

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ'DA DOĞA KAVRAMI

Doktora Tezi

SELİME ÇINAR

İstanbul, 2023

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ'DA DOĞA KAVRAMI

Doktora Tezi

SELİME ÇINAR

DANIŞMAN: PROF. DR. ÖMER TÜRKER

İstanbul, 2023

ÖZET

İBN SÎNÂ'DA DOĞA KAVRAMI

Metafizik alanında felsefe tarihine önemli katkılarda bulunan İbn Sînâ'nın, benzer derecede katkıda bulunduğu diğer bir alan fiziktir. Bu alanda ele alınması gereken en önemli konulardan biri de doğa kavramıdır. İbn Sînâ'nın doğa kavramı konusunda Aristoteles'in ve Yeni-Platoncu filozofların düşüncelerine nispetle özgünlüğü, cevaplanması gereken önemli bir soruyu teşkil etmektedir. İbn Sînâ doğa kavramını hem cisme içkin seviyede hem de onu aşkın seviyede ele almıştır. Bir şeyin arazi değil bizzat hareketinin ve sükûnunun kendisinde bulunan ilk ilkesi olarak tanımladığı temel anlamda doğayı, unsurların hareketinin ilkesi olarak kabul etmiş ve bu ilkeyi fail bir güç sayarak, doğa konusunda tevarüs ettiği açıklamaları derinleştirmiş ve ayrıntılandırmıştır. İçkin doğayı unsurların sureti sayarak onu bir cevherle özdeşleştirmiştir. Böylece hareket olmadığında da cevherin var olduğunu, hareketi mümkün kılan meylin yahut cevherin kendisinden çıkan fiillerin ve niteliklerin doğa olmadığını, bu şekilde de hareketin ve sükûnun ilkesi olan doğanın değişimin içinde değişmeden var olduğunu vurgulamıştır. Aşkın doğa olarak feleklerin etkisini ve ayaltına yönelik idaresini kabul etmiştir. Bununla birlikte hem içkin hem aşkın doğa konusunda onu diğer filozoflardan kategorik olarak ayıracak bir görüşe sahiptir. Oluşun hareketle değil ancak varlık verme ile gerçekleşebileceğini savunarak, varlık ve mahiyet ayrımı temelinde ortaya koyduğu suret alma teorisi ile fizik seviyede fail saydığı doğadan metafizik seviyede fail olma özelliğini kaldırmış, böylece onu sadece hareket veren ve ancak hazırlayıcı olan bir ilkeye dönüştürmüştür. Bu şekilde kendisinden önceki diğer bütün filozofların benimsediği, doğanın bağımsız bir ilke olmadığı vurgusunu zirveye taşımıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, doğa, meyil, ilke, güç, suret, madde, unsur, hareket

ABSTRACT

THE CONCEPT OF NATURE IN IBN SINA

Ibn Sina, who has made substantial contributions to the history of philosophy in the field of metaphysics, contributed to the field of physics to a similar degree. One of the most important issues to be dealt with in this field is the concept of nature. Ibn Sina's originality regarding the concept of nature, compared to the thoughts of Aristotle and Neo-Platonist philosophers, constitutes an important question that needs to be answered. Ibn Sina analyzed the concept of nature both as immanent to body and as transcendent to body. He defined the nature the primary principle of the motion and rest of something which in it, essentially and not accidentally and identified it with the principle of the motion of the elements. He considered this principle as an active power and elaborated the account of nature which he inherited. By identifying the immanent nature with the forms of the elements he regarded it as a substance. Thus, he emphasized that the substance exists even when there is no motion. The inclination that makes the motion possible, or the actions and qualities arising from the substance are not nature. In this way, nature, which is the principle of motion and rest, exists as unchanged in the change. He accepted the influence of the heavens and their governance of sublunary realm as the transcendent nature. However, his view on both immanent and transcendent nature distinguishes him from other philosophers categorically. He argued that generation is only possible by giving existence, not by motion. Therefore, according to his formation theory on the basis of the distinction between existence and quiddity, he removed the feature of being an agent in metaphysical level from nature, which he considered an agent in the physical level. Thus, he transformed it to just a mover and a preparatory principle. In this way, he emphasized the notion that nature is not an independent principle which all other philosophers before him argued, most strongly.

Keywords: Avicenna, Ibn Sina, nature, inclination, principle, power, form, matter, element, motion

ÖNSÖZ

Doğa kavramı felsefenin bütün alanlarını ilgilendiren ve birçok kavramla yakından ilişkili bir kavram olması dolayısıyla çalışmak üzere sınırlandırılması en zor kavramlardan biri olmalıdır. Buna ek olarak bağlantılı olduğu kavramları çok sayıda filozofun düşünceleri arasından seçerek tarihsel ve teorik bir bütünlük içinde sunmak, araştırmam boyunca bende, asırlık bir ağacın ana köklerini ve buna bağlı alt kökleri toprağın derinliklerinden tek tek kazıyarak gün yüzüne çıkarma hissi uyandırdı. Buna rağmen severek çalıştığım bu konuyu ortaya koyduğum tezimin, ilgili araştırmacılar için yararlı ve okuması keyifli bir kaynak olmasını temenni ediyorum.

Bu çalışmanın tamamlanmasında çok sayıda kimsenin katkısı oldu. Onlara teşekkür etmek tezi tamamlayan önemli bir kısmı oluşturacaktır. Öncelikle tez danışmanım Prof. Dr. Ömer Türker'e hem tez sürecinde hem öncesinde verdiği desteklerinden hem akademik olarak hem de hayata bakışımında bana sağladığı katkılarından ötürü teşekkür ederim. Tez komitemde yer alan Prof. Dr. İlhan Kutluer ve Prof. Dr. Eşref Altaş'a teşekkürlerimi sunarım. Tez izlemelerim boyunca kendileriyle konumu müzakere etme imkânına sahip oldum. Ayrıca tez savunma jürimde bulunan Prof. Dr. Hikmet Yaman ve Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer'e teşekkür ederim. Hocalarım değerli yorumlarıyla tezimi geliştirmeme katkı sağladılar. Betül Akdemir, Ayşe Betül Tekin ve Merve Nur Yaman tezimin bazı kısımlarını okuyarak katkıda bulundular. Saime Hızır tezimin bir bölümünü okuyarak ve bazı konularda benimle tartışarak destek oldu, önemli kaynakları temin etmeme yardımcı oldu. Melek Yıldız Güneş, Doç. Dr. Ümit Güneş ve Arş. Gör. Mustafa Özbakır bazı kaynakları benim için temin ettiler. Doç. Dr. Hümeysra Özturan hem tavsiyeleri ile hem kaynaklar ile destek verdi. Hepsine müteşekkirim. Kübra Bilgin Tiryaki metinlerimi okuyarak yaptığı yorumlarda ve tartışmalarımızda işaret ettiği hususlarla bazı hayati noktaları tashih etmemi sağladı. Kendisine şükran borçluyum. Muhlise Yakşı tezimi okuyarak verdiği geri bildirimlerle daha iyi bir tez savunması geçirmemi sağladı. Kendisine teşekkürlerimi sunuyorum. Sevgili dostlarım E. C. üyeleri, Elif Erdemir, Halime Hicret Gültekin, Merve Nur Yaman, Muhlise Yakşı ve Zeynep Deniz Yeter hem destekleri hem tez savunmamı hazırlamamdaki katkıları ile teşekkürü hak ediyorlar. Aileme hem ailem oldukları hem eğitim hayatıma verdikleri katkıları dolayısıyla teşekkürlerimi sunarım. Son olarak sevgili eşim Hüseyin Urcan'a, her daim yanımda olduğu ve beni desteklediği için medyûnu şükranım.

Selime Çınar

İstanbul, 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR LİSTESİ.....	vi
GİRİŞ	1
I. Tezin Konusu ve Kapsamı.....	1
II. Literatür	28
III. Yöntem.....	30
BİRİNCİ BÖLÜM	34
İBN SÎNÂ ÖNCESİNDE DOĞA	34
1.1. Aristoteles: Doğa Kavramının Tanımlanması ve Sistemleştirilmesi.....	34
1.2. Stoacılar: İçkin ve Aşkın Doğa Ayrımının İlhamı.....	52
1.3. İskender: Meyil Olan İçkin Doğa ve İlahi Güç Olan Aşkın Doğa.....	54
1.4. Plotinos: Yeni Bir Kozmoloji ve Yeni Bir Doğa Anlayışı	66
1.5. Proklos: Yeni-Platoncu Doğa Anlayışının Derinleştirilmesi.....	71
1.6. Nahvî: Meyil Kavramının Derinleştirilmesi ve Ek Doğa Tanımı.....	83
1.7. Kindî: İskenderci Çizgide Âlemin Hudûsünü Savunan Bir Doğa Görüşü .	98
1.8. Ebû Bişr: İskenderci Çizgide Âlemin Kıdemini Savunan Bir Doğa Görüşü	108
1.9. Sicistânî: Memzuc Bir Doğa Görüşü	110
1.10. İbn Miskeveyh: Proklosçu Doğa Anlayışının Savunusu.....	115
1.11. Âmirî: Başka Bir Memzuc Doğa Görüşü	119
1.12. İhvân-ı Safâ: Plotinosçu Doğa Anlayışının Savunusu	126
İKİNCİ BÖLÜM.....	131
İBN SÎNÂ'DA İÇKİN DOĞA.....	131

2.1.	Aristoteles'ten Gelen Doğa Tanımı	133
2.2.	Doğanın Yan Anlamları	140
2.3.	Doğanın Mahiyeti	146
2.3.1.	Unsurların Kendisi (Zatı)	147
2.3.2.	Madde	149
2.3.4.	Güç	152
2.3.5.	Unsurların Sureti	158
2.3.6.	Nitelikler	160
2.3.7.	Unsurların Cinsi	165
2.3.8.	Cisimlik Sureti	169
2.3.9.	Tek Bir Unsur	172
2.3.10.	Mizaç	173
2.3.11.	Meyil	178
2.3.12.	Hareket	181
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM		183
İBN SÎNÂ'DA AŞKIN DOĞA		183
3.1.	Nahvî'nin Ek Tanımı Eleştirisi	183
3.2.	Tümel Zat Olan Doğa Eleştirisi	189
3.3.	Nahvî'nin Doğa Tanımının Kaplamı	206
3.4.	Feleklerden Gelen Bir Güç Olan Tümel Doğa	214
3.5.	Doğanın Hazırlayıcı İlkeye Dönüşmesi	219
3.6.	Sudûr Süreci ve Doğa	224
3.7.	Karşılaştırma	230
SONUÇ		239
KAYNAKÇA		243

KISALTMALAR LİSTESİ

bkz. bakınız

c. cilt

çev. çeviren

ç.b.a. çeviri bana ait

dn. dipnot

ed. editör

inc. inceleme

k. kürsüsü

krş. karşılaştırınız

M.Ö. Milattan Önce

M.S. Milattan Sonra

neşr. neşreden

not. notlandıran

özl. özellikle

s. sayfa

s.y. sayı

t.y. tarih yok

thk. tahkik

v. vefatı

v.d. ve diğerleri

GİRİŞ

I. Tezin Konusu ve Kapsamı

Doğa kavramı antik ve klasik düşüncede, günlük dilde kullandığımız gibi, Collingwood'un ifadesiyle “doğa dünyası” için, yani ağaçlar, çiçekler, kuşlar gibi doğal şeylerin bir bütünü anlamında kullanılmamıştır.¹ Felsefe tarihinde doğa nefis gibi hareketi açıklamak için kullanılan bir kavramdır. Nefis aynı zamanda bilgi süreçlerini açıklamak için ihtiyaç duyulan bir kavram olsa da doğa sadece hareket ilkesi ve değişimdeki sabit kalan şey anlamında kullanılmaktadır. Bununla birlikte doğa kavramı felsefe tarihinde hep aynı içerik ve çağrışımlarla kullanılmamıştır. Özünde hareket ve oluşla bağlantılı olmakla birlikte bu kavramın, her düşünce sisteminde ve hatta filozofta farklı vurgulara sahip olduğunu görebiliriz.

İbn Sînâ'nın metafizik alanına yaptığı katkılar tartışılmazdır. Bununla birlikte metafizik alanına benzer derecede fizik alanına yaptığı katkılar da söz konusudur. Dahası İbn Sînâ farkının farkındadır ve iddialıdır.² Tevarüs ettiği birçok problemi sistemiyle uyumlu bir şekilde çözerek tutarsızlıklarını gidermiş ve geliştirmiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın fizik alanındaki katkıları, üzerine daha çok çalışılmayı hak etmektedir. Bu kavramlardan biri olan doğa kavramı fizik düşüncesinin temelinde yer almaktadır. Metafizik düşüncesi ile uyumlu şekilde ilerleyen fizik düşüncesi doğrultusunda doğa kavramı da İbn Sînâ tarafından sistemine uyumlu bir şekilde geliştirilmiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın doğa düşüncesini tam bir şekilde anlamak için onun görüşlerinin yanında tevarüs ettiği doğa düşüncesini de ele almak önem arz etmektedir.

Bu tezin amacı İbn Sînâ'nın doğa kavramına dair görüşünü vurgularıyla birlikte ele almaktır. Bununla birlikte İbn Sînâ'ya gelinceye kadar birçok değişime uğrayan doğa kavramının İbn Sînâ'nın vurguladığı yönlerinin özgünlüğünü ortaya koyabilmek için bu kavramın felsefe tarihinde nasıl anlaşıldığını ele almak ve İbn Sînâ'nın görüşü ile karşılaştırmak gerekmektedir. Bu sadece ayrıık düşüncelerin, kültür tarihçiliği yönünden birbiri ile karşılaştırılması anlamına gelmemektedir. Zira tezde ele alınan filozoflar İbn Sînâ'nın

¹ R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: İmge Kitabevi: 1999, s. 56.

² İbn Sînâ doğa bilimleri alanında Aristoteles'ten farklı bir yol izlediğini *Medhal* eserinin başında ifade eder: “Mantığın ardından Doğa bilimini getirdim. Ancak çoğu şeyde bu sanatta öncü kabul edilen kimsenin (Aristoteles'in) tasnifi ve görüşleriyle paralel olamadım.” bkz. İbn Sînâ, *Medhal*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013, s. 4. Yine, iddialı olduğu diğer filozoflara yönelttiği eleştirilerden anlaşılabilir. Bunun bir örneği vaz'î hareket hakkında görüşlerini ortaya koyarken, bu görüşün kendisinden önce hiçbir filozof tarafından ortaya konulmadığını ifade etmesidir. Bu konunun incelenmesi ve İbn Sînâ'nın ifadeleri için bkz. Eşref Altaş, “İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 50, sy. 1, s. 27-50.

kendilerinden hem istifade ettiği hem de eleştirdiği kimselerdir. Böyle olunca diğer filozofların görüşlerini ele almak, aynı zamanda İbn Sn'nın da görüşlerinin bir bölümünü ele almak anlamına gelmekte ve kendi görüşleri ortaya konuğuunda ise özgün yanlarının çok daha açık bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır.

Teze başlarken İbn Sn'nın doğa görüşüne dair birçok konusal sorunun yanında cevaplamam gereken iki soru daha vardı. Bunlardan birincisi literatürde mevcut görüşlerden biri olan, İbn Sn'nın *Fizik* eserinin Aristoteles'in *Fizik* eserinin bir tekrarı yahut yeniden ifadesi olduğuuna dair görüşün gerçekten doğru olup olmadığıydı. İbn Sn'dan sonra, İbn Bacce, İbn Rüşd gibi bazı istisnai isimler dışında Aristoteles'in eserlerine şerh yazma geleneğinin büyük oranda durması, İbn Sn'nın sadece felsefi yazım tarzındaki başarisından mı kaynaklıydı, yoksa İbn Sn'nın doğa düşüncesi alanındaki başarısı özellikle doğa kavramı özeline, teorik bir başarı mıydı? Varlık-mahiyet ayrımını ortaya koyan bir düşünür olarak Aristoteles'ten farklı bir yerde durması gerektiğine dair hipotezimi ve bu sorunun cevabını tezde açık bir şekilde ortaya koyduğuuma inanıyorum. İbn Sn'nın, Aristoteles ile aynı kavramları, önermeleri ve hatta örnekleri bile kullanıyor olsa da bunlara Aristoteles'ten çok farklı anlamlar yüklediğini gösteriyorum, bazı hayati noktalarda rneklendiriyorum. Sadece doğa kavramı özeline dahi Aristoteles düşüncesinden ayrışan İbn Sn'nın, fizik alanında önemli yer tutan diğer kavram ve kabuller üzerine çalışmalar yapıldıkça, bu konularda özgün olduğuunun görüleceğine dair bir içgörü sağladığımı mit ediyorum.

Cevaplamam gereken ikinci soru, İbn Sn'nın, hareket temelli değil varlık temelli oluş görüşüne sahip olmakla, Aristoteles'ten ve Aristotelesçi düşünürlerden ayrıştığı belli çalışmalarla ortaya konmuş olsa da Yeni-Platoncu düşünürlerden doğa konusunda ayrışıp ayrışmadığıydı. İbn Sn'nın Yeni-Platonculardan tümel hipostazların ve ayrık akli suretlerin reddi konusunda ayrıştığı da malumdu. Fakat farkı sadece kozmolojik kabullerde miydi, yoksa doğanın fiilde bulunma mekanizmasına dair açıklamada da bir farklılık bulunmakta mıydı? Bu sorunun cevabını da tezde, yine İbn Sn'nın özgünlüğünü vurgulayacak şekilde cevaplamış bulunuyorum. Yeni-Platoncu sistemde doğanın akli suretleri aktararak varlık veren, fakat bunu hareket ile sağlayan bir fail olması, İbn Sn tarafından hareket ile suret almanın ve oluşun mümkün olmadığı görüşü ile reddedilmektedir. İbn Sn doğa ve akıllar kanalını birbirinden tamamen ayırarak varlık verme ve hareket vermeyi ayrı kanallara tahsis etmektedir. Böylece hareketten ayrı rafine bir varlık alma süreci öngörmektedir.

Böylece tezimde İbn Sn'nın hem doğa düşüncesini hem de bu dşncedeki özgünlüğünü ortaya koyabilmek için etkilendiği ve eleştirdiği filozofların doğa görüşlerini ele

aldım. Burada da hangi filozofları ve onların hangi görüşlerini ele almış olduğumu ifade ederek tezin kapsamını sunmak istiyorum. Fakat öncesinde İbn Sînâ'da ve dolayısıyla öncesindeki filozoflarda doğayı hangi çerçevede ele aldığımı ifade etmem gerekmektedir.

İbn Sînâ'da doğa kavramını içkin doğa ve aşkın doğa olmak üzere iki seviyede ele aldım. İçkin doğa ile cisim seviyesinde, cisme içkin olan doğayı kastediyorum. Buna göre içkin doğa İbn Sînâ'da unsurların suretine tekabül eder. Diğer filozoflarda madde ve suret, sadece suret, meyil ve nefis olabilmektedir. Hangisi olursa olsun, içkin doğa, o cismin kendi içinde bulunan bir hareket ilkesidir. Aşkın doğa ise tikel cismin dışında kalan doğadır. İbn Sînâ'da bu, feleklerden gelen bir güçtür. Diğer filozoflarda yine feleklerden gelen güç yahut tümel zat olan hipostaz doğa olabilmektedir. Aşkın doğa da âleme işleyerek ve bütün cisimlere sirayet ederek onlara hareket verir ve onları yönetir. Zira doğa her zaman içeriden ve aracısız hareket veren ilkedir. Bununla birlikte aşkın doğa tek bir tikel cismin doğası değildir, bir cismin sureti, meyli yahut nefesine karşılık gelmez. Bu doğa tek bir şeye söylenir ve bütün tikel cisimlerden farklı bir anlamı olan bir doğadır.

