hem var olanların varlıklarının meşru zemini, hem de onların nihai nedeni olarak fiziksel gerçeklik alanına katılmaktadır. Ayrıca İbn Sînâ'nın kozmolojisinde varlıkların değişimine neden olan sûretler Tanrı aracılığıyla Faal Akıl'a verilmiştir. Bu durumda doğada bulunan yasalılık, Tanrı'nın yaratıcı üstünlüğünün madde dünyasında somutlaşmış halleridir. Bizim böyle bir varlığa ilişkin bilğimiz varlığın kendisine ilişkin bilgi olmaktan ziyade Tanrı'nın bilgisi olmak zorundadır. Nitekim İbn Sînâ *Fizik* adlı eserinde 'şeriat' terimi sûretin tanımı esnasında şu şekilde kullanılmıştır: "Sûrete gelince; bazen o, maddede meydana geldiği zaman, türsel olarak onun kurucusu olan mahiyet için kullanılmıştır. Bazen türün kendisi için sûret denilmiştir, bazen özel olarak şekil ve çizgilendirme için; bazen ordunun ve birlikte olan öncüllerin sûreti gibi toplanmanın yapısı için; bazen **şeriat (kanun)** gibi koruyucu düzen için; bazen nasıl olursa olsun her türlü yapı için ve bazen de cevher ya da araz olan ve türden ayrı olan her şeyin gerçeği için sûret kullanılır." (İbn Sînâ, 2014: 80). Genelde Tanrı'nın toplumdaki yasaları olarak tanımlanan şeriat kavramının fiziksel süreci anlatmak için kullanılması çok da tesadüfî olmasa gerektir. Zira Faal Akıl'da doğa dünyasını belirleyen tüm sûretler bulunmakta, dolayısıyla bu sûretlerle birlikte varlıklarda bir ilahilik bulunmaktadır.

Cürcânî'nin varlık anlayışında ise ilk dönem kelamcılarının etkisiyle birlikte Aristotelesçi madde-form anlayışı yıkılmış, yerine atomcu ontoloji getirilmiştir. Bu bağlamda doğada var olan her varlık atomlardan oluşmaktadır. Fakat atomcu ontoloji her

ne kadar Aristotelesçi ontolojiye alternatif bir görüş olarak ortaya çıksa da Gazzâlî'nin filozofları tenkitiyle birlikte İbn Sînâcî varlık-mahiyet/Zorunlu-Mümkün Varlık anlayışı atomcu ontolojiye dâhil edilmiştir. Zira varlıkları mümkün ve zorunlu olarak ayırmaları Tanrı'nın varlığı ve kudreti gibi teolojik maksatlara ulaştırmada daha etkin ve dolaysız yol sunmuştur. Böyle bir bakış açısıyla Aristotelesçi nedensellik ilkesi yıkılmış, önce İbn Sînâ daha sonra kelamcılarla birlikte Tanrı-âlem arasındaki ilişki yaratan-yaratılan ilişkisine dönüşmüştür. Varlıkların bilgisine ulaşırken neden fikri yerini "niçin" fikri almış, dolayısıyla varlıklar incelenirken, kendi olmaklıkları bakımından değil, Tanrı'nın varlığının ve kudretinin ispatı bakımından ele alınmıştır. Bu bağlamda Gazzâlî de doğa bilimlerinin konusunu şöyle belirlemiştir: "Doğa bilimlerinin (tabi'yyât) amacı (asl) doğanın, Tanrı'nın emri altında olduğunun, bizzat kendisinin bir şey yapmayıp, bilakis yaratan tarafından yaptırıldığı; Güneş, Ay, yıldızlar ve diğer nesnelerin, O'nun emrine tâbi olduğunun ve bunların kendiliğinden bir eylemlerinin olmadığı bilinmesidir." (Gazzâlî, 1984: 16).