Stoacı anlayışı dâhil etmezsek, İbn Sînâ'nın karşılaştığı iki tür aşkın doğa anlayışı vardır. Bunlardan birincisi İskenderci olan, feleklerin hareketinden meydana gelen doğadır. İkincisi ise Yeni-Platoncu kozmolojide tümel nefsten doğan ve dışta tümel bir zat olarak bulunan doğadır. Buna göre İskender'in ileri sürdüğü doğa bir zat değil feleklerin bir gücüdür. Yeni-Platoncu tümel doğa bir zattır, cevherdir.³ İskenderci doğa feleklerin hareketinden doğar. Yeni-Platoncu doğa felekleri meydana getirir⁴ ve hareket ettirir.⁵ Her iki durumda da oluş ve bozuluş felekler aracılığıyla ve etkisiyle gerçekleşmektedir. Fakat burada nihai failin ne olduğuna dair bir farklılık söz konusudur. Bundan dolayı bir filozofun oluş ve bozuluşta feleklerin etkisini ileri sürmesi, onun doğa anlayışını doğrudan yansıtmadığı için ikinci bir bakışa ihtiyaç duyulmaktadır.

İçkin ve aşkın doğa ayrımı öneminden dolayı üzerinde durulmayı hak etmektedir. Bu ayrım, benim bu tezde, İbn Sînâ'da doğa araştırması için, ilk defa olmak üzere, kavramsal bir zemin olarak kullandığım bir ayrımdır. İçkin (*immanent*) ve aşkın (*trancendent*) kavramları İbn Sînâ düşüncesinde, nedenler konusu ele alınırken kullanılan kavramlardır. Literatürde

³ Plotinos'un ve İhvân-ı Safâ'nın biraz daha farklı düşündüğünü aşağıda ortaya koyacağım.

⁴ Proklos'a göre Demiurg doğa aracılığıyla felekleri meydana getirir. Bkz. Lucas Siorvanes, "Proclus on The Elements And The Celestial Bodies Physical Thought In Late Neoplatonism", yayınlanmamış doktora tezi, University College London, 1986, s. 108, 237.

⁵ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. 1, çev. Harold Tarrant, New York: Cambridge University Press, 2006, s. 105, 11.23-25; İbn Miskeveh, *el-Fevzu'l-asğar*, Beyrut: y.y, 1901, s. 74.

Aristotelesçi dört nedenin, Yeni-Platonculukta ve İbn Sînâ'da nasıl ele alındığı incelenirken bu nedenlerden madde ve suretin içkin, içte, (*intrinsic to, immanent*), fail ve gayenin ise aşkın, dışta, (*extrinsic to, transcendent*) nedenler olduğu şeklinde kullanımlar söz konusudur.⁶ Nitekim İbn Sînâ başka kavramlarla birlikte bu nedenler için *dâhil* ve *hâric* kelimelerini kullanır.⁷

Nedenler tartışmasından ayrı olarak doğanın içkin ve aşkın olması daha farklı bir zeminde ele alınmalıdır. Zira söz gelimi fail neden, gerçekten meydana getirdiği cismin dışında yer alsa da doğa içeriden fiilde bulunan bir fail olduğu için, onun aşkın ve içkin olması farklı anlamlara geliyor olmalıdır. Bu anlamları ele almadan önce İbn Sînâ'nın bu iki seviyedeki doğa için hangi ifadeleri kullandığına göz atalım.

İbn Sînâ doğa için tikel (*cüz 'î*) ve tümel (*küllî*) kavramlarını kullanır. Bununla birlikte tümel doğanın iki anlamda kullanıldığını ifade eder. Buna göre tikel doğa ve birinci anlamda tümel doğa aynı anlamın tek bir şeye veya çok olan şeylere söylenme yönlerini ifade etmektedir. Buradaki tümel doğa akli bir anlamdır, dışta bir tümel bir zat olarak bulunmaz. Sadece tikel olan şey dışta bulunur. İkinci anlamdaki tümel doğa ise âlemin yönetimi için gerekli olan doğadır. Buna âlemin doğası da denebilir. Şöyle ki, “tüm-el” (*küll-î*) kelimesi, birinci anlamdaki tümel doğada tikellerin “tüm”üne söylenebilen anlama işaret etmektedir. Fakat ikinci anlamdaki tüm-el (*küll-î*) kelimesindeki “tüm (*küll*)” “âlem” anlamına gelmektedir. Böylece tüm'ün, *küll*'ün, bütünün, âlemin doğası anlamında ona “tüm-el” (*küll-î*) denilmektedir. İbn Sînâ bu ikinci anlamdaki tümelin çoğa söylenemeyeceğini ifade eder. Onun dışta kendi başına kaim bir cevher olduğunu kabul etmese de onun “tek bir şeymiş gibi olan hâkim güç” olduğunu vurgular. Bu doğa, âlemdeki bütün cisimlere sirayet ederek onları yönetir ve hareket ettirir. Dolayısıyla sadece tek bir cismin doğası değildir. Kendinde ayrı bir anlamı olsa da bütün cisimleri ve âlemi tek bir şey olarak hareket ettirir. Bu haliyle onun “tikel” bir anlam olduğunu dahi söyleyebiliriz.

İbn Sînâ'nın birinci anlamda açıkladığı doğanın sadece tek bir cisme ait olan doğa olduğu görülmektedir. Bu anlam tikellerden soyutlandığında birden çok cisme söylenebilen anlamsal bir tümele ulaşılmaktadır. Fakat bu tümel dışta tümel olarak değil, ancak tikellerde var olarak tahakkuk edebilir. Öte yandan ikinci anlamdaki tümel doğa, sadece tek bir cisme ait bir doğa değildir. Âlemin doğası olmakla, adeta bütün cisimlere ait gibidir. Fakat bütün

⁶ Robert Wisnovsky, “Towards a History of Avicenna's Distinction between Immanent and Transcendent Causes”, ed. David C. Reisman ve Ahmed H. al-Rahim, *Before and After Avicenna. Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*. Leiden: Brill, 2003, s. 49-68.

⁷ İbn Sînâ'da nedenlerin *dâhil* ve *hâric* olarak ve diğer şekillerde tasnif edilmesi için bkz. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 44-51.

cisimlere ait olması birinci anlamdaki tümel doğa gibi, onun çoğa söylenen akli bir anlam olması şeklinde olmamaktadır. O kendinde tek bir şey gibi olarak, bütün cisimlere sirayet etmekte ve onları yönetmektedir.

İbn Sînâ'nın kullandığı "tümel doğa" ifadesinin yukarıda açıklamaya çalıştığım farklı vurguları, bu iki seviyedeki doğanın birbirinden ayırt edilmesi için ek açıklamalar ve vurgular gerektirmektedir. Bu seviyeleri ayırt etmeyi ve takip etmeyi kolaylaştırmak için tikel doğa ve birinci anlamdaki tümel doğa seviyesine, yani tek bir cisme ait olan doğaya içkin doğa, ikinci seviyedeki doğaya da aşkın doğa dedim. Buna göre tek bir cismin içinde olup ona ait olan doğa, cisme içkin doğa olmuş oldu. Tek bir cismin içinde olmayan, anlamsal olarak onun dışında olan doğa ise aşkın doğaya tekabül etti. Bununla birlikte buradaki içkin ve aşkın anlamları, aşağıda da ele alacağım üzere sadece tek bir cismin tanımına dâhil olup olmamasına nispetlidir.

İçkin ve aşkın doğa ayrımını incelemeye devam etmeden önce, bu ayrımları kullanan, bana ilham verseler de çerçeveyi onlardan farklı kurduğum iki araştırmacıya atıf yapmak istiyorum.

İbn Sînâ'da doğanın dışta mı yoksa içte mi yer alan bir fail olduğuna dair kısa bir atıf Lammer'in tezinde görülebilir.⁸ Lammer Aristoteles'in doğa ve güç kavramlarına yüklediği anlamlardan yola çıkarak İbn Sînâ'ya göre doğanın, hareket ettirdiği cisme nispetle içte (*internal*), Nahvî'ye göre ise dışta (*external*) yer aldığını ifade eder. Lammer'in bu tahlili hem Aristoteles hem Nahvî hem de İbn Sînâ için isabetli olmadığı gibi, kavramsal olarak da doğanın hem içte ve hem dışta yer aldığına dair bir çerçeve kullanmaz. Başka bir deyişle doğa anlayışını her filozof için tek düzlemde ele alır, aşkın ve içkin olmak üzere iki düzlem olduğunu dikkate almaz. İçkin (*immanent*) ve aşkın (*transcendent*) kavramlarını kullanmaz. Aşkın doğa anlayışını da yekpare olarak ele alır.

İbn Sînâ öncesi filozoflardan Proklos'un doğa anlayışı üzerine doktora tezi yazmış olan Marije Martijn ise aşkın ve içkin kavramlarını hipostaz olan tümel doğayı tahlil etmek için kullanır. Yeni-Platonculukta bir failin gerçek fail olabilmesi için akli olması ve cisme aşkın olması gerekmektedir. Tümel doğa tümel akıldan aldığı akli suretler sayesinde aklidir ve böylece aşkındır. Bununla birlikte tümel doğanın tümel akıl ve tümel nefis gibi bir paylaşılan ve bir de paylaşılmayan tamamen kendinde aşkın bir yönü yoktur. Tümel doğa tamamıyla âleme içkindir. Bu içkinlik ve aşkınlık durumu bir çelişki gibi görünmektedir. Fakat buradaki aşkınlığı akli olma ve sadece tek bir cisme ait olmama anlamında ele aldığımızda, her ne kadar doğanın

⁸ Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, Berlin: De Gruyter, 2018, s. 277.

paylaşılmayan bir yönü bulunmasa da yine onun aşkın olduğunu söylemek mümkündür.⁹ Bu tahlili sadece hipostaz olan doğa özelinde yapan Martijn, tek tek cisimlerin doğası olan doğaya, doğa zinciri şeklinde ele aldığı tikelden en tümele giden doğa hiyerarşisi şeklinde işaret eder. Tikel doğa düzlemi için ayrı bir tahlil sunmaz. Martijn'in doğanın içkin olduğu halde nasıl aşkın olduğuna dair yaptığı bu tahlil benim bu ayrımı ortaya koymam için iyi bir çerçeve sunmuştur. Bununla birlikte tikel cismin doğası olan doğanın içkin doğa olarak adlandırılarak ayrı bir düzlemde incelenmesi Martijn'in çalışmasında yer almamaktadır. O, bunun yerine tikel doğa ifadesini kullanmaktadır. Bu tikel doğanın ise aşkın doğanın mukabilinde yer alan içkin doğa olduğunu benimsememektedir.

İçkin ve aşkın doğa kavramlarının kullanımı konusunda vurgulamak istediğim iki husus daha bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Aristoteles'ten ve hatta öncesinden beri benimsenmiş olan anlamı gereği doğanın, içeriden fiilde bulunan bir fail olmasıdır. Doğa dışarıdan fail olan sanatın karşıtıdır. Durum böyle olduğunda doğanın dışarıda ve aşkın olması nasıl anlaşılmalıdır? Burada aşkın doğanın her ne kadar tek bir cisme ait olmasa da hareket ettirmek için cisme ve hatta tüm cisimlere birden sirayet ettiği hatırd tutulmalıdır. Zira doğanın aşkın olması cisme dışarıdan hareket vermesi yönünden değil, tanım itibarıyla söz konusu hareket eden tek bir cisme ait olmaması bakımındandır. Zira aslında aşkın doğa anlayışları, neredeyse aşkın adlandırmasına zıt olacak şekilde âleme içkin olan bir doğadan söz etmektedir.

Tezde ele aldığım filozoflardan sadece Stoacıların kabul ettiği aşkın doğa anlayışına göre Tanrı'ya, ateş unsuruna, *pneumaya*, kadere de tekabül eden doğa âleme içkindir. İçkin Tanrı anlayışını kabul eden Stoacılar onun âleme sirayet etmiş olduğunu, dahası her şeyde farklı bir tezahürle bulunduğunu savunurlar. Bu doğaya aşkın diyebilmemizin sebebi, içkin Tanrı'nın ve aslında doğanın tezahür ettiği şeylerden birinin de doğa olarak adlandırılmasıdır. Buna göre Tanrı unsurlarda bir arada bulunma durumu (*heksis*), bitkilerde doğa (*füsis*), hayvanlarda nefis (*psüke*) ve insanlarda yönetme gücü (*hegemonikon*) şeklinde tezahür eder. Âleme içkin olduğunu ifade ettiğim doğaya aşkın diyebilmem, söz konusu âleme sirayet etmiş olan doğanın bitkisel nefsten farklı olması, tek bir cisme, tek bir bitkisel nefse tekabül etmemesi, bütün âlemi yönetmesi ve hareket ettirmesi dolayısıyla. Aşkın doğa âleme içkin olsa dahi tanım itibarıyla tek bir şeydir, çoğa söylenemez, tek bir cisme ait değildir. Tanım bakımından tikel bir cismin dışında yer alması dolayısıyla, o cisme, yani tek bir cisme aşkın olması yönünden aşkın adını alabilir. Tek bir cisim hareket ederken, içkin doğasının yanında aşkın doğa da ona sirayet etmek

⁹ Marije Martijn, *Proclus on Nature Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, Leiden: Brill, 2010, s. 44, 47, 59, 61.

yoluyla ona hareket verir. Fakat iki doğa birbirinden farklıdır. Bu adlandırma ile de bitkisel nefse tekabül eden doğa düzlemi ile âlemi yöneten doğa düzlemini birbirinden ayırt edebiliriz.

Stoacılar farklı bir doğa anlayışına sahip olan Yeni-Platoncularda da benzer bir durumu görebiliriz. Yukarıda da değindiğim Proklos'un aşkın doğa anlayışı bunun için iyi bir örnek olacaktır. Plotinos'tan farklı olarak tümel doğanın tümel nefsten ayrı bir hipostaz olduğunu savunan Proklos, bu vurgusuna karşın, doğanın cisimden ayrı, paylaşılmayan bir yönü olduğunu kabul etmez. Bu ise tümel doğanın âleme içkin olduğu anlamına gelir. Yine Plotinos'un doğa ile ilgili bir benzetmesini de eleştirir. Buna göre Plotinos maddeyi balmumuna benzetirken, doğayı da mühür yüzüğüne benzetmektedir. Proklos, Plotinos'un bu benzetmesinin doğanın nasıl bir fiilde bulunduğu dair yapılacak açıklama için hatalı olduğunu düşünmektedir. Buna göre eğer doğayı mühür yüzüğüne benzetirsek, doğanın dışarıdan fiilde bulunduğunu söylemiş oluruz ki, bu doğru değildir. Doğa sanattan farklı olarak içeriden faildir.¹⁰ Fakat akli olması ve tek bir cisme ait olmaması yönünden aşkındır.

İbn Sînâ'nın da benimsediği İskenderci aşkın doğa ise bir cevher olmayıp âleme içkin değildir. Feleklerden gelen bir güç olan bu doğayı müsamahalı bir şekilde feleklerin ayaltına etkisi yahut ayaltına dair yönetimi olarak anlamamamız mümkündür. Bununla birlikte burada da doğa fiilini yine bütün cisimlere sirayet etmek suretiyle gerçekleştirir. Dolayısıyla aşkınlık yine tek bir cisme ait olmama anlamındadır.

Aşkın doğa ile ilgili vurgulamak istediğim ikinci husus aşkın kelimesinin, yüce, üstün, müteal gibi anlamları çağrıştırmasıdır. Gerçekten aşkın doğa aynı zamanda yüce midir? Evet, aşkın doğa anlayışlarına baktığımızda bu doğanın yüce kabul edildiğini görebiliriz. Stoacılar göre aşkın doğa Tanrı'dır. Bütün âlemin kaynağı ve yöneticisidir. Yeni-Platonculukta aşkın doğa akli varlıkların sonuncusudur. Müslüman Yeni-Platoncuların ifadesi ile “âlemdeki son halifedir.” Cismani değildir. Cismani âlemdeki oluş ve bozuluşu yönetir ve kendisi bu değişime tabi değildir. İskender'e göre aşkın doğa ilahi bir güçtür. İlahi güç olarak adlandırılmasının sebebi Hareket Etmeyen Hareket Ettirici olan Tanrı'ya nispetle de anlaşılabilse de aslında tanrılar olan feleklerden kaynaklanan bir güç olmasından dolayıdır. Bu doğanın yüce olmasının sebebi, Tanrı'nın inayeti ile feleklere hareket vermesi ve oluş bozuluşa tabi olmayan ezeli-ebedi feleklerin bu hareket sayesinde söz konusu doğayı meydana getirmeleridir. Bu doğa ayaltında bulunan mevcutları yöneten, onları gayelerine doğru hareket ettiren ve onlara uygun suretlerini veren doğadır. Dolayısıyla aşkınlığı hem tek bir cisme ait olmaması hem de yüce olması

¹⁰ Martijn, *Proclus on Nature*, 57-9.

şeklinde anlaşılabilir. İskenderci bu doğa anlayışı İslam dünyasında Kindî ve Âmirî gibi filozoflar tarafından benimsendiğinde, feleklerin tanrılar olarak kabul edilmemesinden ötürü, feleklere ilahi yerine şerefli (*şerîf*) denilmiş ve doğanın değeri farklı kelimelerle korunmuştur. Yine kullanılan ifadelerden biri olan felekî ifadesi, İskender'e göre bu doğanın ilahiliğini feleklerden aldığını hatırlatmaktadır. İbn Sînâ'ya göre aşkın doğanın yüce olmasının ise feleklerin oluş ve bozuluşa tabi olmamasından ve ayaltındaki hareketleri yönetmesinden kaynaklı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İbn Sînâ feleklerin ayaltındaki mevcutlara olan inayetten dolayı farklı hareketlerde bulundukları iddiasını reddederken, felekler eğer ayaltında bulunanlar için bir tür harekete yönelselerdi, bu mevcutlardan daha eksik konumda bulunmaları gerektiğini dile getirir. Hâlbuki durum böyle değildir.¹¹ İbn Sînâ'ya göre hem heyulânın farklı suretlere kabil olarak Faal Akıl'dan taşmasında hem de cisimlik sureti ile mukarin olduktan sonra çeşitli suretleri almak için hazırlanmasında feleklerin etkisi açıktır. Dolayısıyla hem oluş bozuluşa uğramama hem de oluş bozuluşa tabi cisimlerin suretleri almaya hazırlanmalarında aldıkları rol ile feleklerin ayaltındaki mevcutlara üstünlüğü söz konusudur. Aşkın doğanın, feleklerden meydana gelen bir güç olmakla, tam da bu hazırlanmayı sağlayan fail olduğu dikkate alındığında aşkın olarak adlandırılmasının onun yüce olduğuna işaret ettiğini düşünmek son derece makuldür.

Aşkın doğayı neden sadece tümel doğa olarak ele almadığım konusunu biraz daha açmak istiyorum. Yukarıda ifade ettiğim gibi İbn Sînâ feleklerden gelen güç olarak kabul ettiği tümel doğaya ek olarak, tek tek cisimlere ait içkin doğanın çoğa söylenebilen bir tümel anlamı olduğuna ifade eder. İki tümel doğayı birbirinden ayırmak için birine aşkın doğa demek, takibi kolaylaştırmaktadır. Bununla birlikte bu ayrımı anlamlı kılan hayati bir nokta daha vardır. Yeni-Platoncular aşkın doğa için tümel doğa ifadesini kullansalar da İskender âlemi yöneten ilahi doğa için tümel ifadesini kullanmamaktadır. İskenderci doğa anlayışını benimseyen Kindî ve Ebû Bîşr'in de aşkın doğa için tümel ifadesini kullanmadığı görülmektedir. Sicistânî ve Âmirî gibi filozoflar ise Yeni-Platonculuktaki aşkın doğa olan tümel doğa ile İskenderci aşkın doğa ifadelerini mezcettikleri için tümel doğa ifadesini farklı bağlamlarda kullanmaktadırlar. Bunun için tümel doğa bütün filozofların ortak kullandıkları bir ifade değildir. Ayrıca her filozofun, tümel doğa ifadesini ortak olarak kullansalar dahi, âlemi yöneten bu doğanın mahiyetine dair düşüncesi de farklıdır. Yeni-Platoncular tümel doğa derken içkin tikel doğaların kendisinden pay aldıkları bir tümellikten bahsederler. Bundan dolayı aşkın doğa tümel içkin doğa tikel olduğunda iki tür tümellik söz konusu olmaz. Doğa hem tümel hem tikel seviyede bitkisel nefis

¹¹ İbn Sînâ, *Necât*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, s. 245-6.

işlevlerini yürütür. Bununla birlikte İbn Sînâ aşkın doğaya tümel derken, âleme ait bir doğadan bahseder. İçkin tikel doğalar bu tümel doğadan pay almazlar. Mahiyet olarak aynı içeriğe sahip değildirler. İşlevleri de farklıdır. Bu sebeplerden dolayı filozofların tek bir cisme ait olmayıp tüm âleme sirayet ederek onu yöneten doğa anlayışına aşkın, tek bir cisme ait olup onun hareketini sağlayan doğa anlayışına da içkin doğa dedim. Bu şekilde bu görüşleri karşılaştırmak için ortak bir düzlem ortaya koymayı amaçladım.