Cürcânî cevher-araz kuramını temele alarak, varlıkların değişimlerini arazların süreksizliğinden yola çıkarak açıklamıştır. Buna göre cevherlere farklı arazların yüklenmesiyle, âlemin değişken ve dinamik bir yapısı bulunmaktadır. Bu bağlamda temel teori arazların iki ayrı anda var olamayacağı temeli üzerine yükselmektedir. Böyle bir durumda arazların sürekli bir zamanda var olmaması, onların bozulmaya müsait bir yapısı ve başka bir gücün müdahalesini gerektirmektedir. Yalnız bir anlık ömürleri olan arazlar sürekli olarak ilahi bir kudret tarafından yaratılırlar. Ardışık iki anda var olmayan arazlar, varlığa gelişlerinin ikinci anında hemen yok olurlar ve ikinci anında yok olan arazın yerine aynı türden ikinci bir araz yaratılır. Cevhersiz bir arazın var olması imkânsız olduğu gibi, arazsız cevherin de varlığı mümkün değildir. Cevher ve arazın birbirinden bağımsız olması onların arasında bir nedensel ilişki bulunduğu anlamına gelmemektedir. Tanrı bu ikisini birlikte yarattığından aralarında âdete bağlı bir ilişki varmış gibi

görünmektedir. Cürcânî'nin varlıklar arasında zorunlu bir neden-sonuç ilişkisi bulunduğu fikrini reddetmesinin altında ise kâdir-i mutlak Tanrı düşüncesi yer almaktadır. Zira ona göre varlıklar arasında bir neden-sonuç ilişkisi olduğunu kabul etmek Tanrı'nın özgür iradesine zevâl getirmek anlamına gelmektedir. Cürcânî varlıklar arasında bir neden-sonuç ilişkisi olduğunu reddetse de doğa dünyasında bir düzen olduğunu âdet kuramı bağlamında kabul etmiştir. Fakat bu düzenin kendisi neden-sonuç ilişkisini barındıran bir zorunluluk içermemekte, Tanrı'nın dilediği zaman kendi mucizesini göstermek adına bir olumsuzluk taşımaktadır. Söz gelimi ateşle temasın ardından yakma, su içmenin ise suya kanma gibi peş peşe gelen hadiseler arasında birinin ardından diğerinin yaratılmasıyla âdetin sürdürülmesi dışında hiçbir ilişki yoktur. Dolayısıyla ateşe temas ve suyu içmenin yakma ve kanma olgusuna hiçbir katkısı yoktur. Bunların hepsi Tanrı'nın kudret ve ihtiyarıyla olmaktadır. Çünkü Tanrı, nasıl ki yakma olmadan teması var edebiliyorsa, aynı şekilde temas olmadan da yakmayı meydana getirebilir. Bu tüm fiiller için geçerlidir. Nitekim bu fiillerin Tanrı'dan çıkışı tekrarlandığı için ve daima veya çoğunlukla gerçekleştiği için Tanrı'nın bunları âdetin sürdürülmesi yoluyla yaptı denilir; tekrarlanmadığında veya az tekrarlandığında ise o, harikulade (âdeti delen) veya nadirdir. Dolayısıyla Cürcânî'ye göre hiçbir şey Tanrı tarafından zorunlu olarak çıkmaz, biz varlıklar arasında zorunlu bir neden-sonuç ilişkisi kuramayız, böyle bir anlayış Tanrı'nın özgür iradesine ve kudretine zeval getirir. Sonuç olarak Cürcânî her ne kadar Tanrı'nın kudretine ve mucizelere yer açmak için zorunlu bir neden-sonuç ilişkisini kabul etmese de bu onun doğada bir düzenin olmadığı fikrini kabul etmediği anlamına gelmemektedir. Aksine bu düzenin kaynağı Tanrı'dan gelmektedir.

Roger Bacon da tıpkı Aristoteles gibi doğa dünyasında var olan değişim ya da hareketin kaynağı ve nedenleri üzerine odaklanmıştı. Aristoteles'in hareketin ilkesi olan içsel doğa fikri Roger Bacon tarafından kabul edilmesine rağmen, değişimin kaynağı olarak ortaya konulmaz. Doğa dünyasında var olanların hareketini açıklamak üzere

species kavramına başvurur. *Species* kavramıyla bir failin ilk etkisini kastetmektedir. *Species*'i, Kindî'den etkilenerek “kendi etkilerini doğurmak üzere dünyadaki her bir şeyden yayılan evrensel güç/kuvvet” olarak tanımlar ve bu güç ya da kuvvetin tamamen fiziksel/maddi bir şey olduğunu öne sürer. Bu durumda Roger Bacon hem Aristoteles hem Orta Çağ İslam ve Hristiyan Dünyası'ndan farklı olarak varlık formunu fiziksel bir şeye dönüştürür. Böylece varlıkların değişimini formlarla açıklamak yerine, fiziksel bir güçle açıklar. Buna göre bir fail, bir *species*'i yoktan var edemez veya bir fail dışarıdan bir *species* alıp, onu alıcı maddeye yerleştirerek etkide bulunamaz. Bacon sadece Tanrı'nın hiçten bir şey yaratabileceğini belirtir. Bu durumda, İslam Dünyası'nda varlığın meşru zemini olan ve maddeye form vererek onun var oluşunu sağlayan görüşe karşı çıkmaktadır. Zira İslam Dünyası'nda Tanrı varlıklara dışarıdan form vererek onların var oluşlarına meşru bir zemin sağlamaktaydı. Bacon ise bir *species*'in ancak alıcı maddedeki “aktif potansiyelliği” meydana getirerek oluşturulabileceğini belirtir, zira “doğal değişim” dediği şey de budur. Bacon, Aristoteles'e de atıfta bulunarak, etkilerin ancak alıcı maddedeki aktif potansiyellik sayesinde oluşturulabileceğini belirtir:

“Doğal bir failin etkisi olarak bir *species* doğal olarak üretilebilir; o halde *species* maddenin potansiyelliğinden meydana getirilmelidir. Zira maddenin kendisi eğer pasif potansiyel ise ona bir form veren olması gerekmektedir ki bu da yaratıcıdır (Tanrı); dolayısıyla eğer maddede *species*'i alacak pasif bir potansiyel varsa, bu durumda bir form veren olması gerekecektir...” (Linberg, 1983: I.3. 55-65.).

Bu Latin Dünyası'nda fiziksel gerçeklik alanıyla ve teolojik alanın ayrılmasını sağlayan ilk girişimdir. Bacon maddi ve ruhani varlığın birbirinden tamamen bağımsız olduklarını belirtmiştir. Doğal nedensellik “doğal olarak” meydana gelir, yani düzenli süreçlere ya da doğa yasalarına göre gerçekleşir. Bu durumda Bacon, maddeye aktif

potansiyellik yani bir güç yüklemiştir. Bu gücün kendisi “doğa/tabiat” gibi metafiziksel bir şey olmayıp, fiziksel/maddi bir güçtür. Ayrıca varlıkların çoğalmasını ve hareketini fiziksel bir süreçle açıklamanın yanı sıra, *species*’lerin çoğalmasının Kindî, Robert Grosseteste ve İbnü’l-Heysem’den etkilenecek matematiksel analizini de sunmaya çalışmıştır. Hatta Linberg onun optikle ilgili ortaya koyduğu doktrinlerin büyük bir kısmının İbnü’l-Heysem’in *Kitâbü’l-Menâzır* adlı eserinde ortaya konulan doktrinlerle aynı olduğunu belirtmektedir. Fakat diğerlerinden farklı olarak onun için gücün yayılımı sadece optik alanı için değil, diğer tüm şeyler için de geçerli olup, ışığın yayılımı onun kendi kuramını açıklayacağı örnek bir durumdur. Bacon, ışığın yayılımının, diğer şeylerin yayılımına oranla bize daha görünür ve kolay anlaşılır olduğunu belirtmiş, ışığın yayılımı terminolojisini diğer şeylere de aktardığını belirtmiştir (Linberg, 1983: II.1. 58-60.). Dolayısıyla Bacon, gücün çoğalımı doktrinini tüm fiziğe uygulayarak, fiziksel olguların yayılımının hem maddi olduğunu hem de onların geometrik şekillerle açıklanabileceğini öne sürmüştür. Bu belirgin fark Roger Bacon’ı hem kendisinden önceki düşünürlerden hem de İslam ve Hristiyan Düşünce Dünyası’ndan ayırtmaktadır. Daha da ötesi modern bilimin yolunu açan doğa dünyasının matematiksel açıklamasının tohumlarının bir nebze de olsa Roger Bacon’da atıldığı söylenebilir.