Buraya kadar aşkın doğa ile ilgili konuları ele aldım. Zira içeriden fail olan doğanın bir şeyin dışında olması düşüncesi, içinde olmasına göre, açıklanmaya daha çok ihtiyaç duyan bir husus gibi görünmektedir.

İçkin doğa tek tek cisimlere ait olan onların içinde bulunan onların hareketinin ve sükûnunun ilkesidir. Yukarıda da kısaca değindiğim üzere bu doğa farklı filozoflarda farklı anlamlara karşılık gelmektedir. Aristoteles için sanatın karşısında yer alan bir ilkedir. Buna göre sanat ürünü olmayan, doğal olan her şeyin kendine özgü hareketinin ilkesi doğadır. Bu ilke canlıların da cansızların da hareketini sağlar. Buna mukabil İskender'e göre doğa özel olarak unsurların hareketini sağlayan meyle karşılık gelir. Genişlemiş anlamıyla bu doğa hem bu filozoflarca hem diğer filozoflarca madde ve surete, sadece surete, cevhere karşılık gelebilir. Birinci bölümde ele aldığım filozoflarda hem aşkın hem içkin doğanın neye karşılık geldiğini, İbn Sînâ'nın doğa görüşünün özgün yönlerini göstermek maksadıyla ele aldım. Şimdi İbn Sînâ'nın doğa görüşünün önemli yönlerini sıralayarak diğer filozofların görüşlerinde hangi yönleri izlediğimi ortaya koymak istiyorum.

İbn Sînâ'ya göre içkin doğa “içinde bulunduğu şeyin hareketinin ve sükununun arazî değil bizzat ilk ilkesidir.”¹² (i) İlke olması onun fail olduğunu gösterir. (ii) İlk olması nefsten başka olduğunu gösterir. (iii) İradesiz her türlü hareketin ilkesi için kullanılsa da temelde dört unsurun, tek yönlü hareketlerini sağlayan suretlerine tekabül eder. (iv) Meyil kavramı hareketi açıklamak için önemli bir yerde dursa da doğa meyil değildir, meylin ilkesidir. (v) Doğa akli değildir, yaptıklarını bir kasıt ile yapmaz. (vi) Bununla birlikte iyiye doğru düzenli ve gayeli bir şekilde hareket verir.

¹² İbn Sînâ, *Fizik I*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s. 35 (ç.b.a.).

İbn Sînâ'ya göre aşkın doğa “göksel cisimlerin cevherlerinden [meydana gelip] tek bir şey gibi [olan] hâkim güçtür ve oluştaki tümelliğin yöneticisidir.”¹³ (vii) Aşkın doğa ayrık tümel bir zat değildir.

Son olarak İbn Sînâ'nın en büyük katkılarından biri olan görüşüne göre (viii) hem içkin hem aşkın doğa, oluşun sebebi olan gerçek bir ilke değil ancak onu hazırlayıcı bir ilkedir. Dolayısıyla içkin doğa nefsin mukabilinde yer alan, oluşturduğu meyil sayesinde hareket veren, unsurların suretlerine özdeşleştirilen, iradesiz fakat gayeli fail bir ilkedir. Aşkın doğa ise feleklerin hareketlerinden doğan ve âlemdeki oluşu yöneten bir ilkedir. Her ikisi de hareket veren fakat varlık vermeyen bu şekilde de oluşun metafizik anlamda gerçek sebebi olmayan ilkelerdir.

İbn Sînâ'nın benimsediği bu görüşler felsefe tarihi boyunca filozoflar tarafından aynıyla benimsenerek aktarılmış görüşler değildir. Süreçte dönüşerek, İbn Sînâ'nın eleştirileri ve düzenlemeleri ile bu şekli almışlardır. Bundan dolayı İbn Sînâ'da doğa görüşünün özgünlüğünü ortaya koymak için birçok filozofu ve onların doğaya dair görüşlerini ele almam gerekti. Ele aldığım filozofların, konunun ilerleyişi boyunca adeta kendilerini dayattıklarını söyleyebilirim. Filozoflar ve görüşleri seçkisinde İbn Sînâ odaklı olmam, seçtiğim filozofların yanında, onların hangi görüşlerini ele alacağımı da belirledi. Buna göre aşağıda da değineceğim üzere son derece dikkat çekici görüşleri olsa da üzerinde çalışabileceğim metinleri olmayan Simplicios ve Fârâbî gibi filozofları incelememe dâhil etmedim. Metinleri olsa da İbn Sînâ'da doğa tartışmasını yürütmemde katkısı olduğunu düşünmediğim Temistios ve Ebû Bekir Razi gibi düşünürleri de listeye almadım. Ele aldığım filozofların doğaya dair başka önemli görüşleri olsa da İbn Sînâ'nın görüşlerini ele almak için zemin teşkil etmiyorsa bunları da ele almadım. Bunun en önemli örneği Stoacıların fizik görüşü ve Yeni-Platonculuktaki doğanın alet neden olma görüşüdür.

Peki İbn Sînâ'nın doğa görüşü konusunda istifade ettiği ve eleştirdiği filozoflar kimlerdir ve görüşleri nelerdir? İbn Sînâ'nın görüşlerini ortaya koymak için ele almamız gereken en önemli, Yunanca yazan filozoflar Aristoteles, İskender, Plotinos, Proklos ve Nahvî'dir. Bu filozoflar sadece İbn Sînâ'nın kendilerinden faydalandığı filozoflar olmayıp, bazı görüşlerini eleştirerek kendi görüşlerini ortaya koyduğu kimselerdir. Dahası İbn Sînâ'nın kendi

¹³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 37 (düzenlendi).

çağdaşı olup eleştirdiği İslam filozoflarının etkilenmiş olduğu isimler olmak bakımından da önemlidirler.

Yunanca yazan düşünürlerle birlikte İslam düşünürlerini de ele almak, hem önce gelen düşünürlerin sahip olduğu görüşlerin ne olduğunu ortaya koymayı hem de bu görüşlerin İslam dünyasına nasıl intikal ettiğini anlamayı kolaylaştırmaktadır. Zira söz konusu düşünürlerin eserleri İslam dünyasına aktarılırken bütün eserleri aktarılmamıştır. Aktarılan eserler ya kısmen ya özetlenerek ya da tadil edilerek aktarılmıştır. Dahası İslam filozofları ellerine ulaşan eserlerdeki görüşler arasında ya tercih yapmışlar ya da birkaç görüşü harmanlayarak kendi düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Tezde ele aldığım İslam filozofları ise Kindî, Sicistânî, İbn Miskeveyh, Ebû Bîşr Mettâ, İhvân-ı Safâ ve Âmirî'dir.

Burada kelim geleneğindeki düşünürlerle ilgili bir not düşmem gerekmektedir. İbn Sînâ'nın kelim geleneğine bigâne olmadığı ve hatta açık etkileşim içinde olduğu malumdur. Bazı çağdaş İbn Sînâ araştırmalarında kelim geleneğinin yeri de vurgulanmaktadır. Bununla birlikte ben doğa kavramının sadece felsefe geleneğinde bile oldukça geniş bir yer tutması nedeniyle kelim geleneğini incelememe dâhil etmemeyi tercih ettim. Bu konuyu kapsamı ve önemi sebebiyle doktora sonrası bir araştırmada ele almayı hedefliyorum.

İbn Sînâ'da doğa görüşünü ortaya koyabilmek için Aristoteles'in doğa anlayışını başlangıç noktası olarak seçtim. Zira İbn Sînâ özellikle sudûr sistemi, varlık almaya dayalı olan oluş açıklaması ve buna bağlı olan ilkeler bakımından Yeni-Platoncu sistemi takip ediyor olsa da benimsediği kozmoloji bakımından ve kendisinden pay alınan tümel hipostazları ve ayırık olarak bulunan akli suretleri reddi bakımından onlardan ayrıldığı görülmektedir. Yine unsurların hareketleri konusunda nicelikçi görüşü benimseyen Platon ve takipçilerinden ziyade, nitelikçi görüşü benimseyen Aristoteles'e yakın olduğu görülmektedir. Dolayısıyla onun fizik görüşü Platon'dan ziyade Aristoteles'in ağırlıkta olduğu bir Yeni-Platoncu görüştür denebilir. Kendi katkıları ve devraldığı sorunlara ürettiği çözümlerin özgünlüğü çeşitli araştırmalarla ortaya konmaya devam etmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın fizik konusunda Platon'dan ziyade Aristoteles'e yakın durması ele alacağım filozofların seçiminde etkili olmaktadır. Bundan dolayı tezde Platon'un görüşlerini müstakil olarak incelemek yerine, sadece Aristoteles'e karşıtlık oluşturması bağlamında değindim ve Aristoteles'in görüşlerini incelemeye ağırlık verdim. Şimdi doğa kavramının kısa bir tarihçesini sunarak geçirdiği dönüşümlere, bu dönüşümlere katkıda bulunan filozoflar özelinde değineceğim. Bu şekilde tezin birinci bölümünde ele aldığım ve almadığım filozoflara dair seçimimin sebeplerini ortaya koyacağım.

Yunancada doğa kelimesinin karşılığı olan *fūsis* kavramı ilk defa Aristoteles tarafından ortaya atılmış bir kavram değildir. Kendisinden önceki filozoflar doğa kelimesini kullanmışlar ve doğa ile ilgilendikleri için onlara doğa filozofları adı verilmiştir. Bununla birlikte Aristoteles doğa kavramına kendisinden önce verilmeyen oldukça farklı ve güçlü bir anlam vermekle öne çıkar.

Sokrates öncesi düşünürlerde değişimin içinde değişmeden kalan ilke, bir şeyin özü ve oluşun kaynağı olan *arke* anlamına gelen doğa, bu filozoflarda maddeye tekabül eder şekilde kullanılmıştır. Örneğin Thales buna su demektedir. Ona göre değişimin içinde değişmeyen ilke sudur, böylece her şeyin doğası olan su değişimin içinde sadece biçim değiştirerek kalmaya devam etmekte ve her şeyin oluşunun kaynağında yer almaktadır.¹⁴ Platon her şeyin kaynağı ve özü olan ve değişmeden kalan şeylerin İdealar olduğunu kabul eder. Aristoteles ise doğanın bu anlamlarına, önceki filozofların da farkında olduğu, fakat Platon'un ortadan kaldırdığı bir vurgunun daha eklenmesi gerektiğini savunur. Bu ise değişim ve hareket anlamıdır. Dolayısıyla o, bir şeyin doğasının hem değişimin içinde değişmeden kalan, oluşun kaynağı olan ilkesine, bir şeyin kendisinden kaynaklı hareketinin ilkesi anlamını eklemiş, hem de bunu her şeyin cevherine ve suretine özdeşleştirmiştir.¹⁵

Bu anlam özelinde Platon'a bir kez daha bakarsak, onda her şeyin kaynağı İdealar iken hareketin kaynağı İdealar değildir. İdealar tamamen hareketsizdirler ve harekete kaynaklık da etmezler. Platon'da hareket iki şeye bağlıdır. Bunlar âlemin nefsi ve zorunluluktur. Kendi kendini hareket ettirmenin ilkesine sahip olan nefis akıl ile nitelenir. Zorunluluk aklın karşısında yer alır. Bu zorunluluk doğal işleyişe tekabül edecek şekilde alınabilir. İki ilke arasındaki fark, nefsin düzenli ve iyiye doğru olan fiillerin ilkesi olması, zorunluluğun ise düzensiz ve kaotik fiillerin ilkesi olmasıdır. Bundan dolayı aklın zorunluluğu ikna ederek ona bir düzen vermesi gerekir.¹⁶ Doğal işleyişe yüklenen bu anlam da Aristoteles'te değişmektedir. Buna göre Aristoteles doğal işleyişin nefsten farklı olarak akıl ve kasıt içermiyor olduğunu kabul etse de doğanın gayeli olduğunu ve iyiye doğru hareket ettiğini benimser.

Platon'da hareketin temel nedeni nefstir. Nitekim bu Yeni-Platoncularda da böyledir. Platon'da zorunluluk, Yeni-Platoncularda doğa, nefsin yönetimi sayesinde düzenli bir hareket

¹⁴ Sokrates öncesi düşünürlerin doğa görüşleri için bkz. Arda Denkel, *İlkçağda Doğa Felsefeleri*, İstanbul: Doruk Yayınları, 2011; Abrim Gürgen, *Physis'ten Naturaya İlk Çağ'da Doğa*, İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2021.

¹⁵ Ivor Leclerc, *The Nature of Physical Existence*, Londra: George Allen & Unwin Ltd., 1972, s. 101-21.

¹⁶ Platon'da doğanın düzensiz olanla ilişkilendirilmesi konusunda bkz. Andrew S. Mason, "Plato On Necessity And Chaos", *Philosophical Studies*, sy. 127, 2006, s. 283-298.

verebilir. Yine Platon'da ve onu bu konuda takip eden Proklos ve Simplikios gibi Yeni-Platoncu bazı filozoflarda nefis sahibi olmayan unsurların hareketi ise niceliksel bir görüşle açıklanır.¹⁷ Bu açıklamada unsurlar, parçaları geometrik şekillere sahip olduğu için birbirlerini iterek bir girdap oluşturmak suretiyle hareket ederler.¹⁸ Buna göre ateşin parçaları piramit, havanınkiler sekiz-yüzlü, suyunkiler yirmi-yüzlü, toprağınkiler ise küp şeklindedir.¹⁹ Platon dünyanın da bir tanrı olması ve nefsi olması dolayısıyla diğer felekler gibi onun da hareket ettiğini fakat gece ve gündüzün oluşması için diğer feleklerin tersi yönünde döndüğünü ileri sürer.²⁰ Bununla birlikte Platon'dan sonra hiçbir Yeni-Platoncu dünyanın hareket ettiğini kabul etmemiştir ve dönen şeyin merkezinin sabit olması gerektiğine dair Aristotelesçi görüşü takip ederek feleklerin merkezi olan dünyanın hareketsiz olduğunu kabul etmişlerdir.²¹ Proklos toprağın küp şeklinde olmasından dolayı onun hareketsiz olduğunu iddia etmiştir.²² Buna mukabil olarak dünyanın nefsi kendisindeki unsurların ve bitkilerin meydana gelmesini sağlayacak bir görev icra eder. Plotinos'a göre dünyanın nefsi hem ondaki elementlerin büyümesini hem de bitkilerin büyümesini sağlar. Plotinos tıpkı bir bitki gibi bir mermerin de kesildiğinde büyümesinin durduğunu fakat kesilmediğinde onun madeninde büyümeye devam ettiğini ileri sürer.²³ Toprakta bulunan şeylerin büyümesi yine dünyanın nefesine yahut başka bir açıdan bakıldığında dünyanın doğasına bağlıdır. Burada modern zihinlerimizin bizi atmosfer algısı ile yanıltmamasına dikkat etmemiz gerekmektedir. Zira dünyanın nefsi yahut doğası toprak küresine aittir. Onun üzerinde bulunan su ayrı bir unsur küresidir ve onun doğası ayrıdır. Onun üzerinde bulunan hava ayrı bir unsur küresi ve onun üzerinde bulunan ateş ise daha farklı bir unsur küresini meydana getirmektedir. Her biri ayaltında yer almakla birlikte dünyanın nefsinden yahut doğasından bağımsız küreler olmaktadır ve her bir kürenin kendi hareket

¹⁷ Geometrik atomizm de denilen Platon'un bu görüşü, Aristoteles'in eleştirisi, Proklos ve Simplikios'un savunusu için bkz. Jan Opsomer, "In Defence of Geometric Atomism: Explaining Elemental Properties", ed. James Wilberding ve Christoph Horn, *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford Scholarship Online, 2012, s. 147-173.

¹⁸ Plato, *Timaeus*, çev. Robin Waterfield, *Timaeus and Critias*, New York: Oxford University Press, 2008, s. 53, 58a-c.

¹⁹ Platon için bkz. Plato, *Timaeus*, s. 50-1, 55d-56c. Proklos için bkz. Dirk Baltzly, "What Goes Up: Proclus Against Aristotle on the Fifth Element", *Australasian Journal of Philosophy*, c. 80, sy. 3, 2002, s. 281.

²⁰ Platon'da dünyanın dönmesi üzerine bir inceleme için bkz. Francis Macdonald Cornford, *Platon'un Kozmolojisi Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022, s. 175-98.

²¹ Carlos Steel, "Divine Earth: Proclus On Timaeus 40 BC", *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, ed. Riccardo Chiaradonna ve Franco Trabattoni, Leiden: Brill, 2009, s. 271.

²² Simplikios, *On Aristotle On the Heavens 3.7-4.6*, çev. Ian Mueller, Londra: Bloomsbury Publishing, 2009, s. 55, 663.3-15.

²³ Carlos Steel, "Divine Earth", s. 267.

ettiricisi bulunmaktadır. Buna göre su küresi suda bulunan canlıları, hava küresi ise kuşları yönetmektedir.²⁴

Aristoteles ise Platon'dan farklı olarak doğayı, ay altındaki yapay cisimlerin karşısına yerleştirir. Buna göre hareketin ve sükunun arazî değil bizzat ilkesi olan doğa unsurları, bitkileri, hayvanları ve insanları kapsamaktadır. Böylece kendi hareketlerinin bizzat ilkesine sahip olan her şey nefsi olsun veya olmasın doğası ile hareket eder. Dolayısıyla canlı ve cansız her şeyin hareketinin ilkesi doğadır. Evet canlıların hareketinin ilkesi olan doğaya nefis denir. Fakat doğa ve nefis iki ayrı ilke değildir. Bununla birlikte Aristoteles'in nefsi olmayan cisimlerin hareketi konusunda Platon'dan çok uzağa gitmediğini görebiliriz. Zira o, her ne kadar nefis sahibi cisimler kendi hareketlerinin ilkesine etkin olarak sahiplerse de unsurların kendi hareketlerini durduramadıkları yahut tersi yönde hareketlerini başlatamadıkları için kendi hareketlerinin etkin değil edilgin ilkesine sahip olduklarını kabul eder. Bununla birlikte Aristoteles doğanın farklı, nefsin farklı hareketlerin ilkesi olduğunu dile getirmemektedir. Doğanın yer değiştirme, nicelikte ve nitelikte değişimin ilkesi olduğunu ifade ederek bunu canlı ve cansız cisimler için ortak hareketler görmektedir. Dahası yer değiştirmeyi en birinci ve hareket adını almaya en layık olan hareket olarak görür. Bu hareketi en tam şekilde yapan cisimler nefis sahibi cisimler olduğundan, doğa adını almaya en çok canlıların hak sahibi olduğunu düşünür. Bununla birlikte yapay nesnelerin karşısına yerleştirdiği bütün doğal mevcutların doğası olması ilkesini kabul ettiği için kendi hareketlerini yapmaya veya yapmamaya yahut tam aksini gerçekleştirmeye elverişli olmayan unsurları ve cansız cisimleri de doğal saymaktadır. Zira onları doğal saymadığı takdirde yapay nesneler kategorisine düşme ihtimali vardır. Bundan dolayı Aristoteles ara bir formül ileri sürerek bu varlıkların da doğal yani doğaya sahip olduğunu fakat bu doğanın kendi hareketinin etkin bir ilkesi olmayıp sadece edilgin olarak başkası tarafından hareket ettirilmeye uygunluğu anlamına geldiğini ifade etmektedir. Böylece hem unsurların hareketinin ilkesini kendilerine yerleştirip onlara doğal diyebilmekte hem de onların hareketlerinin etkin bir şekilde kendiliğinden kaynaklanmadığını ortaya koymaktadır.