Sonuç olarak değişen doğa dünyasında var olan değişimin bir neden-sonuç ilişkisi ve bir düzen içerisinde gerçekleştiği düşüncesi üzerine kurduğumuz yasalılık fikri şu ana kadar ele aldığımız her bir filozofta yer almaktadır. Fakat değişimin kaynağı ve nedenleri üzerinde farklılaşmışlardır. Aristoteles değişimin kendisini varlıklarda bulunan “içsel doğa” fikri üzerine temellendirmiş, fakat ereksel neden olarak Tanrı’yı da değişimde oynadığı rol üzerine fiziksel gerçeklik alanına katmıştır. İbn Sînâ ve Thomas Aquinas ise bir taraftan Aristotelesçi içsel doğa fikrini kabul ederken, tek başına bu ilkenin değişim için yeterli olmadığını öne sürmüşler ve Tanrı’yı hem hareketin nihai nedeni olarak hem de varlıkların var oluşlarının sürekliliğinin garantisi olarak fiziksel gereklik alanına dâhil

etmişlerdir. Cürcânî ise her ne kadar Tanrı'nın özgür iradesi ve kudretini ön plana çıkarsa da doğadaki düzenin kaynağı doğrudan Tanrı'ya dayandırmış, hareketi varlıklarda Tanrı tarafından anlık olarak yaratılan arazlara bağlamıştır.

Bu durumda Orta Çağ İslam ve Hristiyan Düşüncelerinde doğa dünyasının kendi başına mutlak bir varlığı olmamakla birlikte, doğanın kendisi dinî ve teolojik paradigmanın sağladığı düzenle açıklanmıştır. Modern doğa yasasının yoluna giden adımlardan biri olan doğa dünyasından Tanrı'nın ayrılması gerektiği fikri konusunda yaşanan kırılmanın ilk olarak Roger Bacon'da görüldüğünü söyleyebiliriz. Roger Bacon *species* kavramına fiziksel bir gerçeklik ekleyerek, doğadaki değişimi bu kavramla açıklamış, Tanrı'yı doğal süreçten ayırmıştır. Bu durumda yasalılık dışarıdan (Tanrı) gelen herhangi bir unsurdan ya da varlıkların kendisinde bulunan metafiziksel güçlerden kaynaklanan bir şeyle değil, tamamen maddi bir şeyle açıklanmaya çalışılmıştır. Böyle bir ayırım modern doğa yasası fikrine götüren adımlardan ilki gibi görünmektedir. Roger Bacon Aristoteles'in ereksel nedenle, Orta Çağ İslam ve Hristiyan Dünyası'nın da hem ereksel neden hem de varlıkların var oluşlarının zemini olarak fiziksel gerçeklik dünyasına dâhil ettiği Tanrı düşüncesine sisteminde yer vermemektedir. Doğadaki değişimi maddi ve fail nedenlere indirgemiş ve varlık dünyasından ereksel nedeni kaldırmıştır. Sonuç olarak Orta Çağ İslam ve Hristiyan Düşüncesi'nin benimsediği doğanın din ve teolojik paradigma tarafından sağladığı düzen fikri, Roger Bacon da maddede bulunan fiziksel nedenlere bağlanmış görünmektedir.

Bu tezde modern doğa yasalarının yolunu açan doğanın her türlü metafiziksel unsurlardan arındırılması gerektiği fikrinin oluşum aşamalarına odaklanılmıştır. Her ne kadar amacımız ve kapsamımızı aşsa da Roger Bacon'ın sadece optik alanıyla sınırlı kalmayıp, fiziksel gerçeklik alanına uyguladığı geometrik analizin İbnü'l-Heysem'in metafiziğinde yer alınıp alınmadığının incelenmesi konunun aydınlanması bakımından

önem taşımaktadır. Bu konuda ünlü bilim tarihçisi David C. Linberg'in gücün/kuvvetin çoğalımını sadece optik alanına uygulamakla kalmayıp, tüm fiziksel gerçekliğe uygulayan kişinin Roger Bacon olduğu iddiası yer almaktadır. Böyle bir minvalde yapılacak araştırmanın Orta Çağ İslam Dünyası'na önemli katkılar sağlayacağı düşünülmektedir.