Felsefe tarihinden aşına olduğumuz doğanın ve nefsin iki ayrı ilke olması Stoacıların da etkisiyle İskender'in yaptığı ayırmadan geliyor olmalıdır. Buna göre Stoacılar doğanın bitkilerin ve embriyonun hareketinin ilkesi olduğunu kabul ederler. Sorabji'nin ifadesi ile Stoacıların bu

²⁴ Proklos'un Platon'un *Timaeos* 39e-40b pasajlarından hareketle bu görüşü ileri sürmesine dair bkz. James Wilberding, "The Revolutionary Embryology Of The Neoplatonists", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, c. 49, Oxford: Clarendon Press, 2015, s. 339.

vurgusu, sonraki filozofları doğa ve nefis ilişkisi üzerine daha derin düşünmeye itmiştir.²⁵ Buna göre İskender doğanın cansız cisimlerin hareketinin ilkesi olduğunu, nefsin ise canlı cisimlerin ilkesi olduğunu ortaya koymuştur. Bu ayrıma göre doğa, unsurların kendi doğal mekanlarına gitme meyline karşılık gelmektedir. Nefis sahibi olan cisimler de arzu gücü ile hareket etmektedirler.

Aristoteles'te doğanın edilgin nefsin ise etkin ilke olduğuna dair tartışma konusu olan diğer bir kabul ise özellikle Simplicios'un yorumundan kaynaklanıyor olmalıdır. Simplicios feleklerin doğaları ile mi nefisleriyle mi hareket ettiği tartışması bağlamında İskender'in feleklerde doğanın nefis olduğu görüşüne itiraz eder ve burada Aristoteles'in doğanın edilgin nefsin ise etkin ilgi olduğunu kabul ettiğini ileri sürer.²⁶ Fakat bunun Aristoteles'in görüşüne yapılan bir yorum olduğu görülmektedir. Zira Aristoteles unsurlara yahut nefsi olmayan şeylere doğa demenin ötesinde aslında yer değiştirme hareketini, kendi iradeleriyle yapmaya veya yapmamaya elverişli olarak gerçekleştiren canlıları doğa sahibi olmaya en layık görmektedir. Buna göre doğa aslında en çok da nefse söylenmelidir.

Bununla birlikte doğa ve nefis ayrımı felsefe tarihinde kabul gören bir ayrım olmuştur. Böylece doğa farklı anlamlarda kullanılabilen bir kavram olsa da temelde unsurların ve cansızların hareketinin ilkesine tekabül eder hale gelmiştir.

Aristoteles'te unsurların hareketinin açıklaması da farklıdır. Ayaltında bulunan unsurların her birinin kendi doğaları dolayısıyla kendi doğal mekanlarına gitme eğiliminde olduğunu kabul eder. Bu hareketler de doğrusal hareketlerdir ve unsurların zati özellikleridir. Niteliksel hareket anlayışı diyeceğimiz bu açıklamaya göre, soğuk-sıcak, yaş-kuru özelliklerine ikili kombinasyonlar halinde sahip olan unsurlardan toprak ve su unsurları ağır olmaları dolayısıyla dünyanın merkezine, hava ve ateş unsurları hafif olmaları dolayısıyla merkezden uzağa doğru hareket etmektedirler. Felekler ise bu unsurlardan farklı olan esir maddesinden meydana gelmiştir ve esir maddesi dairesel hareketin ilkesine sahiptir. Platon'da ve bazı Yeni-Platoncularda ise felekler de unsurlardan meydana gelir. Platon'a göre bu ateş unsuruyken

²⁵ Sorabji, *Philosophy of the Commentators, 200-600, vol. 2: Physics*, c. 2, Londra: Duckworth, 2004, s. 44; Sorabji, "Introduction", Simplicius, *On Aristotle Physics 2*, çev. Barrie Fleet, Londra: Bloomsbury Publishing, 2014, s. 2; Sorabji, "Nature and God: Two Explanations of Motion in Aristotle", *Matter, Space And Motion*, Londra: Duckworth, 1988, s. 222.

²⁶ Simplicius, *On Aristotle's "On the Heavens 2.1-9"*, çev. Ian Mueller, New York: Cornell University Press, 2004, s. 33-4, 387,12-19: "Doğa hareket ettirilmenin edilgin ilkesiyken ve hareket ettirilen konuda bulunuyorken, öte yandan nefis onun dışında iken nasıl olur da bu ikisi aynı olur? Bu yüzden biz nefis ve doğa feleklerde özdeşdir ve felekler ikisi dolayısıyla da aynı harekette bulunuyor dememeliyiz. Bundan ziyade hareketin dış nedeni olan nefis dolayısıyla ve hareket ettirilmenin iç kaynağı olan doğa dolayısıyla [hareket ediyor demeliyiz]."

diğerleri feleklerin dört unsurun en saf hallerinden oluştuğunu kabul etmektedirler. Unsurların hareketleri niteliksel bir açıklamaya göre gerçekleşmemektedir. Geometrik şekillere dayanan niceliksel bu açıklamadan dolayı da aşağı ve yukarı doğru olan doğrusal hareket elementlerin zati özellikleri olmamaktadır. Doğrusal hareket bu unsurların ayaltında bulunuşları dolayısıyla ortaya çıkan ek bir özellik olduğu için feleklerde de doğrusal bir hareketin sebebi olmazlar. Proklos'ta ayrıntılı olarak bulabileceğimiz bu açıklamaya göre unsurlar hızlı-yavaş hareket etme, küçük-büyük parçalı olma, keskin-küt olma özelliklerine üçlü kombinasyonlar halinde sahiptirler.²⁷

Aristoteles yukarıda ifade ettiğim gibi unsurların hareket etmek için dışarıdan bir şeye ihtiyaç duyduklarını ortaya koymuştur. Nefs sahibi cisimlerin hareketlerinin ilkesi ise onların hareket etmeyen hareket ettiricileri olan nefsleridir. Nefs konusunda ona özerklik tanır şekilde açıklama yaptığı görülen Aristoteles buna rağmen nefs sahibi varlıkların her ne kadar kendi hareketlerinin fail ilkeleri olsa da gai ilke olarak dışarıdan bir arzu nesnesine ihtiyaç duymaları gerektiği konusunu vurgular. Bu şekilde hareket ettiricinin her zaman hareket edenin dışında olduğunu ispatlama çabası içinde olduğu görülür.²⁸ Böylelikle o hem cansızlar hem canlılar özelinde doğayı tamamen bağımsız bir ilke olmaktan çıkarır. Platon'da olduğu gibi nefsin kendiliğinden hareketli olduğu ilkesini reddeder. Bunu yapmakla nefs sahibi olan feleklerin de hareket etmeyen hareket ettirici olan nefislerini kendi içlerinde taşımalarına rağmen ilk hareket etmeyen hareket ettiriciye bir arzu nesnesi yani bir gai bir ilke olarak ihtiyaç duymalarını tesis ederek Tanrı'ya yer açmaktadır.²⁹

Aristoteles'e göre Tanrı ezeli olan feleklere gai bir illet olarak hareket verirken, felekler sürekli olan dairesel hareketleri ile ayaltındaki cisimlere etki etmektedirler. Bununla birlikte Aristoteles Platon'da olduğu gibi bir âlem nefsi yahut buna benzer aşkın bir ilke kabul etmemiştir. Özellikle güneşin etkilerini vurgulasa da buradan yola çıkarak özel bir aşkın doğa görüşü ortaya atmamıştır. Bazen doğa ile ilgili doğal işleyişi yöneten ayrı bir zat gibi söz etse de böyle bir zat yahut güç anlayışı söz konusu değildir. Nihai olarak doğanın tikelerde bulunan bilfiil suretler olduğunu kabul eder.

²⁷ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. 3, çev. Dirk Baltzly, New York: Cambridge University Press, 2007, s. 86-7, 40.20-25.

²⁸ Bu konunun incelenmesi için bkz. David Furley, "Self-Movers", ed. Amelie Oksenberg Rorty, *Essays On Aristotle's Ethics*, California: University of California Press, 1980, s. 55-68.

²⁹ Aristoteles'e göre feleklerde nefis olmasına rağmen dışarıda bulunan gai ilkenin vurgulanması konusunda bkz. Richard Sorabji, "Nature and God: Two Explanations of Motion in Aristotle", *Matter, Space And Motion*, Londra: Duckworth, 1988, s. 219-26.

Aristoteles'in hem içkin doğa ile ilgili görüşlerinin geliştirilmesi ve hem de buna aşkın doğa görüşünün eklenmesi İskender'de karşımıza çıkar. İskender yukarıda ifade ettiğim gibi Stoacıların etkisi ile doğa ve nefsi iki ayrı ilke saymış ve doğayı unsurların hareketinin ilkesi olarak tayin etmiştir. Buna ek olarak Aristoteles'in edilgin ilke saydığı unsurların hareketinin ilkesini onların doğal mekanlarına gitme meyli olarak belirlemiş ve bunu fail bir ilke haline dönüştürmüştür. Meyil, Aristoteles'in kullandığı fakat teorik olarak derinleştirmedeği bir kavramdır. Yahya en-Nahvî'nin impetus teorisinin temelinde yer alan ve İbn Sînâ'nın da kullandığı ve geliştirdiği bir görüş olan meyil kavramını İskender canlıların hareketinin temeline yerleştirdiği arzu kavramına mukabil olacak şekilde nefis sahibi olmayan cansız unsurların hareketinin ilkesi olarak belirlemiştir. Aristoteles'in hareket eden her şeyin hareketinin ilkesinin başkası olduğu vurgusunu sürdürmüş, buna göre hem nefsin hem de meylin aslında hareket eden şeyden farklı olduğu hususunun altını çizmiştir.

İskender içkin doğa görüşündeki katkılarına ek olarak yine Stoacıları etkilenerek sistemine aşkın doğa görüşünü dâhil etmiştir. Bu doğa şeylerin içindeki meyil anlamına gelen doğadan farklıdır. İkinci doğa dediği bu doğa hem feleklere yakınlıkları bakımından unsurlara suretlerini verir hem de onların bileşerek diğer türleri oluşturmasını sağlar. Âleme düzenini verir, her şeyin hazırbulunuşluğuna göre suretlerini verir, yani oluşu meydana getirir. Feleklerin hareketine bağlı olduğundan dolayı bağımsız bir ilke değildir, düşünerek kasıtlı fiil yapmaz. İskender doğanın işleyişini kuklaların çekildiğinde hepsinin birbirini hareket ettirdiği mekanik bir sisteme benzetir.³⁰ Bununla birlikte bu, doğanın bir gayeye doğru hareket etmesine engel değildir.

İskender'in âleme işleyen yahut diğer kavramlarla ifade edersek nüfuz eden (*tenfüzu*), sirayet eden (*sâriyetün, tesrî*) ilahi bir güç olan ve her şeye hazırbulunuşluğu ölçüsünce suretlerini veren doğa görüşünün, kimi araştırmacılar tarafından, İslam filozoflarının Vâhibu's-suver anlayışları üzerinde etkili olduğuna³¹ ve İbn Sînâ'nın sudûr görüşünün kendisinden etkilenmiş olabileceğine işaret edilmiştir.³² Bu şema İbn Sînâ'nın aşkın doğa ve oluş görüşü için gerçekten önemli olsa da aynı zamanda derin bir farklılık içerdiği tezde ortaya konulmaktadır.

İskender'e, hem içkin seviyede doğa ile nefsin ayrışmasına, hem de aşkın seviyede tümel bir doğanın sisteme dâhil olmasına ilham olmaları dolayısıyla Stoacıları kısa bir başlıkta

³⁰ Simplicius, *On Aristotle's Physics 2*, çev. Barrie Fleet, Londra: Bloomsbury Publishing, 2014, s. 68.

³¹ Richard Sorabji, *Philosophy of the Commentators, 200-600, vol. 2: Physics*, Londra: Duckworth, 2004, s. 136.

³² Charles Genequand, *Alexander Of Aphrodisias On The Cosmos*, Leiden: Brill, 2001, s. 25.

ele aldım. Bunun yanında İskender'in elimizde sadece Arapçası olan ve ilahi bir güç olan aşkın doğayı da ele aldığı *Fî Mebadîi'l-küll* eserinde kendisinden etkilendiği ileri sürülen bir eser daha vardır. Bu da sahte-Aristoteles'in *Fî'l-Âlem (De Mundo)* eseridir.³³ Bu eser de Arapçaya tercüme edilmiş ve halife Memun'un meclisinde okunmuştur. Bununla birlikte İslam filozoflarındaki doğa anlayışının da *De Mundo*'dan değil İskender'in *Fî Mebadîi'l-küll* ve diğer eserleri üzerinden takip etmek daha isabetli görünmektedir. Bu yüzden bu eseri incelemeye dâhil etmedim.³⁴

Aşkın doğa konusunda önemli bir dönüşüm Plotinos'ta karşımıza çıkar. Yeni bir kozmoloji ortaya koyan Plotinos'un temel ilgisi fizikten ziyade metafizik alanına yönelik olup, kendisinden sonraki düşünceyi derinden etkileyen bir sistem ortaya koyar. Bir'den taşan Akıl ve Akıl'dan taşan Nefs şeklinde ortaya koyduğu kozmolojide aşkın Doğa, Nefs'in bitkisel gücüne tekabül etmektedir. Özellikle İhvân-ı Safâ'da benzer şekilde kabul gören bu görüş, kendisinden sonraki Yeni-Platoncu düşünürler için bir zemin teşkil etmiştir.

Plotinos'un risalelerini bir araya toplayıp onları konularına göre dokuzlu risaleler halinde birleştiren ve bu şekilde *Enneadlar*'ın (*Dokuzluklar*) son editoryal halini ortaya koyan öğrencisi Porfiryos (v. 301), özellikle mantık alanında ve fakat başka alanlarda da İslam dünyasında çevrilmiş ve okunmuştur. Bununla birlikte doğa konusundaki görüşleri hocası ile benzer minvalde olduğu için onun görüşlerini tezde ayrıca ele almadım.³⁵

Plotinos'tan sonra ele alınması gereken en önemli isim Proklos'tur. Yeni-Platonculuğun zirve isimlerinden olan Proklos, Plotinos'un doğa görüşünü ayrıntılandırarak geliştirir. Doğa'nın Nefs'in bir gücü olduğunu reddederek onun da ayrı bir hipostaz olduğunu kabul eder. Buna göre de Doğa, Nefs'ten taşan, kendisini ve kendi üzerindeki Nefs'i akletmeyen bununla birlikte tümel akıldan aldığı akli suretler sayesinde aklilik kazanan bir ilkedir. Zira faillik ancak aklilikle mümkündür. Buna göre bütün tikel doğaların kendisinden pay aldığı Doğa âleme işleyip her şeye hareket veren ve bağlı olduğu yüce ilkeler sayesinde oluşu gerçekleştiren bir ilkedir. Plotinos'tan farklı olarak Aristoteles'in fiziğini de ayrıntılı olarak inceleyen ve kendi sistemine eklemleyen Proklos Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettirici görüşünü de ayrıntılı bir şekilde ele alır ve bunun tümel akıl olduğunu ortaya koyar. Bunun yanında ayrıntılı

³³ Genequand, *Alexander Of Aphrodisias On The Cosmos*, s. 16-20.

³⁴ *De Mundo*'nun Yunanca halinin içeriği, mevcut Arapça yazmalarının tahkiki, tercümesi ve incelemesi için bkz. David Alan Brafman, "The Arabic "De Mundo": An Edition With Translation And Commentary", yayınlanmamış doktora tezi, Duke University, 1985.

³⁵ Andrew Smith, "The Significance of 'Physics' in Porphyry", *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, ed. James Wilberding-Christoph Horn, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 30-33.

bir unsurlar teorisi ortaya koyan Proklos Aristotelesçi nitelikçi teoriyi değil Platoncu geometrik unsurlar ve nicelikçi hareket teorisini kabul eder. Proklos'ta da doğanın bitkisel nefse tekabül ettiği görülmektedir.

İbn Sînâ'nın eserlerinde kendisine çokça atıfta bulunduğu bir diğer filozof olan Temistios (v. 317) doğa konusunda dikkat çekici görüşleri olan bir isimdir. Temistios Aristotelesçi bir filozof olmasıyla öne çıkar.³⁶ Aristotelesçi görüşleri büyük ölçüde benimseyen ve eserlerini daha ziyade Aristoteles felsefesini öğrencilerin daha rahat anlaması için onun eserlerini özetleyerek yorumlayan Temistios'un doğanın ne olduğu ile ilgili tartışma yaratan görüşü onun *Metafizik* Λ bölümüne yazdığı telhisteye yer alır. *Fizik Şerhi*'nde doğa tanımını sadece açıklayarak geçen özel farklı bir vurgu yapmayan Temistios *Metafizik A Telhisi*'nde Aristoteles'in kendiliğinden oluşum görüşünü ele alır. Olağandışı üreme de denebilecek bu oluşum konusunda ileri sürdüğü fikirler ışığında doğayı ve idealar kuramını tekrar düşünmeye davet eder.³⁷ Söz konusu meydana geliş biçimi, doğal olarak üreme sürecinin dışında inorganik maddeden meydana gelişleri yahut bir organik ölüden başka türde bir canlının meydana gelişini ifade etmektedir. Mikroskop öncesi dönemde gözlemlenmesi zor türlerde böyle bir oluşum olduğu kabul edilmiştir. Sözelimi sivrisineklerin kokuşmuş şaraptan, eşekarılarının ölmüş atlardan ürediği düşünülmüştür.³⁸ Aristoteles'ten beri doğa incelemesinin bir konusu olan benzerin benzeri üretmediği bu örnekler ışığında Temistios doğa görüşünü gözden geçirmeyi önermiştir. Oldukça dikkat çekici olan ve İbn Sînâ'nın da kendi oluş ve bozuluş teorisi içerisinde çözüm önerdiği³⁹ bu konuyu uzun soluklu ele almak gerekmektedir. Tezin kapsamını

³⁶ Temistios'un Platoncu ve Yeni-Platoncu değil baskın şekilde Aristotelesçi olmasına dair bkz. Henry J. Blumenthal, "Themistius: The Last Peripatetic Commentator on Aristotle?", *Aristotle Transformed The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. Richard Sorabji, Londra: Bloomsbury Publishing, 2016, s. 119-131.

³⁷ Temistios'ta kendiliğinden oluşum konusunda bkz. Yoav Meyrav, "Spontaneous Generation and its Metaphysics in Themistius' Paraphrase of Aristotle's Metaphysics 12", ed. Richard Sorabji, *Aristotle Re-Interpreted New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, Londra: Bloomsbury Publishing, 2016, s. 195-210.

³⁸ Aristoteles ve Temistios'un kendiliğinden oluşum görüşlerinin karşılaştırılması için bkz. Devin Henry, "Themistius and the Problem of Spontaneous Generation", ed. Richard Sorabji, *Aristotle Re-Interpreted New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, Londra: Bloomsbury Publishing, 2016, s. 179-194. Yeni-Platoncu düşüncede kendiliğinden oluşum teorisi için bkz. James Wilberding, "The Neoplatonic Commentators on 'Spontaneous' Generation", ed. Richard Sorabji, *Aristotle Re-Interpreted New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, Londra: Bloomsbury Publishing, 2016, s. 211-29.

³⁹ İbn Sînâ bu konuyu *el-Meâdin ve âsârü'l-ulviyye* eserinde ele alır, bkz. İbn Sînâ, *el-Meâdin ve âsârü'l-ulviyye*, thk. Abdülhalim Muntasır v.d., Kahire: el-Heyetü'l-âmmeh li-şuûni'l-metâbi'i'l-emîriyye, 1965, s. 75-9. Bu konunun İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de karşılaştırmalı ele alındığı bir makale için bkz. Amos Bertolacci, "Averroes against Avicenna on Human Spontaneous Generation: The Starting-Point of a Lasting Debate", ed. A. Akasoy, G. Giglioni, *Renaissance Averroism and its Aftermath Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Dordrecht: Springer, 2013, s. 37-54.

genişleteceği için bu konuyu müstakil bir çalışmada ele almak üzere tezin dışında bırakmayı tercih ettim. Böylece Temistios'u da tezin kapsamına almadım.

Doğa konusunda ele alınması gereken diğer önemli bir isim, İslam düşüncesinde Yahya en-Nahvî olarak bilinen John Philoponos'tur. Nahvî'nin düşünce dönemleri üçe ayrılabilir. Buna göre ilk döneminde İskenderiye Yeni-Platonculuğunu savunurken ikinci döneminde Proklos'a ve Aristoteles'e karşı reddiyeler kaleme almış, daha sonraki döneminde ise bu görüşlerini geliştirerek Hristiyanlığın baskın olduğu bir düşünce yapısına geçmiş ve impetus olarak adlandırılan teoriyi ortaya atmıştır. Bununla birlikte İslam dünyasına üçüncü dönemindeki eserleri çevirmemiş sadece ilk dönemindeki şerhlerin bazıları ve kaleme aldığı reddiyeler aktarılmıştır. Nahvî'nin kaleme aldığı reddiyeler şartların gerektirmesi ile kaleme alınan ve onun asıl düşüncelerini içermeyen eserler olarak görülmüş ve özellikle *Fizik Şerhi* Bağdat Meşşâî okulu tarafından okunmuştur. Nahvî'nin en büyük katkısı meyil teorisine, özellikle de kasrı meyil teorisinedir. İçkin doğa konusunda İskenderci çizgide olduğu görülen Nahvî, doğayı her şeyin suretine, nefis mukabilindeki doğayı da unsurların meyline özdeşleştirir. Bu açıklamaya göre de doğanın, edilgin değil etkin bir ilke olduğu görülmektedir. Nahvî'nin, Aristoteles'e ait doğa tanımına, doğanın sadece fiiline işaret ettiğini fakat cevherini ortaya koymadığını söyleyerek yaptığı ekleme çağdaş araştırmacılar arasında tartışmaya sebep olmuştur. Ben tezde Nahvî'nin doğa anlayışın ve ek tanımına dair yorumları İslam dünyasına yansımaları ölçüsünde ele alıyorum.

Nahvî'nin sıkı bir eleştirmeni olan ve kapsamlı bir *Fizik Şerhi* kaleme almış olan Simplikios'un, Yunanca *Fizik Şerhi*'nin tamamı elimize ulaşmıştır. Eseri hem ayrıntılı tahlilleri hem de filozofların günümüze ulaşmamış birçok eserinden yaptığı kapsamlı alıntılar dolayısıyla oldukça değerli bir kaynaktır. Bununla birlikte Simplikios'un bazı başka eserleri Arapçaya çevrilmiş olsa da *Fizik Şerhi*'nin hiç çevrilmemiş olduğu görülmektedir. Bu yüzden tezde ayrı bir başlık altında ele almadım. Sadece diğer filozofların görüşlerini ortaya koyarken antolojik sayılabilecek bu eserinden istifade ettim.

Yunanca yazan filozoflardan sonra İslam filozoflarının doğa görüşlerine değinmek gerekmektedir. Burada hem önceki filozoflarının görüşlerinin nasıl aktarıldığı ve anlaşıldığı hem de İslam filozoflarının kendi görüşleri önem kazanmaktadır. Hangi eserlerin kimler

tarafından nasıl çevrildiği konusu birçok çalışmaya konu olmuştur.⁴⁰ Ben tezde bu konuya ayrıntılı olarak girmiyorum. Bununla birlikte çevrilen eserlerin İslam filozofları tarafından nasıl karşılandığına atıfta bulunuyorum. Şimdi de bu konuya kısaca değineceğim.

Tercüme hareketlerinin dönemlere ayrıldığı bilinmektedir. Buna göre ilk çeviriler mütercimlerin hassasiyetleri doğrultusunda özetlenerek ve tadil edilerek yapılırken daha sonraki dönemlerde daha literal çevrelerin yaptığı görülmektedir.⁴¹ Özellikle ilk dönemde Kindî çevresince yapılan İskender, Plotinos ve Proklos çevirileri mütercimlerin müdahalesi ile bazı tadillere uğramıştır. Ayrıca Plotinos ve Proklos'un eserleri Aristoteles'e atfen çevrilmiştir. Plotinos'un *Enneadlar*'ının bir özeti *Aristoteles'in Teolojisi* olarak *Üsûlûcyâ* adıyla çevrilmiştir. Proklos'un *Teolojinin Elementleri* eserinin 31 maddesi özetlenip çevrilmiş, *Kitabu'l-İzâh fî hayri'l-mahz* başlığı altında Aristoteles'e nispet edilmiştir. Bu çevirilerde aynı zamanda kozmolojinin de sadeleştiği dikkat çeker. İskender'in risalelerinin de bazı değişikliklerle çevrildiği görülmektedir.

Burada birkaç örnek üzerinden hem eserlerin aktarılması ile ilgili durumu hem de bunlarla ilgili olarak ya da olmadan İslam filozoflarının kendi tercihlerini yaptıklarını vurgulamak istiyorum. Elimize Yunancası ulaşmamış olan, daha sonraki dönemde Ebû Bişr Mettâ tarafından *İnaye* adıyla daha literal çevrildiği tahmin edilen, İskender'in bir risalesi, Kindî çevresince *Fî Tedbîrâti'l-felekiyye* adıyla çevrilmiştir. Bu risaleye Nahvî'nin âlemin ezeli olmadığını ispatlamak için kullandığı sonsuz güç argümanının eklendiği görülmektedir. Aristoteles'in feleklerin sonsuzca dönme gücünün kendilerinden değil hareket etmeyen ilk hareket ettiriciden kaynaklandığını ispatlamak için kullandığı bu delil Nahvî tarafından âlemin ezeli olmadığını ispatlayacak bir şekilde dönüştürülmüştür.⁴² Delilin bu haline göre, sınırlı olan cisimden sınırlı bir güç çıkacağı için felekler bir gün duracak ve âlemin sonu gelecektir. Hâlbuki Kindî çevresinin risalesinin çevirisine bu delili dâhil ettiği İskender âlemin doğası gereği bozulamaz olduğunu savunmaktadır. Felekler sınırlı olduğu için onlardan gelen gücün sınırlı

⁴⁰ Bu konuda bir çalışma için bkz. İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", ed. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 37-90. Ayrıca hangi filozofların hangi eserlerinin aktarıldığına dair bir liste için bkz. Dimitri Gutas, "Greek Philosophical Works Translated into Arabic", ed. Robert Pasnau, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, c. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 802-814; krş. Dimitri Gutas, "Arapça'ya Tercüme Edilen Yunanca Felsefî Eserler", çev. İbrahim Halil Üçer, ed. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 777-97.

⁴¹ Tercümelerle ilgili bir inceleme için bkz. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

⁴² Bu delilin Aristoteles ve sonrasında kullanımı için bkz. Richard Sorabji, "Infinite Power Impressed The Neoplatonist Transformation of Aristotle", *Matter, Space and Motion*, Londra: Duckworth, 1988, s. 249-286.

olup âlemin ezeli olmaması, onun asla kabul edeceği bir görüş değildir.⁴³ Kindî Nahvî'nin, İskender'in risalesine yerleştirilen bu delilini âlemin ezeli olmadığını ispatlamak için kullanır. Bununla birlikte Plotinos ve Proklos'un eserlerinin de çevirisini yönetiyor olsa da onların kozmolojisini değil, kendi görüşünü savunmayı mümkün kılan İskender'in kozmolojisini tercih eder. Dolayısıyla Plotinos ve Proklos'un eserlerinin Aristoteles'e atıfla çevrilmiş olması Kindî için bağlayıcı olmamıştır. İskender'in risalesi de tadil edilerek çevrilmiştir. Ayrıca yine mütercimler tarafından *Üsûlûcyâ*'ya *Enneadlar*'da yer almayan, yakın illetlerin semavi cisimler olduğuna dair bir vurgu da eklenmiştir.⁴⁴

Tercih durumu diğer filozoflarda da karşımıza çıkar. Sicistânî *Üsûlûcyâ*'daki kozmolojiyi izliyor olmakla birlikte İskender'in ilahi güç olan tümel doğa anlayışını zat olan tümel doğa anlayışı ile mezceder. Buna göre Tanrı'dan gelen varlık feyzi ile doğa aynı güce karşılık gelir. Böylece sınırlı güç argümanı âlemin sonluluğunu gösterecek bir delil olmaz. Bununla birlikte Yeni-Platoncu kozmolojiyi benimseyen, zat olan tümel doğayı kabul eden Âmirî, Sicistânî gibi aynı zamanda İskenderci tümel doğa anlayışını da kabul eder. Fakat Âmirî, bu doğayı Sicistânî'de olduğu gibi varlık feyzine değil, feleklerden gelen ilahi güce eşleştirir. Böylece doğa sınırlı cisimden geldiği için sınırlı bir güç olmuş olur. Sicistânî kıyameti savunmazken, Âmirî kıyameti savunmaktadır. Dolayısıyla ikisi de hem tümel zat olan doğa görüşünü hem feleklerden gelen gücü doğa kabul etseler ve semavi cisimleri yakın illet saysalar da aynı kaynakları farklı şekilde mezcederek kendi görüşlerini destekledikleri görülmektedir.

İbn Sînâ ise sınırlı olan cisimden sınırlı güç geleceğini kabul ettiğini, fakat feleğin hareketinin doğasından değil iradesinden kaynaklandığını ifade eder.⁴⁵ Dahası yakın failin semavi cisimler olmadığını, onların ancak hazırlayıcı olduğunu kabul eder. Oluş doğanın failliği ile değil, akıllar ile gerçekleşir. Bu yüzden İbn Sînâ tümel doğanın feleklerden gelen bir güç olduğunu kabul etse de âlemin sona ereceğini kabul etmemektedir.

Görüldüğü üzere aktarılan eserlerin, nispetleri ve içeriklerinin üzerinde, İslam filozoflarının tercihleri oldukça belirleyici bir rol oynamaktadır. Şimdi tezde hangi İslam filozoflarını ele aldığımı ve hangi görüşlerine odaklandığımı kısaca ortaya koyacağım.

⁴³ Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones 1.1-2.15*, çev. R.W. Sharples, Ithaca: Cornell University Press, 1992, s. 66, q. 1.18; İskender, *Fî Mebâdî'il-küll*, s. 119.

⁴⁴ Plotinos, *Üsûlûcyâ Aristoteles'in Teolojisi*, inc. ve çev. Cahit Şenel, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017, s. 88.

⁴⁵ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bidarfer, Kum: İntişârât-ı Beydâr, 1976, s. 257; İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 151.

İlk İslam filozofu olarak tanınan Kindî, içkin doğa konusunda ayrıntılı bir görüş ortaya koymamakla birlikte doğayı hareketin ve sükûnun ilkesi olarak belirlemiş ve doğa ile nefis arasında keskin bir çizgi ortaya koymamıştır. En azından elimize ulaşan eserlerinde böyle bir ayrım görülmemektedir. Bununla birlikte hem Platon'unun hem Aristoteles'in unsurlar teorisini mezcettiği görülmektedir. Buna göre unsurların geometrik şekillere sahip olduğunu belirtse de bunların hareketini niteliksel teoriye göre açıklamaktadır. Aşkın doğa konusunda ise tümel zât olan bir doğayı kabul etmez. Yukarıda da ifade ettiğim gibi Yeni-Platoncu bir kozmolojiyi benimsemeyen, Bir-Akıl-Nefs-Doğa hipostazlarını kabul etmeyen Kindî, doğayı feleklerden kaynaklı bir güç olarak dahi dile getirmez. Sadece feleklerin hareketini fail ilke olarak takdim eder. Bu şekilde onun İskenderci bir çizgide olduğu ve bir şekilde feleklerin etkisi anlamına gelen doğayı kabul ettiği söylenebilir.

Kindî'den sonra İbn Sînâ'nın da oldukça etkilendiği ve saygıyla andığı Muallim-i Sâni olan Fârâbî'yi zikretmek gerekir. Fakat Fârâbî'nin günümüze ulaşan eserlerinde doğa ile ilgili açık ifadelerini bulmak gerçekten zordur. Unsurların hareketi, mizaç gibi konularda geleneksel Aristotelesçi bir çizgide olsa da aşkın doğa konusunda herhangi bir açıklama ile ve hatta içkin doğa tanımı ile dahi karşılaşmayız. Fârâbî'nin, İbn Bacce'nin *Fizik Şerhi*'nde⁴⁶ atıfta bulunduğu *el-Mevcûdâtü'l-müteğayyire* adlı bir *Fizik* şerhi olduğu kaydedilmişse⁴⁷ de günümüze ulaşmamıştır. İbn Bacce'nin aktardığı bulunduğu konular ise bizim konumuzla ilgili değildir. Fârâbî'nin aşkın doğa konusunda Yeni-Platoncu tümel bir doğa anlayışını değil İskenderci açıklamaya yakın bir noktada durduğu tahmin edilebilir. Zira ayırık hipostazları değil, feleklerin akılları ve nefisleri görüşünü olduğunu kabul etmekte ve feleklerin oluş ve bozulustaki etkisini vurgulamaktadır.⁴⁸ Genequand Fârâbî'nin *Mille*'sinde, sudûr görüşünde olduğu gibi kozmolojisinde de İskender'in *Fî Mebâdii'l-küll* eseri ile paralellik bulunduğunu iler sürer.⁴⁹ Fârâbî'nin *Mille*'deki ifadesinde şema bakımından İskender'le benzerlik bulunduğu doğruysa

⁴⁶ Paul Lettinck, *Aristotle's Physics and Its Reception In The Arabic World With An Edition Of The Unpublished Parts Of Ibn Bajja's Commentary On The Physics*, Leiden: Brill, 1994, s. 13.

⁴⁷ İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, Beyrut, 1965, s. 208; İbn Rüşd, *Tefsîru mâ ba'de't-tabî'a*, Beyrut, 1938-55, III, s. 1498 vd. Kaynak: İbn Bacce, *Şerhu'-Simâ'*, çev. Cahid Şenel ve Abdessamed Taibi, İstanbul: Dergah, 2021, s. 187, dn. 14.

⁴⁸ Fârâbî'de feleklerin nedenliği konusu için bkz. Therese-Anne Druart, "Al-Farabi's Causation of the Heavenly Bodies", ed. Parviz Morewedge, *Islamic Philosophy and Mysticism*, New York: Caravan Books, 1981, s. 35-47.

⁴⁹ Genequand *Kitâbu'l-Mille*'de bir pasaj'a işaret ederek bunun *Fî Mebâdii'l-küll*'den esinlenmiş olduğunu belirtmektedir, bkz. İskender, *Fî Mebâdii'l-küll*, çev. Genequand, *Alexander Of Aphrodisias On The Cosmos*, Leiden: Brill, 2001, s. 21-22

da⁵⁰ sudûr görüşünden dolayı oluştaki failliği metafizik bir ilkeye atfettiği anlaşılmaktadır.⁵¹ Nitekim kozmolojik açıdan Kindî'nin İskenderci çizgiyi daha çok devam ettirdiği, Fârâbî'nin ise bir sapma olarak nitelenebileceği araştırmalarda dile getirilmektedir.⁵² Sonuç olarak filozofun açık görüşlerinin bulunmamasından ötürü tezde müstakil bir başlık açmamak daha uygun görünmektedir.

Tezde ele alınan isimlerden biri dikkat çekici bir doğa görüşü olan Sicistânî'dir. Yukarıda da değindiğim üzere Sicistânî'nin Yeni-Platoncu Bir-Akıl-Nefs-Doğa şeklindeki kozmolojik kabule sahip olduğu görülür. Nefsin yönetiminde ayrı bir hipostaz olan tümel doğayı kabul etmektedir. Bununla birlikte Sicistânî'de dikkat çeken kısım şudur. İskender'in *Fî Mebadii'l-küll* eserine ismen atıfta bulunan Sicistânî İskender'in bu eserde ileri sürdüğü âleme sirayet eden ve her şeye suretini veren doğa görüşünü de benimsemektedir. Fakat bu doğanın feleklerin dönüşlerinden meydana gelen bir güç olduğunu değil Hareket Etmeyen Hareket Ettirici olan ilk illet olduğunu savunmakta “bütünün doğası”nı Tanrı'ya özdeşleştirmektedir. İçkin Tanrı anlayışını kabul etmediğinden Sicistânî'de bu doğanın Tanrı'nın âleme sirayet eden varlık feyzi ve gücü olduğunu anlayabiliriz. Bununla birlikte Sicistânî İskenderci doğa anlayışını da benimseyerek ve doğanın adeta Tanrı'dan gelen varlık feyzi olduğunu ileri sürerek bu iki görüşü birleştirir. Tümel bir zat olan aşkın doğa ile Tanrı'dan âleme sirayet eden varlık feyzi anlamında bir doğa görüşünü aynı anda savunduğu için İbn Sînâ tarafından, basit olan Tanrı'dan ayrılmış bir doğanın taşıdığı görüşüne sahip olmakla eleştirilir.

İbn Sînâ'nın tümel doğa bağlamında eleştirdiği diğer bir filozof İbn Miskeveyh'tir. İbn Miskeveyh varlık ve hareket veren Tanrı görüşlerini aynı anda benimsemekle birlikte Sicistânî'de olduğu gibi bir açıklama yapmamaktadır. Bununla birlikte İbn Miskeveyh'in eserlerinde Yeni-Platoncu tümel doğaya dair daha ayrıntılı bilgiler bulabilmekteyiz. İbn

⁵⁰ “[Siyaset ilmi] bunun yanında [mevcutların en sonda olanlarının] birbirleriyle uyumunu, bağlantısını, düzenini, fiillerinin düzenini ve desteklenmesini açıklar, ki onlar bu şekilde çok oldukları halde söz konusu Bir'in onları yönetme (tedbîr) gücü ve onların tamamına, onların seviyesi (mertebe) oranında ... nüfuz etmesi (nefâz) sayesinde tek bir şey gibi olurlar.” Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, thk. Muhsin Mehdi, *Kitâbü'l-Mille ve nusûsun uhrâ*, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1968, s. 63; krş. Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 12, s. 271.

⁵¹ Fârâbî'de oluştaki failin metafizik bir ilke olduğuna dair bkz. Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2019, s. 154-7. Fârâbî'nin kozmolojisinin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Damien Janos, *Method, Structure and Development in Al-Fârâbî's Cosmology*, Leiden: Brill, 2012.

⁵² Hillary Suzanne Wiesner, “The Cosmology of al-Kindî”, yayımlanmamış doktora tezi, Harvard University, 1993, s. 153-4.

Sînâ'nın özellikle *Fizik*'te eleştirdiği görüşlere işaret edebilmek adına İbn Miskeveyh'i ayrı bir başlıkta ele aldım.