KAYNAKÇA

Akdağ, Özcan, *Tanrı ve Özgürlük Gazâlî ve Thomas Aquinas Ekseninde Bir İnceleme*, Ankara, Elis Yayınları, 2016.

Akyol, O. Faruk, *Thomas Aquinas Doctor Angelicus, Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi*, Ankara, Homer Kitapevi, 2006.

Ali Durusoy, “İbn Sina”, *DİA*, Cilt: 20, İstanbul 1999.

Alper, Ömer Mahir, *İbn Sînâ*, İsam Yayınları, İstanbul 2015.

Altaş, Eşref, “Varlık, Varlığın Birliği ve Var Olanların Mertebeleri: Cürcânî’nin Yaklaşımı”, *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, editör: M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.

Aquinas, Thomas, *On Being and Essence (De Ente et Essentia)*, translated by Robert T. Miller, 1997. <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/aquinas-esse.asp#f2> (Erişim Tarihi: 16.10.2016).

_____, *Summa Contra Gentiles; Book One: God*, Translated by Vernon J. Bourke, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2009.

_____, *Summa Contra Gentiles; Book Three Providence Part*, Translated by Vernon J. Bourke, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2001.

_____, *Summa Theologiae, Questions on God*, edited by Brian Davies and Brian Leftow, UK, Cambridge University Press, 2006.

_____, *Summa Theologica*, Complete English Edition, translated by Fathers of the English Dominican Province, Volume I, Ave Maria Press, Notre Dame, 1948.

_____, *The Power of God*, translated by Richard Regan, New York, Oxford University Press, 2012.

Aristoteles, *Fizik*, Çeviren: Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.

_____, *Gökyüzü Üzerine*, Yunancadan çeviren: Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi, 1997.

_____, *Kategoriler*, Yunanca Aslından Çeviren: Saffet Babür, Ankara, İmge Kitabevi, 2016.

_____, *Metafizik*, Çeviren: Ahmet Arslan, İzmir, Sosyal Yayınlar, 1996.

_____, *Nikhomas'a Etik*, Çeviren: Saffet Babür, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2007.

_____, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, Türkçesi: Celal Gürbüz, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1990a.

_____, *Politika*, Çeviren: Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2014.

_____, *Retorik*, Çeviren: Mehmet H. Doğan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2016a.

_____, *Ruh Üzerine*, Çeviren: Zeki Özcan, İstanbul, Sentez Yayınları, 2014.

_____, *Metaphysics X-XIV Oeconoica, Magna Moralia*, trans. By. H. Tredennick & G. C. Armstrong, Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1990b.

_____, *Meteorology*, translated by. E. W. Webster, Jazzybee Verlag Press, 2015.

Aydın, Hasan, *Eski Yunan'dan İslam'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, İstanbul, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2009.

Bacon, Roger, *Opus Majus*, ed. John E. Bridges, Minerva, Frankfurt/Main 1964.

Cevizci, Ahmet *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000.

Collingwood, Robin George, *Doğa Tasarımı*, Çeviren: Kurtuluş Dinçer, Ankara, İmge Kitapevi Yayınları, 1999.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I., II. ve III. Cilt, Çeviri: Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Çankaya, Aylin, “Aristoteles’te Nous ve Noesis Kavramları Üzerine Belirlemeler”, *Cogito*, Sayı 77, Yapı Kredi Yayınları, ss. 131-149, 2014.

Davies, Brian, *Thought of Thomas Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Demir, Osman, “Îcî Kelâmın Fizik”, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, editör: Eşref Altaş, İstanbul, İsam Yayınları, 2017.

_____, *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarda Tabiat ve İnsan*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.

Dönmez, Dr. Süleyman, *Aziz Thomas’ta Felsefe-Teoloji İlişkisi*, Adana, Karahan Kitapevi, 2004.

Duralı, Teoman, “Aristoteles’in Kategoriler’inde, Fîzîk’i ile Metafizik’inde Değişme ve Zaman Sorunları”, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, Sayı 26, 1987.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001.

Erkızan, H. Nur, *Aristoteles Yazıları Metafizik ya da İlk Felsefe Üzerine*, İstanbul, Sentez Yayınları, 2012.