İbn Sînâ'nın doğa konusunda değil fakat oluşun hareketle meydana geldiği konusunda eleştirdiği diğer filozof Ebû Bişr Mettâ b. Yunus'tur. Ebû Bişr'in elimize ulaşan sınırlı metinlerinden onun İskenderci bir doğa anlayışına sahip olduğunu iddia edebiliriz. Nitekim bu İbn Sînâ'nın da benimsediği aşkın doğa anlayışıdır. Fakat İbn Sînâ Ebû Bişr'i Aristoteles'in *Metafizik* eserinin *Lambda* babına yazdığı şerhte ismen eleştirmektedir. Buna göre Ebû Bişr, Tanrı'nın feleklerin sürekliliğinin sebebi olduğunu kabul etmekte fakat varlığının sebebi olduğunu kabul etmemektedir. Böylelikle de Tanrı'nın varlık verici yönünü tam olarak ortaya koymamaktadır. İbn Sînâ'nın bu eleştirisi İskenderci aşkın görüşü benimsediği halde aslında bu görüşten varlık verme düşüncesi bakımından ayrıştığını göstermek için imkân tanımaktadır. Bunun için Ebû Bişr'i de ayrı bir başlık altında ele aldım.

İbn Sînâ'nın metafizik bilgisinden yoksun olduğu halde bu konularda yazmaya kalkmakla eleştirdiği tabip Ebu Bekir Râzî farklı türden bir doğa anlayışı ortaya koyan bir filozoftur. Bununla birlikte görüşü İbn Sînâ'nın yoğun bir şekilde temasta olduğu görüşlerden farklı bir yerde durmaktadır. Bundan dolayı tezde Râzî'nin görüşünü ele almamayı tercih ettim.⁵³

İbn Sînâ'nın okuduğunu bildiğimiz İhvân-ı Safa ve görüştüğünü bildiğimiz Âmirî tezde ele alınan son iki ismi oluşturmaktadırlar. İhvân-ı Safâ'nın Plotinos'un tümel doğa anlayışına benzer şekilde tümel nefsin bir gücü olan tümel bir doğa görüşünü kabul ettikleri görülmektedir. Feleklerin her birinin nefisleri ve ayaltına farklı türden etkileri varsa doğa feleklerin hareketinden kaynaklı bir güç değildir.

Âmirî ise yukarıda da değindiğim gibi Sicistânî'ye benzer şekilde eklektik bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Proklos'un eserinin özeti olarak nitelenebilecek *Fusûl* risalesini kaleme alan Âmirî'nin, tadil edilmiş Proclosçu bir kozmoloji benimsediği görülmektedir. Buna göre Bir-Akıl-Nefs-Doğa şeklindeki hipostazları benimsemekte, doğayı nefsin bir gücü olduğunu değil ayrı bir hipostaz olarak vazetmektedir. Bununla birlikte İskenderci feleklerden gelen doğa anlayışını kabul ettiği görülmektedir. Böylece doğa hem tümel olmakta hem de

⁵³ Râzî'nin doğa görüşü için bkz. Turgut Akyüz, *Ebübekir Zekerîyyâ er-Râzî'nin Felsefî Görüşleri*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2017, s. 179-202. Râzî'nin eleştirel doğa görüşüne dair bkz. Peter Adamson, "Against Nature: Two Critics of Naturalism in the Islamic World", ed. Peter Adamson ve Christof Rapp, *State and Nature Studies in Ancient and Medieval Philosophy*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2021, s. 343-64.

feleklerden gelerek ayaltına sirayet etmektedir. İki görüşü aynı anda kabul etmenin sonucu olarak doğanın cismani bir güç olduğunu ve cismani gücün sınırlı olmasından dolayı onun da sınırlı olduğunu savunmaktadır. Burada Kindî çevresinin İskender çevirilerinin Âmirî üzerindeki etkisini takip etmek mümkündür.

Tezin birinci bölümü hem kendi içinde, bir sonraki filozofun görüşlerini ele almak ve karşılaştırmak için hem de İbn Sînâ'nın içkin ve aşkın doğa görüşlerini ele aldığım ikinci ve üçüncü bölümler için bir referans oluşturmaktadır.

İkinci bölümde İbn Sînâ'nın içkin doğaya dair görüşleri üzerinedir. Burada Aristoteles'ten gelen ve İbn Sînâ'nın da benimsediği doğa tanımını, tanımın öğelerini ve doğa kavramı ile ilgili temel hususiyetleri ele aldım. İbn Sînâ Aristoteles'in tanımını kabul ettiğini ifade etse de bu tanımda lafzi olarak kısmi bir değişiklik yapar. Fakat asıl farklılık bu tanımın neye işaret ettiğinde ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ Aristoteles'ten farklı olarak doğanın unsurların hareketinin ilkesine tekabül ettiğini kabul eder. Bu ilke de unsurların suretidir. Doğanın ne olduğunu ele alırken, İbn Sînâ'nın doğanın ne olmadığını vurguladığı kavramları da ele alarak doğa kavramını derinleştirmeye gayret ettim. Buna göre İbn Sînâ, başka görüşleri eleştirmek yahut doğa ile karıştırılma ihtimalini bertaraf etmek üzere doğanın madde, cisimlik sureti, meyil, nitelik, hareket gibi kavramlar olmadığını dile getirerek onun en temelde unsurların suretine karşılık geldiğini ispatlar.

Doğa kavramı unsurların sureti olan temel anlamının yanında genişlemeye uğrayarak farklı yan anlamlarda da kullanılmaktadır. İkinci bölümde bu yan anlamların hasri olmasa da büyük bir bölümünü ortaya koyan bir liste sundum. Bu şekilde doğa kavramının geçtiği bir metinde farklı anlamlarda da kullanıldığına dikkat çekmek istedim. İlgili yerlerde bu yan anlamlara işaret ederek temel anlamda doğanın özelliklerini belirginleştirmeye gayret gösterdim. Zira bir filozofun doğa görüşü ele alınırken, onun içkin ve aşkın seviyelerdeki doğaya dair görüşleri ayırt edilmediğinde tahlil tam gerçekleşmediği gibi, yan anlamlar dikkate alınmadığında da çelişik gibi görünen iddialarla karşı kalmak mümkündür. Bunun için çeşitli açılardan anlam genişlemesine uğrayan ve tarihsel süreç boyunca eklenen yeni anlamlarla oldukça yüklü bir hale gelen doğa kavramının hangi bağlamda ve hangi anlamda kullanıldığı son derece önem arz etmektedir.

Üçüncü bölümde ise İbn Sînâ'nın aşkın doğa görüşünü, onun diğer filozofların aşkın doğa görüşlerine yönelttiği eleştirileri üzerinden inceledim ve kendi anlayışını ortaya koydum.

Bu bölüm büyük oranda İbn Sînâ'nın doğa konusunda başka filozoflara yönelttiği eleştirilerden oluşuyor olduğu hissi uyandırabilir. Bunun sebebi İbn Sînâ'nın aşkın doğaya dair ifadelerinin kendi metinlerinde son derece az yer almasıdır. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın görüşü, eleştirdiği filozofların görüşleri açısından ele alındığı ve aşkın doğanın ne olmadığı üzerinden incelendiği takdirde bize daha geniş bir veri sağlamaktadır. Nitekim İbn Sînâ'nın söz konusu eleştirileri yöneltmesinin ve hatalı bulduğu görüşleri tadil etmesinin sebebi de kendi görüşünü vurgulama amacı taşıdığını düşünmek mümkündür.

Üçüncü bölüm buna ek olarak hem içkin hem de aşkın doğanın İbn Sînâ düşüncesinde değişen konumunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. İbn Sînâ'nın kendisinden önceki geleneklerden ve düşünürlerden hem oldukça faydalandığı ve onları eleştirdiği görülmektedir. O hem Aristoteles, İskender ve Nahvî çizgisini izlediği içkin doğa anlayışını ayrıntılı olarak ele alıp derinleştirmekte hem de İskenderci aşkın doğa anlayışını benimsese de bunu başka bir seviyeye taşımaktadır. Bunda İbn Sînâ'nın varlık ve mahiyet ayrımının hayati etkisi söz konusudur. Bu ayrım İbn Sînâ'nın doğa anlayışını diğer düşünürlerden kategorik olarak ayıracak bir güce sahiptir. Bu yüzden üçüncü bölümde bu ayrımı doğa görüşü bağlamında ele aldım. Ne şekilde ele aldığıma kısaca işaret edeceğim.

İbn Sînâ Tanrı'nın âleme sadece hareket değil varlık da verdiği görüşünde Yeni-Platonculuğu takip etmektedir. Bununla birlikte Aristoteles'in de Tanrı'nın âlemin fail sebebi olduğunu kabul ettiği görüşünü benimseyerek Atina Yeni-Platonculuğundan ziyade İskenderiye Yeni-Platonculuğuna daha yakındır. Fakat ayrı hipostazları, tümel akılla ayırmış halde bulunan akli suretleri de reddetmektedir. Bu yönden Yeni-Platonculuktan ziyade Aristoteles ve İskender çizgisine daha yakındır. Tanrı'dan ilk aklın, ilk akıldan da ikinci akıl, birinci nefis ve birinci feleğin taşıdığı, bunun onuncu akla ve dünya küresine ulaşıncaya kadar bu şekilde devam ettiği kozmolojisi Fârâbî'yi izlediği görülmektedir.

İbn Sînâ'nın sudûr, varlık-mahiyet, zorunluluk-imkân görüşleri çok sayıda çalışmaya konu olduğu ve kapsamı tezin sınırlarını çok aştığı için tezde bu teoriyi ayrıntılı olarak ele almıyorum. Bununla birlikte doğanın değişen yerine işaret etmek üzere kısaca değiniyorum. Buna göre İbn Sînâ sistemini suret ve madde kavram çiftine ek olarak, zorunlu-mümkün ve varlık-mahiyet kavramlarıyla açıklar. Şöyle ki, bir şeyin ne olduğunu onun mahiyeti gösterir. Fakat mahiyet bir şeyin var olmasını gerektirmez. Dolayısıyla mahiyet varlığı ve yokluğu imkân dâhilinde olan mümkün bir şeydir. Onun zorunlu olarak varlık sahibi olması, onu var edecek zorunlu bir faile bağlıdır. Tanrı hariç her şeyin mahiyeti vardır ve bu yüzden

mümkündür. Mümkün olan her şey yokluğu imkânsız olan ve varlığı zorunlu olan Tanrı'nın mükemmelliği sayesinde sudûr etmesi ile meydana gelir.

İbn Sînâ bu görüşüne göre oluşa gelmenin varlık alma sayesinde olduğunu ve kesinlikle hareketle gerçekleşmeyeceğini kabul eder. Varlık ancak akıllar aracılığıyla gelebilir. Akıllar hareketsizdir ve hareket vermezler. Diğer taraftan hareket kesinlikle varlık sebebi olamaz. Durum böyle olduğunda hareketin ilkesi olan doğa fizik seviyede fail sayılabilir. Fakat metafizik seviyede varlık veren bir illet olmadığı için oluşun faili olması mümkün değildir.

Dolayısıyla İbn Sînâ'nın ister içkin doğa anlayışı ister aşkın doğa anlayışı İskenderci görüşe benzetilsin, onun şekil bakımından İskenderci görüşle benzerliği söz konusu olsa da anlam bakımından kategorik olarak farklı olduğu görülmektedir. Böylelikle İskenderci doğa anlayışı İbn Sînâ'nın hem aşkın hem içkin doğa görüşünün maddesini teşkil etse de sureti İbn Sînâ'nın özgün yorumundan oluşmaktadır.

II. Literatür

İbn Sînâ'nın doğa görüşünün, çoğunlukla onun fizik biliminin konularına dair görüşleri üzerine yapılan çalışmalarda tasvirî olarak ele alındığı görülmektedir. Karşılaştırmalı çalışmalarda İbn Sînâ'nın içkin doğa görüşüne atıfta bulunan çalışmalar sayıca çoksa da incelemelerin hacmi ve ayrıntısı bakımından bu değerlendirmeye dâhil etmiyorum. Yine konumuzu ilgilendiren doğa, suret, güç, meyil gibi kavramlar da ayrı incelemelere konu olmakla birlikte bunların doğa tanımı bağlamında ilişkisinin müstakil ve ayrıntılı çalışmalara konu olmadığı görülmektedir. Şimdi konusu doğrudan İbn Sînâ'nın doğa kavramına dair olan çalışmaları ele alalım.

James Weisheipl, çalışmalarında özellikle Thomas Aquinas'ın doğa anlayışı ile karşılaştırmalı olarak İbn Sînâ'nın doğa görüşünü ele almaktadır. Konuyu en doğrudan ele aldığı iki makalesinde, İbn Sînâ'nın doğayı etkin bir ilke olarak gördüğünü, buna mukabil olarak ironik bir biçimde oluş için dışarıdan bir suret verene ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir.⁵⁴

⁵⁴ James Athanasius Weisheipl, "Aristotle's concept of nature: Avicenna and Aquinas", ed. Lawrence D. Roberts, *Approaches to Nature in the Middle Ages Papers of the Tenth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, Binghamton: Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1982, s. 137-160; James Athanasius Weisheipl, "The Concept of Nature: Avicenna and Aquinas", ed. Victor B. Brezik, *Thomistic Papers*, c. 1, Houston: Center for Thomistic Studies, 1984, s. 65-82.

Nuri Adıgüzel, makalesinde doğa kavramının anlamlarını ve tanımını İbn Sînâ ve İbn Rüşd ile karşılaştırmalı olarak ele almaktadır.⁵⁵ Hacim ve kapsam olarak daha dar bir çalışmanın Catarina Belo tarafından yapıldığını görebiliriz.⁵⁶

Muhittin Macit, çalışmasında, İbn Sînâ'nın *Fizik* eserini ve bu eserde yer alan konuları ele almakta, ilgili bölümde doğa kavramına İbn Sînâ'nın açıklamaları ölçüsünde değinmektedir.⁵⁷ Doğa kavramının bu minvalde ele alındığı diğer bir çalışma İlhami Doğan'ın yüksek lisans tezi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁸

Syamsuddin Arif “İbn Sînâ's Idea of Nature and Change”⁵⁹ adlı çalışmasında İbn Sînâ'nın *Fizik* eserinin birinci makalesinde yer alan doğa görüşünü ele alırken, “The Universe as a System Ibn Sînâ's Cosmology Revisited”⁶⁰ makalesinde yine bu doğa görüşüne değinmektedir.

Tezde kendisinden en çok faydalandığım ve atıfta bulunduğum iki çalışma İbrahim Halil Üçer⁶¹ ve Andreas Lammer'in⁶² doktora tezlerinden kitaplaşmış eserleridir.

Üçer İbn Sînâ'nın suret anlayışını tarihsel dönüşümü ile birlikte ele aldığı eserinde, doğa ve suret alma ilişkisini de ayrıntılı bir şekilde incelemektedir. Doğanın farklı filozoflara göre oluşun sebebi olduğunu, oluşun hareketle mi yahut varlık verme ile mi gerçekleştiğine dair görüşleri çerçevesinde ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'nın sudûr sistemini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyarak, doğanın burada sadece hareket vermenin ilkesi haline geldiğini ve varlık vermede bir rolünün kalmadığını göstermektedir.

Lammer ise eserinde, İbn Sînâ'nın fizik biliminde ele aldığı, doğa, mekân, zaman ve boşluk kavramlarını Aristoteles ve Nahvî'nin görüşleri ile karşılaştırmalı bir şekilde ortaya koymaktadır. Bununla birlikte İbn Sînâ'da doğa felsefesinin konularını ele alan diğer çalışmalardan farklı olarak doğa kavramına geniş bir yer ayırmakta ve ayrıntılı bir tahlil

⁵⁵ Nuri Adıgüzel, “Meşşai İslâm Filozoflarında ‘Tabiat’ Kavramı”, *Dinî Araştırmalar*, c. 5, sy. 13, 2002, s. 41-56.

⁵⁶ Catarina Belo, “The Concept of ‘Nature’ in Aristotle, Avicenna and Averroes”, *Kriterion*, sy. 131, 2015, s. 45-56.

⁵⁷ Muhittin Macit, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006.

⁵⁸ İlhami Doğan, “İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesi”, basılmamış yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi, 2005.

⁵⁹ Syamsuddin Arif, “İbn Sînâ's Idea of Nature and Change”, *Afkâr Journal of 'Aqîdah and Islamic Thought*, c. 8, sy. 1, 2007, 111-139.

⁶⁰ Syamsuddin Arif, “The Universe as a System Ibn Sînâ's Cosmology Revisited”, *Islam & Science*, c. 7, sy. 2, 2009, 127-145.

⁶¹ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

⁶² Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, Berlin: De Gruyter, 2018.

sunmaktadır. Özellikle Nahvî'nin Aristoteles'in doğa tanımına yaptığı ilave üzerinde durarak aşkın doğa konusunda Yunanca ve Arapça yazan filozofların görüşlerine işaret etmektedir. Kendisinden çok istifade etmeme rağmen, bu tezde Lammer'in doğa ile ilgili görüşlerine karşı çıktığım birçok nokta bulunmaktadır.

Bu eserler ve İbn Sînâ düşüncesinin çeşitli yönleriyle yahut kavramlar özelinde ele alan çalışmalar arasında İbn Sînâ'nın doğa görüşünü hem içkin hem de aşkın düzeyde, kendi sistemi içinde ve karşılaştırmalı olarak ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Bundan dolayı İbn Sînâ düşüncesine dair mevzii konularda ikincil kaynaklardan istifade etsem de İbn Sînâ'nın doğa düşüncesini ağırlıklı olarak kendi eserlerinden yola çıkarak ele aldım. *Fizik* ve *Necât* eserleri başta olmak üzere hem içkin doğa hem aşkın doğaya atıfta bulunduğu temel eserlerine hem de risalelerine başvurdum. Eserlerin varsa Türkçe ve İngilizce çevirilerinden faydalandım. Bununla birlikte Türkçe çevirisi olmasına rağmen kavramsal vurgu yapmam gereken metinlerin çevirilerini kendim yaptım yahut olan çeviride düzenleme yaparak bunu dipnotta belirttim. Ancak kavram takibi yapmayacağım metinlerde sadece Türkçe çevirileri kullandığım metinler de bulunmaktadır. Böyle olunca eserlere Arapça neşirlerden atıfta bulundum, ayrıca Türkçelerinden takip etmek isteyen okuyucular için karşılaştırma adına Türkçe neşirlerine de işaret ettim. Bunun istisnası *Fizik* eseri için söz konusudur. *Fizik* eserinde konuların önemine ve benim vurgulama gayeme binaen çevirileri tamamen kendim yaptım. Fakat Arapça ve Türkçe metnin karşılıklı basıldığı Macit ve Özpilavcı çevirisinin Arapça metninden istifade ettim.⁶³ Bundan dolayı dipnotlarda, bu esere atıf yapsam da çevirinin tamamen bana ait olduğu vurguladım. İbn Sînâ dışındaki diğer filozofların metinleri için de aynı durum geçerlidir.

III. Yöntem

Elinizdeki çalışma İbn Sînâ'nın doğa kavramına yüklediği anlamı ve sisteminde verdiği konumu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Cihet-i vahdesi bu olarak, İbn Sînâ'nın oldukça uzun bir felsefi geleneğin parçası olmasından ötürü, onun etkilendiği düşünürlerin, eleştirdiği düşünürlerin ve eleştirdiği düşünürlerin etkilenmiş olduğu düşünürlerin doğa kavramını da ortaya koymayı gerektirmiştir. Zira İbn Sînâ'nın doğa kavramı noktasında tarihsel sürekliliği ve özgünlüğü bu şekilde tebarüz etmektedir. Dolayısıyla ele alınan filozofların görüşleri, İbn Sînâ'nın görüşlerinin ya organik bir parçasıdır ya da onun görüşlerinin daha iyi anlaşılması için gereken karşıtlığı sağlamaktadırlar.

⁶³ İbn Sînâ, *Fizik I*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

Elinizdeki tez üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbn Sînâ'nın doğa kavramının şekillenmesinde rol oynayan filozofların görüşleri her biri ayrı başlıkta olmakla birlikte birbirleri ile mukayeseli bir şekilde ele alınmaktadır. Bu bölümün doğa kavramının ayırık bir tarihsel süreci olmadığı, İbn Sînâ'ya etkisi ölçüsünce filozoflara ve görüşlerine başvurulduğu tekrar vurgulanmalıdır. Bunun yerine belki tarihsel süreci içeren ayrı bir bölüm olmaksızın, İbn Sînâ'nın doğaya dair görüşleri ortaya konurken çapraz atıflarla filozofların görüşlerine işaret edilebilirdi. Fakat doğa kavramı etrafında ele alınacak başlıklar çeşitli olduğu, işaret edilecek filozof sayısı çok olduğu, filozofların birbirlerine olan etkilerine değinilmesi gerektiği ve kavramın dönüşümü tek bir çizgide ilerlemediği için bu bana hem yazma sürecini zorlaştıracak hem de konunun takibini güçleştirecek bir usûl olarak göründü. Bundan dolayı kavramın tarihsel sürecinde, İbn Sînâ'nın doğa kavramını anlamak için elzem olan filozofların yine İbn Sînâ'nın doğa kavramını anlamak için gerekli konulardaki görüşlerini ele almayı seçtim. Yukarıda da ifade ettiğim gibi doğa incelemesini İbn Sînâ'da olduğu gibi her filozofta içkin doğa ve aşkın doğa olarak iki seviyede ele aldım. Bu şekilde önemli noktaları ortaya koyduktan sonra, ikinci ve üçüncü bölümlerde İbn Sînâ'nın doğa görüşünü anlatırken, bunlara rahat takip edebilecek şekilde atıflar yapmayı hedefledim.

Bir kavramı tarihsel süreç içinde ele alma yöntemi ilk defa benim uyguladığım bir yöntem değildir. Hem yabancı dillerde hem de nispeten yeni olsa da Türkçede bunun örnekleri mevcuttur. Bununla birlikte İbn Sînâ ve diğer İslam filozofları özelinde benim bu yöntemle ortaya koyduğum farklı bir yön bulunmaktadır. Bir önermeyi önceki filozoftan referans olarak alıp bunun izlerini sonra gelen filozofta aradığımız zaman söz konusu önermeye dair bir körlük geliştirme ihtimalimiz olabilir. Özellikle dijital imkânların artması ile bir kavramı yahut önermeyi bir filozofun metinleri içinde kolaylıkla tespit edebiliriz. Tespit ettiğimiz bu düşünce sonra gelen filozofun önceki filozofun görüşlerini takip ettiği yargısına ulaşmamıza sebep olabilir. Bununla birlikte sonra gelen filozofu kendi düşünce bütünlüğü içinde ele almadan ve söz konusu kavram ve önermenin onun düşüncesindeki konumunu ve işlevini derinlemesine ortaya koymadan ulaşacağımız bu yargı yanıltıcı olabilir. Benim hem İslam filozofları hem İbn Sînâ özelinde onların doğa düşüncelerine dair ulaştığım neticeler onları kendi düşünce bütünlükleri içinde ele almam dolayısıyla onlar hakkında daha tam ve isabetli bir çerçeve çizmeme yardımcı oldu. Böylece söz gelimi Âmirî'de aşkın doğanın feleklerden gelen bir güç olduğuna dair alıntıların eksik olduğunu, onun iki tür aşkın doğa anlayışını mezcettiğini gösterebildim. Yahut Sicistânî'de de iki tür aşkın doğa görüşünün mezcedilmesi söz konusu olsa da kıyameti kabul etme ve etmeme tercihlerine göre Âmirî ve Sicistânî'nin aynı kaynakları

kullanmalarına rağmen önermelerde farklı seçmeler yaptıklarına işaret edebildim. İbn Sînâ'nın Faal Akıl görüşünün İskenderci aşkın doğa anlayışına benzerliğine dair yapılan atıfların sadece şekilsel olarak doğru olabileceğini, ancak suret alma mekanizması söz konusu olduğunda İbn Sînâ'nın İskenderci anlayıştan kategorik olarak ayrışacağını ortaya koydum. Dolayısıyla kavramların ve önermelerin sadece ödünç alınmış olması değil, filozofun sisteminde bunların hangi işlevlerle kullanıldığının da ortaya konmasının bu tür çalışmalarda önem arzettiğini vurgulamak istiyorum.

Birinci bölümde ele alınan filozoflar birbirlerinden de etkilenen ve birbirlerini eleştiren filozoflar oldukları için bu etkilenimlere de konuyla ilgili olduğu ölçüde işaret ettim. Dolayısıyla birinci bölüm kendi içinde de karşılaştırmalı bir bölüm haline gelmiş oldu. İbn Sînâ düşüncesi ile karşılaştırmayı birinci bölümde değil ikinci ve üçüncü bölümlere bırakmaya gayret gösterdim. Bununla birlikte kısa atıflarda bulunduğu yerler bulunmaktadır.

Tezin ikinci bölümü İbn Sînâ'nın içkin doğaya dair görüşleri üzerinedir. Burada doğa tanımını, tanımın öğelerini ve doğa kavramı ile ilgili temel hususiyetleri ele aldım. Doğanın ne olduğunu ele alırken, İbn Sînâ'nın doğanın ne olmadığını vurguladığı kavramları da ele alarak doğa kavramını derinleştirmeye gayret ettim. Bu bölüm karşılaştırmaların nispeten az olduğu metin tahlilin yoğunlukta olduğu bir bölümü teşkil etmektedir. Metin tahlilini hem doğa tanımının öğelerini ele alırken hem de doğanın ne olduğu ve olmadığına dair kavramları incelerken yoğun bir şekilde kullandım. İbn Sînâ'nın düşüncelerini metinlerinden bütünlüklü bir şekilde çıkarabilmek için, onun hem büyük eserlerinden hem de risalelerinden faydalandım. Bu incelemede kronolojik bir sıralama izlemedim. Zira *el-Ecrâmu'l-'ulviyye* dışında İbn Sînâ'dan bütünlüklü olarak çıkardığım görüşe nispetle farklılık içeren bir düşünceye rastlamadım. Bu yüzden doğa ile ilgili görüşlerinin çok büyük ölçüde tutarlı ve sürekli olduğunu düşünüyorum.

İkinci bölümde doğa kavramının temel anlamının yanında genişlemeye uğrayarak sahip olduğu yan anlamların hasri olmasa da büyük bir bölümünü ortaya koyan bir liste sundum. Bu liste İbn Sînâ'nın eserlerinde bir bütün halinde yer almamaktadır. Bunu da doğa ile ilgili görüşlerinin yer aldığı metinlerden faydalanarak oluşturdum. Buradaki yan anlamların ortak bir anlamdan genişlediğine dair ortak bir anlamdan hareket etmedim. Sadece listeledim.

Üçüncü bölümde ise İbn Sînâ'nın aşkın doğa görüşünü, onun diğer filozofların aşkın doğa görüşlerine yönelttiği eleştirileri üzerinden inceledim ve kendi anlayışını ortaya koydum.

Bu bölüm ağırlıklı olarak hem birinci bölümde yer alan filozoflar ve görüşleri, hem de yeni sunulan görüşlerle karşılaştırma üzerinden ilerlemektedir. Bunun sebebi yukarıda da ifade ettiğim gibi İbn Sînâ'nın aşkın doğaya dair görüşlerinin neredeyse birkaç paragrafla sınırlı olması dolayısıyladır. Fakat buna ek olarak doğanın İbn Sînâ sisteminde değişen konumunu gösterebilmek için de sistematik ve kozmolojik karşılaştırmaya ihtiyaç duyulmasıdır. Bu şekilde aslında ilk bakışta oldukça benzer görünen görüşler arasındaki keskin ayrımı gösterebilmem mümkün olmuştur.

Şimdi İbn Sînâ'ya intikal eden doğa kavramının geçtiği aşamaları, İbn Sînâ'nın etkilendiği ve eleştirdiği filozoflar özelinde Aristoteles'ten itibaren ele alalım.



BİRİNCİ BÖLÜM

İBN SÎNÂ ÖNCESİNDE DOĞA

1.1. Aristoteles: Doğa Kavramının Tanımlanması ve Sistemleştirilmesi

Aristoteles'in (v. M.Ö. 322) doğa görüşünü en belirgin şekilde doğal ve yapay cisimler ayrımından takip edebiliriz. *Fizik 2.1*'de doğal cisimlerin yapay cisimlerden kendi değişim ilkelerini kendi içlerinde taşımaları bakımından ayrıldığını ifade eder. Buna göre "hayvanlar, hayvanların kısımları, bitkiler, basit cisimler, yani toprak, ateş, hava, su"dan⁶⁴ ibaret olan doğal cisimler doğaları bulunan cisimlerdir. Doğanın tanımı ise bu bağlamda verilir:

ὥς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.⁶⁵

فتكون الطبيعة مبدأ ما وسببا لأن يتحرك ويسكن الشيء، الذي هي فيه أولا بالذات لا بطريق العرض.⁶⁶

Doğa kendisinde arazî değil ilk, bizzat bulunduğu şeyde, hareket etmenin ve durağan olmanın bir tür ilkesi ve sebebidir.

Aristoteles bunun dışında doğanın anlamlarını en geniş ve ayrıntılı olarak, *Metafizik* Δ'da ele alır. Buna göre doğa ilk anlamıyla (i) büyüyen şeylerin oluşu için kullanılır. Yani ilk anlamıyla doğa canlı mevcutların oluşunu ifade eder. İkinci olarak (ii) büyüyen şeyin kendisinden çıktığı ilk öge anlamındadır. Öge kelimesinin Aristoteles'te kullanımı biraz geniş olsa da bununla tohuma işaret ettiği düşünülebilir. Diğer bir kullanım doğanın (iii) her doğal varlıkta, bu doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesi olmasıdır. Aristoteles burada nefsin tanımı olan organizmanın ilk yetkinliği ifadesini kullanmaz fakat onu andıracak bir tanım ve örnek verir. Buna göre bir mevcudun kendisinden başka bir mevcutla temas ve organik birlik yoluyla veya onunla organik olarak yapışık bir halde bulunması sonucunda kazandığı büyümeye, doğal büyüme denir. Bunun örneği embriyolardır. Burada organik birlik ile temas arasındaki farka özellikle vurgu yapan Aristoteles, organik birlik'te her iki parça arasında ortak bir şey olduğunu ve bu şekilde ikisinin birlikte büyüyebileceğini, nitelik açısından olmasa da süreklilik ve nicelik bakımından bir olacaklarını ifade eder. Dolayısıyla embriyo, içinde büyüdüğü bedene sadece dokunan bir şey değil, onunla ortak özelliğe sahip

⁶⁴ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 50-1, 192b9-11; Saffet Babür'ün çevirisiyle birlikte basılan Yunanca metin David Ross'un edisyon kritiğini esas almaktadır, bkz. Aristotle, *Aristotle's Physics*, not. William David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1936; Aristûtâlis, *et-Tabîa I*, çev. İshak b. Huneyn, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984, s. 78.

⁶⁵ Aristoteles, *Fizik*, s. 51, 192b20-23.

⁶⁶ Aristûtâlis, *et-Tabîa I*, s. 79.

olup onunla birlik oluşturan bir şeydir. Embriyonun ilk hareketi olan beslenme ve büyüme hareketlerinin ilkesine ise doğa adı verilir.

Yapay nesneler doğal nesnelerin mukabilinde yer alıyor olsalar da (iv) yapay nesnelerin kendisinden yapıldığı ilk maddeye de doğa denir. Söz konusu ilk madde suretten yoksundur ve kendisini güçten fiile çıkaracak bir değişim gücüne sahip değildir. Aristoteles buna örnek olarak tuncun, tunçtan yapılan şeylerin; ahşabın, ahşaptan yapılan şeylerin doğası sayılmasını gösterir. Zira tunç veya ahşap kendisinden ne tür bir nesne üretilmiş olursa olsun o nesnede varlığını sürdürmeye devam eder. Aristoteles'e göre doğal cisimlerin ilk maddesine doğa denmesi de bu yolla olmuştur. Kimileri doğal varlıkların doğasının ateş, kimisi su, hava veya toprak olduğunu iddia etmiş, bazıları birden çok kabul ederken, kimisi de tamamını kabul etmiştir.

Doğa kelimesi nihayet (v) doğal şeylerin özü, cevheri (*ousia*) anlamına gelir. Aristoteles doğanın ilk bileşim anlamında kullanılabileceğini ifade eder. Buna göre biz doğal bir nesnenin kendisinden meydana geldiği madde var olsa da onda suret bulunmadığı sürece o nesnenin doğası olduğunu söyleyemeyiz. Dolayısıyla bu durumda hem madde hem de suret doğa ile var olur. Bunun örneği hayvanlar ve onların parçalarıdır. Bu durumda Aristoteles şunu iddia eder: Hem ilk madde doğadır. Burada ilk madde ile bir şeyi oluşturan doğrudan madde, yani tunç bir heykelin tuncu kastedilebileceği gibi, bütün şeylerin kendisine döndüğü su gibi bir madde de kastedilebilir. Hem de suret veya cevher doğadır. Çünkü bu oluşun gayesini oluşturur.

Aristoteles en son olarak bu cevher anlamının genişleyerek (vi) bütün cevherlere doğa denilebileceğini belirtir. Zira bir şeyin doğası bir çeşit tözdür. Bu genişleyen anlam, yapay nesneleri kapsayacak şekilde genişlemiştir.⁶⁷

Aristoteles'te temel doğa anlamının canlılara uygulandığı görülmektedir. Ona göre doğa, İbn Sînâ'da görüleceği üzere unsurların hareketine tahsis edilmiş, oradan anlam genişlemesine uğrayarak nefis sahibi mevcutları kapsamış bir kavram değildir. Doğa kelimesi asıl olarak canlıları kapsarken anlam genişlemesi ile yapay nesnelere doğru uzanmış bir kavramdır. Çünkü İbn Sînâ'nın temel olarak aldığı doğa nefsin mukabiline yerleştirilirken, Aristoteles'in temel aldığı doğa yapay nesnelerin mukabiline yerleştirilir.

⁶⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, 1014b16-1015a20; Aristotle, *Metaphysics*, çev. J. A. Smith ve W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1908, 1014b16-1015a20.

Aristoteles yukarıdaki tanımlar dışında, *Fizik 2*'de doğanın hem madde hem suret olduğunu birkaç yerde vurgular.

O halde doğa buna, yani kendisinde hareketin ve değişimin ilkesini taşıyan ilk olan maddeye söylenir. Diğer yönden ise biçim ve surete söylenir.⁶⁸

Doğa suret ve madde olmak üzere iki şeye söyleniyorsa...⁶⁹

Bununla birlikte bir nesneye fiilliğini vermesinden dolayı suretin doğa olmaya daha layık olduğunu söyler: “Buna [surete] gelince, o doğa olmaya maddeden daha layıktır, zira her şeye ancak tam bir şekilde meydana geldiğinde ‘o’ denir. Bu onunla [suretle], kendisiyle güç halinde olunanda olduğundan daha uygundur.”⁷⁰

Aristoteles’in hem maddeyi hem sureti doğa olarak ileri sürüyor oluşu surete olan vurgunun az olmasına dair bir intiba yaratmamalıdır. Zira Aristoteles’te madde itibari bir şey olup, bir şeyin gerçekleşmeden önceki güç halini ifade eder. Bir şey gerçekleşmeden önce onu bilemeyeceğimiz için, ancak gerçekleşmiş bir şeyin, gerçekleşmeden önce böyle bir maddeye yani güce sahip olduğunu geriye doğru bakarak düşünebiliriz.

Ayrıca gerek doğa gerekse sanat tarafından meydana getirilen her şeyin bir maddesi vardır. Çünkü onların her biri aynı zamanda hem olma hem de olmama imkânına sahiptir ve bu imkân onlarda bulunan maddedir.⁷¹

Dolayısıyla madde bir cevherde, aynı madalyonun sadece imkânı ifade eden yüzüdür. Suret ise onun fiil olan yüzüdür. Doğa ise bir şeyden yukarıda ifade edildiği gibi “her doğal varlıkta, bu doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesi” olduğundan ve bu hareketi ancak gerçekleşmiş bir cevher ortaya koyabileceğinden ve bir şey ancak sureti sayesinde güç durumundan çıkıp bilfiil cevher olabileceğinden onun sureti doğa adını almaya hak kazanır. Madde ise ancak surete göreli olarak doğa adını alabilir.⁷²

Böylelikle madde bir şeyin imkânını ve güç halinde olmasını ifade ederken suret zorunluluğunu ve bilfiil olmasını ifade eder. Aristoteles için oluş ve bozuluşun hareket ile gerçekleştiği dikkate alındığında bu hareketi gerçekleştiren suretin doğa olması çok daha anlaşılır olacaktır. Hareket güçten fiile çıkıştır. Ancak bilfiil olan, güç halinde olan şeyi bilfiil hale getirebilir. Suret bilfiil olandır. Aristoteles bir şeyin oluşunun sebeplerinin dört olduğunu

⁶⁸ Aristûtâlis, *et-Tabîa I*, s. 84-5; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 53-5, 193a28-30.

⁶⁹ Aristûtâlis, *et-Tabîa I*, s. 93; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 57, 194a13-14.

⁷⁰ Aristûtâlis, *et-Tabîa I*, s. 86; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 55, 193b6-8.

⁷¹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 328, 1032a21-3.

⁷² Madde kavramının Aristoteles’te doğa ile ilişkisi için bkz. Ivor Leclerc, *The Nature of Physical Existence*, s. 114-29.

ifade eder. Bunlar fail, gaye, suret ve maddedir. Dikkatle baktığımızda bu dördünün de aynı şeye tekabül ettiğini görürüz.

Çoğunlukla bunların [nedenlerin] üçü bire indirgenir. Zira “nedir” “kendisi için olan” da olur. Kendisinden ilk hareketin olduğu şey de tek bir anlamdır. Çünkü insan bir insan doğurur.⁷³

Bu metinde görüldüğü üzere suri neden ve gai neden aynı anlama tekabül eder. Bu insan anlamı yahut suretidir. İlk hareketi veren fail neden de insanı insanın doğurması bakımından yine aynı anlama karşılık gelmektedir. Madde de suretin güç halini ifade ettiğinden özellikle doğal nesnelerde bütün nedenler surete çıkmaktadır.

Aristoteles insan örneğinde bütün nedenleri insan sureti anlamında birleştirdiği gibi, *Metafizik*’te doğayı bütün nedenler anlamında birleştirir ve böylece doğa ve suret arasındaki ilişkiyi bir kez daha güçlü bir şekilde gösterir.

Genel olarak, varlıkların kendisinden meydana geldikleri şey, doğadır. Onların kendisine göre meydana geldikleri şey de doğadır. Çünkü meydana gelen şeyin, örneğin bir bitki veya hayvanın bir doğası vardır. Nihayet meydana gelmenin kendisi vasıtasıyla ortaya çıktığı, gerçekleştiği şey de doğadır. Ancak bu, bir başka varlıkta bulunmakla birlikte, form ve tür bakımından aynı olan anlamında doğadır. Çünkü insanı meydana getiren, insandır.⁷⁴

Bu metinde tek bir anlamın yani suretin nedenlerin eşitlenmesi gibi, doğa anlamı tüm nedenlere eşitlenmiştir. Böylece doğanın surete söylendiği, bilfiil olmayı ve böylece oluşun sebebi olmaya karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Şimdi doğanın surete söylene de hangi tür fiillerin ilkesi olduğunu Aristoteles’in doğa tanımı üzerinden ele alalım.