Fahri, Macid, *Islamic Occasionalism and it's Critique by Averroes and Aquinas*, Londra, George Allen&Anwin Ltd, 1958.

Garber, Daniel, “Descartes and Occasionalism”, *Causation in Early Modern Philosophy*, ed. Steven Nadler, Pennsylvania, Penn State Press, 1993.

Gazzâlî, *el-Munkiz mined-Dalâl*, İstanbul, Hakikat Kitabevi, 1984.

_____, *Filozofların Tutarsızlığı*, Neşir ve Tercüme: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018.

_____, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, I. Cilt, Çevirmen: Mehmed A. Müftüoğlu, İstanbul, Çelik Yayınevi, 2016.

Gilson, Etienne M., *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, trans. By. Edward Bullough, New York, Dorset Press, 1948.

_____, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, Random House, 1955.

_____, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, Türkçesi: Şamil Öçal, İstanbul, Açılım Kitap, 2005.

Grant, Edward, *A Source Book in Medieval Science*, Harvard University Press, 1974.

Griffel, Frank *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, Çeviren: İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.

Grosseteste, Robert, *On Light*, Translated and with an Introduction by Clare Riedl, USA, Marquette University Press, 1983.

Hyman, Arthur, “Aristotle’s “First Matter” and Avicenna’s and Averroes’ “Corporeal Form”.” *In Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy*, ed. by Arthur Hyman. 335–56, New York, Ktav Publishing House, 1977.

İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-meâd*, thk. A. Nûrânî, Tahrân, Muessese-i Mutâl’ât-i İslâmî, 1363, s. 37-38, Türkçeye aktaran: Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ’nın Sebeplilik Teorisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Ömer Mahir Alper, İstanbul 2013.

_____, *en-Necât*, Çeviren: Kübra Şenel, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2013.

_____, *Fizik*, Çeviri: Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014.

_____, *İşaretler ve Tembihler*, Çeviren: Muhittin Macit, Ali Duru, Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2000.

_____, *Metafizik*, Çeviri: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017.

_____, *Oluş ve Bozuluş*, Çeviren: Muammer İskenderoğlu, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014a.

John Dashiell, “Determinism”, *Encyclopedia Americana*, ABD, 1968.

Kader, Yael, Han, Giora, “Natures and Laws: The making of the concept of law of nature-Robert Grosseteste (c.1168-1253) and Roger Bacon (1214/1220-1292)”, *Studies in History and Philosophy of Science*, Part A61:21-31, 2017.

Kara Richardson, "Causation in Arabic and Islamic Thought", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =

<<https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/arabic-islamic-causation/>>. Erişim Tarihi: 01.10.2018.

_____, “Avicenna’a Conception of the Efficient Cause”, *Bristish Journal For The History of Philosophy*, 21:2, ss. 220-239, 2013.

Karlıağa, Bekir, *Batı ’yı Aydınlatan İslam Düşnürü: İbn Rüşd*, İstanbul, Mahya Yayınları, 2014.

_____, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesi ’ne Etkileri*, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004.

Kistler, Max, *Causation and Laws of Nature: Routledge Studies in Contemporary Philosophy*, Oxford, Routledge, 2006.

Kutluer, İlhan, “Gazzâlî ve Felsefe” *Gazzâlî Konuşmaları*, Hazırlayan: M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2012.

Lang, Helen S., *The Order Of Nature in Aristotle’s Physics, Place and Elements*, Chambridge University Press, 1998.

Lindberg, David C., *Roger Bacon and the Origins of Perpectiva in the Middle Ages, A Critical Edition and English Translation of Bacon’s Perpectiva with Introduction and Notes*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

_____, *Roger Bacon’s Philosophy of Nature, A Critical Edition, with English Translation, Introduction, and Notes, of De multiplicatione specierum and De specilus comburentibus*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

Lizzini, Olga, "Ibn Sina's Metaphysics", 2015, <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-sina-metaphysics/> Erişim Tarihi: 10.10.2019.

M. Ali Koca, “Akaid-Kelam İlişkisi Bağlamında Akaid Literatürünü Okumak: İcî’nin Akaid Risalesi Örneği”, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, editör: Eşref Altaş, İstanbul, İsam Yayınları, 2017.

Macit, Muhittin, *İbn Sînâ’da Metafizik ve Meşşâî Geleneği*, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2012.

Marmura, Michael, “Avicenna on Causal Priority”, *Islamic Philosophy and Mysticism*, Caravan Books, N.Y., pp. 65-83, 1981.

_____, “The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (İbn Sina)”, *Islamic Theology and Philosophy*, Albany, 1984.

Meyer, S. Sauve, “Aristotle, Teleology, and Reduction”, *The Philosophical Review*, Vol. 101, No: 4, pp. 791-825, 1992.

Minnema, Anthony, *The Latin Readers of Algazel: 1150-1600*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Tenesse Uni., Tenesse 2013.

Newton, Isaac, *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri*, çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1997.

Olesiak, Jaroslaw, *Studia Philosophiae Christianae*, “Nature and Necessity in Aristotle’s Physics”, Vol. 51 Issue 1, pp.55-73, 2015.

Panti, Cecilia, “Robert Grosseteste’s De Luce, A Critical Edition”, *Robert Grosseteste and His Intellectual Milieu: New Editions and Studies*, In John Flood, James R. Ginter, J. Goering (eds.), pp.193-238, Toronto 2013.

Peterson, Micheal, Hasker, William, vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, Çeviren: Rahmi Acar, İstanbul, Küre Yayınları, 2009.

Plotinus, *Enneadlar*, Türkçesi: Yrd. Doç. Dr. Zeki Özcan, Bursa, Asa Kitapevi, 1996.

Ross, David, *Aristoteles*, Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011.

Scharle, Margaret, “Man from Man, but not Bed from Bed: Nature, Art and Chance in Physics II”, *Aristotle’s Physics, A Critical Guide*, ed.: Mariska Leunissen, Chambridge University Press, 2015.

Sfekas, Stanley, “Aristotle’s Concept of God”, *An Esoteric Quest for The Mysteries and Philosophies of Antiquity*, 2008.

https://www.academia.edu/15234171/ARISTOTLES_CONCEPT_OF_GOD

Stein, Nathanael, “Causal Necessity in Aristotetle”, *British Journal for the History of Philosophy*, Volume 20, Issue 5, 2012.

Tachau, Katherine H., *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics 1250-1345*, Leiden, Brill Academic Pub, 1988.

Tarakçı, Muhammet, *St. Thomas Aquinas*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2006.

Torrell, Jean-Pierre, *Saint Thomas Aquinas Volume 1: The Person and His Work*, translated by Robert Royal, Washington, D.C., 1996.

Turhan, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul, MÜİF Yayınları, 1992.

Türker, Ömer, “Kelâm Geleneğinde Addüddin el-Îcî: Kelâmın Bilimsel Kimliği Sorunu”, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, editör: Eşref Altaş İstanbul, İsam Yayınları, 2017.

_____, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, editör: Ömer Türker-Osman Demir, İstanbul, İSAM Yayınları, 2018.

Unat, Yavuz, *Astronomi Tarihi: İlkçağlardan Günümüze*, İstanbul, Nobel Yayın Dağıtım, 2001.

Wallace, William A., Arbor, Ann, *Causality and Scientific Explanation: Vol II, Classical and Contemporary Science, I. Volume*, The University of Michigan Press, 1974.

Wisnovsky, Robert, “Final and Efficient Causality in Avicenna’s Cosmology and Theology”, *Quaestio*, 2, 2002.

_____, *İbn Sînâ Metafiziği*, Çeviren: İbrahim Halil Üçler, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010.

Wolfson, Hanry Austrin *Kelam Felsefeleri*, çeviren: Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001.

ÖZET

On yedinci yüzyıl Bilimsel Devrimi'yle yaşanan köklü değişiklik sonrasında modern bilim, fiziksel gerçekliğin her türlü dinî ve mitolojik unsurlardan arındırılması gerektiği fikrini temele almıştır. Bu köklü değişik sayesinde, doğanın her türlü metafizik etkenden bağımsız, kendi başına ve mutlak varlığı olduğu kabul edilmiştir. Böylelikle bu gelişme o zamana kadar dinî ve teolojik paradigma tarafından sağlanan düzenin artık insan aklı tarafından ortaya konulan evrensel yasalar bağlamında sağlanabileceği ümidini doğurmuştur.

Modern doğa yasası fikrinin temellerini oluşturan fiziksel gerçeklik alanından her türlü dinî unsurun ayrılması gerektiği fikri üzerine temellendirdiğimiz tezimizde, Orta Çağ İslam ve Hristiyan Düşüncelerine odaklanarak bu iki alan arasında yaşanan kırılmanın kiminle ve nasıl olduğunu göstermeye çalıştık. Bu bağlamda hem Orta Çağ hem de Hristiyan Düşüncelerini etkileyen Aristoteles, İslam Dünyası'nda hâkim otorite olan İbn Sînâ, hem İslam hem de Osmanlı medreselerinde on dokuzuncu yüzyıla kadar okutulan *Şerhu'l-Mevâkıf*'in yazarı Seyyid Şerif Cürcânî, Hristiyan Dünyası'nda ise Thomas Aquinas'ın Tanrı-âlem ilişkisini söz konusu sınırlandırma problemi açısından ele alarak Tanrı'nın fiziksel gerçeklik alanına nasıl müdahil olduğunu varlık, hareket, *doğa* (tabiat), nedensellik ve Tanrı anlayışlarından yola çıkarak göstermeye çalıştık.

Aristoteles'te hareketin nihai nedeni olarak ele alınan Tanrı, Orta Çağ İslam ve Hristiyan Dünyası'nda hem hareketin hem de var olanların varlıklarının meşru zemini olarak fiziksel gerçeklik alanına dâhil edilmiştir. Modern doğa yasası fikrine götüren Tanrı'nın fiziksel gerçeklik alanından ayrılması gerektiği düşüncesi ilk olarak Roger Bacon'la filizlenmeye başlamıştır. Doğadaki hareketin kaynağını hem Aristotelesçi *içsel*

doğa fikrinden bağımsız fiziksel bir ilke ile açıklamış hem de Tanrı'yı açık biçimde *doğa* alanından çıkarmıştır.

Tezimizde modern *doğa* yasası fikrinin gelişimi açısından bir adım olan *doğa* dünyasından her türlü metafiziksel ve dinî unsuların sıyrılması gerektiği düşüncesi çerçevesince bahsi geçen tarihsel dönemleri ele alarak, bu iki alan arasındaki kopuşu temellendirmeyi hedefledik.



ABSTRACT

After the radical change brought forth by the seventeenth century Scientific Revolution, modern science has been based on the idea that the physical reality must be free of all mythological and religious elements. Due to this fundamental change, it has been accepted that the nature has its own and absolute existence independent of all the metaphysical factors. Thus, this development has given rise to the hope that the order provided by the religious and theological paradigm until then could be achieved in the context of universal laws laid down by the human mind.

In our thesis based on the idea that all kinds of religious elements should be separated from the field of physical reality which forms the basis of the idea of modern natural law, we have focused on Medieval Islamic and Christian thought and tried to show how and with whom the fracture between these former areas took place. In this context, we have based our reading on what follows: Aristotle who influenced both the Middle Ages and the Christian Thought, Avicenna, the dominant authority in the Islamic World, Al-Sayyid Al-Sharîf Al-Jurjânî, the author of *Sharh al Mawaqif* who taught in both Islamic and Ottoman madrasahs until the nineteenth century and Thomas Aquinas from the Christian world. Scrutiny into these texts, with special emphasis on being, movement, nature, causality and the God, has provided us the clue to lay bare how the God intervened in the realm of physical reality.

The God, whom in Aristotle was tackled as the ultimate source of movement, is included in the realm of physical reality as the legitimate ground of both the movement and the being of the beings in the Medieval Islam and Christian World. The idea that God must leave the realm of physical reality, which led to the idea of modern natural law, first sprouted with Roger Bacon. He not only explained the origin of the movement in Nature

with a physical principle independent of the Aristotelian idea of intrinsic nature, but he also explicitly removed God from nature. In our thesis, we aimed to base the rupture between these two fields by considering the historical periods mentioned within the framework of the idea that all kinds of metaphysical and religious elements should be stripped from the natural world, which is a step in the development of the modern law of nature.