Doğanın ne olduğu ve nasıl fiilde bulunduğunu anlamak için Aristoteles’in kendisinden sonra bütün filozofların müracaat ettiği *Fizik* 2.1’deki doğa tanımını daha yakından incelemek yerinde olacaktır. Bu tanımdaki kayıtlar, doğanın hangi yönlerini vurguladığı ve onu nelerden ayırdığı üzerinden gidilerek ele alındığında daha açıklayıcı olacaktır. Zira İbn Sînâ ve diğer filozoflar kendi doğa görüşlerini bu tanıma, bu tanımdaki kayıtlara Aristoteles’ten farklı anlamlar yükleyerek söylemişlerdir. Bunun için tanımdaki öğeleri tek tek inceleyeceğim. Öncelikle “arazî değil” ve “bizzat” kayıtlarını inceleyeceğim. Bunu ele aldığım esnada “ilk” kaydına sadece değineceğim. Sonrasında bu incelemeye “kendisinde bulunduğu şeyde hareket etmenin ve durağan olmanın ilkesi” ifadelerini ekleyerek burada bütün filozofları meşgul etmiş

⁷³ Aristûtâlis, *et-Tabîa I*, s. 137-8; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 81, 198a22-8.

⁷⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 328, 1032a22-5.

olan unsurların hareketinin ilkesinin ne olduğu konusunu ele alacağım. En sonunda bizzat hareket ilkesini belirledikten sonra, “ilk” kaydının ne anlama geldiğini tartışacağım.

Aristoteles doğa tanımında zikrettiği “arazî değil” ifadesini bir hekimin kendi kendisini iyileştirmesi üzerinden açıklar. Buna göre hekim kendi iyileştirme ilkesini kendi içinde taşıyor gibi görünse de aslında bu durum sadece hekimliğin ve hasta olmanın bir araya gelmiş olmasından kaynaklanır. Bu bir araya gelme durumu arazî bir durumdur ve pekâlâ birbirinden ayrılabilir. Hastanın iyileşmesi ancak hasta olmak bakımından olursa bu iyileşmenin ilkesini kendi içinde taşıdığı anlamına gelecektir. Dolayısıyla yapay nesnelerde hareket ilkesi açıkça onların dışında iken, hekim örneğinde olduğu gibi bazen nesnenin içinde olabilir. Fakat içinde bulunan bu ilke, onda kendisi olmak bakımından bulunmadığı için, bizzat var olamaz. Dolayısıyla buna doğa denmez.

“Arazî değil” sözünün anlamı şudur: Bir insan eğer hekimse kendisinde olan bir hastalığı iyileştirme sebebi olabilir. Fakat iyileşmeyi kabul etme yönü tıp sanatı değildir. O kimsenin hekim olma ve iyileşmeyi kabul etme konusunda tek bir kişi olması onda arazîdir. Bu yüzden bu ikisi birbirinden ayrılabilir. Üretilmiş diğer şeylerdeki durumlar için de bu örnek geçerlidir. Zira bunların hiçbirinde üretiminin başlaması kendi içlerinde bulunmaz, bilakis kiminin bu başlangıcı başkasında ve dışarıda bulunur. Söz gelimi bir ev ve el işi olan her şey böyledir. Kimininki ise kendi içinde bulunur fakat bu bizzat değildir, onun sebebi olan şeyler arazîdir.⁷⁵

Aristoteles doğa tanımını verdiği 2.1’de sadece “arazî değil” ifadesini açıklar ve “bizzat” ile “ilk” kayıtlarını açıklamaz. Bu kavramları *Fizik*’te başka pasajlarda açıklar. Buna göre 8.4’te hareketlerin neye göre niteleneceğine dair genel bir tasnif sunar:

“Deriz ki: hareket ettirenlerin ve hareket edenlerin bazıları arazî olarak⁷⁶ bazıları ise bizzat⁷⁷ olarak hareket ettirirler ve hareket ederler. Arazî olanlara gelince bunun örneği hareket ettirenlerde veya hareket edenlerde mevcut olanlar⁷⁸ ve bir parça olarak⁷⁹ bulunanlardır. Bizzat olanlara gelince bunların tamamı hareket etmesi, ne hareket ettirende ve hareket edende mevcut olmak bakımından⁸⁰ ne de hareket ettirende ve hareket edende onlardan bir parça olmak bakımından⁸¹ olandır.⁸²

Burada arazî olanı, hareket edende veya ettirende bulunan yahut onun bir parçası olan şeklinde, bizzatın karşısında yer alacak şekilde gruplamıştır. Kendisinde mevcut olanı kendi

⁷⁵ Aristûtâlis, *et-Tabîa I*, s. 79-80; krş. Aristoteles, *Fizik*, 192b23-32.

⁷⁶ κατὰ συμβεβηκός, *kata sümbebêkos, bi tarîkı 'l-araz*

⁷⁷ καθ’ αὐτά, *kat havta, bizevâtihâ*

⁷⁸ ὅσα τῶ ὑπάρχειν, *hosa tō hūparhein, mâ kâne mevcûden*

⁷⁹ τὰ κατὰ μόριον, *ta kata morion, mâ kâne bi 'l-cüz'*

⁸⁰ ὅσα μὴ τῶ ὑπάρχειν, *hosa mê tō hūparhein, la bi-ennêhâ mevcûdetun*

⁸¹ μηδὲ τῶ μόριόν τι αὐτῶν, *mêde tō morion ti avtôn, lâ bi-ennêhâ cüz'en mâ minhâ*

⁸² Aristûtâlis, *et-Tabîa II*, çev. İshak b. Huneyn, Kahire: ed-Dârü'l-Kavmiyye, 1965, s. 834; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 354, 254b.6-11.

olmak bakımından bulunmadığı halde bulunan olarak anlamak gerekir. Hekimde bulunan hekimlik sanatı buna örnek olarak düşünülebilir.

Fizik 5.1'de ise bu kavramlar daha ayrıntılı bir şekilde ele alınarak örneklendirilmiş, buradaki açıklamaya “ilk” kelimesi de bizzat ile özdeş olacak şekilde dâhil edilmiştir:

Değişen her şeyin bir kısmı arazî olarak değişir. Bunun örneği “musikişinas yürüdü” dediğimizdeki gibidir. Çünkü musikişinas olmakla yürümek denk gelmiştir. Bazısına ise kendisinden bir parça değiştiği için mutlak olarak değişir denir. Bunun örneği parçalarının durumuna göre söylenendir. Nitekim biz filancanın gözü ya da göğsü iyileşince “o iyileşti” deriz. Bu ikisi ise bütün bedeninin iki parçasıdır. Bazı şeyler ise ne arazî olarak ne de kendisinden olan başka bir şey dolayısıyla hareket eder, bilakis kendisi dolayısıyla ⁸³ ilk olarak⁸⁴ hareket eder. İşte bu bizzat⁸⁵ hareket edendir ve diğer hareketlerden farklıdır, mesela nitelik değiştiren gibi. Niteliği değişen kapsamında da sağlık bakımından değişenle sıcaklık bakımından değişen farklıdır. Hareket ettirende de durum böyledir. Nitekim bunda da bazısı arazî olarak hareket verir, bazısı kendisinden bir parça hareket ettirdiği için parçasıyla hareket ettirir, bazısı da bizzat ilk olarak⁸⁶ hareket verir. Bunun örneği şudur: Hekim kendisini iyileştirir, el vurur.⁸⁷

Karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır. 8.4'teki metinde bizzat, parçalı ve arazî olmak üzere üç tür hareket çeşidi varken, 5.1'deki metninde parçalı hareket de arazî harekete dâhil edilerek bizzatın karşısına yerleştirilmiş ve hareket türleri ikiye düşmüştür. 2.1'de hasta olan hekimin, kendisini kendisinde mevcut olan tıp sanatı sayesinde iyileştirmesinin arazî bir hareket olduğu vurgulanmıştı. Aristoteles yine bu bölümde yapay varlıkların kendilerindeki değişim ilkelerine, ancak taştan, ahşaptan vb. oluşmak bakımından, yani kendileri bakımından değil fakat kendilerinde mevcut olan şeyler bakımından sahip olmakla arazî bir şekilde taşıdıklarını da ifade eder.⁸⁸ Dolayısıyla bir şeyde bulunan ister unsur olsun ister nitelik olsun, onu ancak arazî olarak hareket ettirebilir. Dolayısıyla bunların hareket vermesi ilk değildir. Onun bir parçası hareket ettiğinde bu hareket arazî olarak nitelenemese ve hatta mutlak olarak o şeyin bütününe hareket nispet edilse de gerçekte bu ancak parça olarak harekettir ve yine ilk değildir. Bir şey ancak kendi olmak bakımından bütün halinde hareket ettiğinde işte bu ilk hareket olur ve buna bizzat hareket denir.

Bununla birlikte bizzat hareketin fail sebebinin o nesne olması da zorunlu değildir. Bir nesne yukarıda söylendiği gibi kendisinde bulunan bir şey dolayısıyla, bir parçası sebebiyle hareket etmemenin yanında, bir şeyde yer almak bakımından veya onun parçası olmak

⁸³ τὸ αὐτὸ, τὸ αὐτο, fī nefsihī

⁸⁴ πρῶτον, prōton, evvelen

⁸⁵ καθ' αὐτὸ, kat havto, bi-zâtihi

⁸⁶ καθ' αὐτο πρῶτον, kat havto prōton, bizâtihi evvelen

⁸⁷ Aristûtâlis, *et-Tabîa II*, s. 489-90; krş. Aristoteles, *Fizik 5.1*, 223a21-34.

⁸⁸ Aristoteles, *Fizik*, s. 51, 192b16-20.

bakımından hareket etmiyorsa, bütün olarak kendisi olmak bakımından hareket ediyorsa, bu hareket dışarıdan zorlayıcı bir güç tarafından verilse dahi arazî değil bizzat hareket sayılır. Bir gemi bizzat hareket ederken içindeki bir nesne onda bulunduğu için arazî hareket eder.⁸⁹ Nitekim Aristoteles bizzat hareketleri kendiliğinden olan, başkası tarafından olan; doğal olan ve kasri olan olmak üzere bölümlere ayırır:

Bizzat hareket edenlerin bazıları kendiliğinden,⁹⁰ bazıları ise başkası tarafından; bazıları doğa gereği,⁹¹ bazıları kasri⁹² ve doğasına aykırı⁹³ olarak [hareket eder].⁹⁴

Tanımda geçen “ilk” kaydı Aristoteles’in doğa görüşünü nasıl ele aldığımızı ortaya çıkaracak bir kavramdır. Zira onun doğa ve nefsi, birincisini unsurların, ikincisini nefis sahibi mevcutların hareketlerinin iki ayrı ilkesi sayıp saymadığını, doğa ile temel olarak nefsi olmayan mevcutların mı yoksa nefsi olan mevcutların mı ilkesini kastettiğini ele almamız gerekmektedir. Nitekim Aristoteles sonrasında kabul gören bu ayırım, bu tanıma kullanan filozofların, özellikle Nahvî’nin ve İbn Sînâ’nın “ilk” kavramına yükledikleri anlamı değiştirebilmektedir. Andreas Lammer, Aristoteles’in kendisinden sonra gelen filozoflar gibi doğa ve nefsi iki ayrı ilke saydığını savunmaktadır.⁹⁵ Dahası Aristoteles’in unsurların hareketinin ilkesini edilgin bir ilke kabul etmesinden dolayı, doğayı da edilgin bir ilke saydığını ileri sürmektedir.⁹⁶ Ben burada Aristoteles’in bu ayrıma sahip olmadığını, doğa ile temelde unsurların hareketinin ilkesine değil hatta belki birinci sırada nefsi olan mevcutların ilkesine işaret ettiğini ve “ilk” kavramını doğa ve nefsi birbirinden ayırmak için kullanmadığını ortaya koyacağım. Bunun için öncelikle, tanımda geçen “kendisinde bulunduğu şeyde ... hareketin ve durağanlığın ilkesi” kaydını unsurların hareketi bağlamında nasıl açıklandığını ele almak gerekmektedir.

Aristoteles’in doğal nesnelerin yapay nesnelerden farklı olarak “kendi içinde bir hareket ve durağanlık ilkesi taşıdığını”⁹⁷ söylemesi ve tanımda doğa için “kendisinde bulunduğu şeyde ... hareketin ve durağanlığın ilkesi” olduğunu ifade etmesi, doğanın bütün doğal nesnelerin kendi hareketlerinin ve hareketi bırakmalarının fail nedeni olduğunu iddia ettiğini düşündürür. Eğer yapay nesnelerin hareketinin ilkesi kendilerinin dışındaysa doğal

⁸⁹ Aristoteles, *Fizik*, s. 299, 240b8-12.

⁹⁰ ὅφ’ αὐτοῦ, hüf eavtu, min tilkâihâ

⁹¹ φύσει, füse, tab ‘an,

⁹² βίη, biya, kasran

⁹³ παρὰ φύσιν, para fûsin, hâricen ‘an tab ‘ihâ,

⁹⁴ Aristôtâlis, *et-Tabîa II*, s. 834; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 355, 254b12-14.

⁹⁵ Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics* s. 216-7.

⁹⁶ Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics*, s. 221-2. Ayrıca bkz. Andreas Lammer, “Defining nature: from Aristotle to Philoponus to Avicenna”, *Aristotle and the Arabic Tradition*, ed. Ahmed Alwishah ve Josh Hayes. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 121-142.

⁹⁷ Aristôtâlis, *et-Tabîa I*, s. 78; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 51, 192b14.

nesnelerin kendi içlerindeyse, arazî değil bizzat, ilk olarak hareket ederlerken bu hareketin failinin onlardan başkası olduğunu düşünmeye gerek yoktur. Fakat Aristoteles bundan biraz daha farklı düşünmektedir.

Fizik 8.4'te Aristoteles sırf hareket ilkesini içinde taşımanın kendi hareketinin fail sebebi olma anlamına gelmediğini ispatlamaya girişir. Öncelikle yukarıda alıntılanmış olduğum pasajdan hatırlanacağı üzere hareket etmenin ve ettirmenin bizzat, parça olarak ve arazî şekillerde gerçekleştiğini ifade eder. Bundan sonra taksime, doğa bizzat hareketin ilkesi olduğu için, bizzat hareketin türleri ile devam eder. Buna göre bizzat hareket edenler ya kendiliğinden ya da başkası dolayısıyla hareket eder. Bunlar da kendi içlerinde, doğa gereği ve kasrî yani doğasına aykırı hareket edenler olarak ayrılırlar. Kendiliğinden hareket sadece doğa gereği olabilir. Bunun örneği canlılardır. Başkası tarafından hareket hem doğa gereği hem de doğaya aykırı olabilir. Toprağın yukarı doğru hareket etmesi yahut canlıların organlarının çoğunlukla bulundukları konumlar, başkası tarafından doğaya aykırı hareketin örnekleridir.⁹⁸

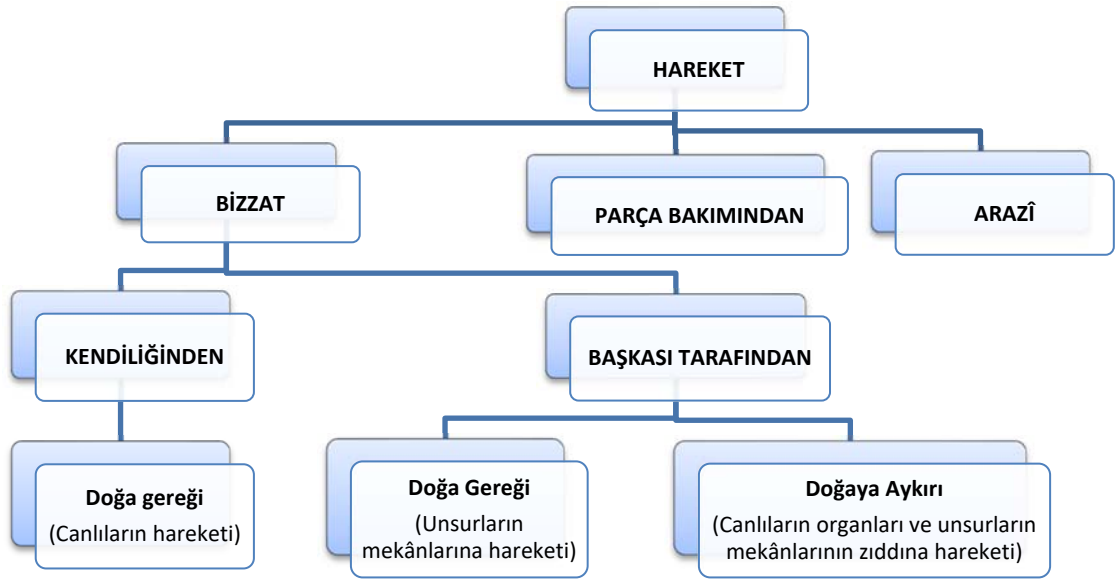
Aristoteles bundan sonra unsurların hareketlerini açıklamaya yönelirken bütün hareket türlerini tek tek ele alır. Buna göre başkası tarafından doğasına aykırı hareket ettirilenin durumu açıktır, onun hareket ilkesinin kendi dışında olduğu görülmektedir. Canlılarda hareket eden ve hareket ettiren parçaların ne olduğunun tartışılması gerekse de bu ayrı bir konu olup onların kendiliğinden hareket ettiklerine dair bir şüphe meydana getirmez. Bütün bunların sonunda durumu en belirsiz olan, başkası tarafından hareket ettirildiği halde doğa gereği hareket eden gruptur.⁹⁹ Aristoteles bu grubun bir şey dolayısıyla hareket edip etmediklerinin kuşku uyandırdığını ifade eder. Bunun örneği hafif ve ağır olan nesnelerdir.¹⁰⁰

Hareket türleri ve hareketi yapanlar şu tabloda özetlenebilir.

⁹⁸ Aristûtâlis, *et-Tabîa II*, s. 834-6; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 355, 254b11-27.

⁹⁹ Aristoteles'in bizzat hareket ile ilgili ayrımı İskender ve İbn Sînâ tarafından izlense de bir şeyin dışarıdan bizzat hareket ettirildiği halde doğaya uygun hareket edebiliyor olduğuna dair görüşü dönüşmüş ve böyle bir seçenek gündemden kalkmıştır. İlerleyen bölümlerde yeri geldiğinde bu konuya değinilecektir. İskender'in bu ayrımı dönüştürmesine dair bkz. İskender, "Fî'r-Reddî 'alâ Câlînûs fîmâ ta'ane bihî Aristû fî enne külle mâ yeteharrakû fe-innemâ yeteharrakû 'an muharrikin" ed. ve çev. Nicholas Rescher-Michael E. Marmura, *The Refutation By Alexander Of Aphrodisias Of Galen's Treatise On The Theory Of Motion*, Lahore: Ripon Printing Press Ltd. 1965, s. 75-77; krş. 16-17. İbn Sînâ'nın doğa tanımında bizzat kullanımını zorlamalı hareketin mukabili olarak açıklaması için bkz. İbn Sînâ, *Fizik I*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s. 37.

¹⁰⁰ Aristûtâlis, *et-Tabîa II*, s. 836; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 357, 255a1-2.



Tablo 1: Aristoteles’e göre hareket türleri

Aristoteles, hafif ve ağır olan cisimler kendilerine özgü yerlerine doğal olarak giderlerken, bu yerlerin karşıtlarına kasrî olarak gittiklerini ifade eder. Bunda bir kuşku yoktur. Kasri olarak hareket ettiklerinde başka bir şeyden dolayı hareket ediyor olmalarında da kuşku yoktur. Fakat kapalı olan nokta onların kendi mekânlarına doğru doğal olarak hareket ederlerken neden dolayı bu hareketleri gerçekleştiriyor olduklarıdır. Aristoteles burada unsurların bu hareketi kendiliğinden gerçekleştiriyor olmaları ihtimali üzerinde durur ve bu seçeneği kesinlikle reddeder. Bunun dört sebebi vardır. Birincisi (i) kendiliğinden hareket yalnızca canlılara, yani nefis sahibi şeylere özgüdür. Unsurların ise nefsi yoktur. İkincisi (ii) eğer unsurların hareketleri kendiliğinden olsaydı hareketi bırakmaları da kendileri dolayısıyla olması gerekirdi. Burada yürüme örneğini veren Aristoteles, bu özelliğine sahip olanın yürümeyi durdurmayı da gerçekleştirebileceğini belirtir. Buna göre ateşin hareketi kendinden olsaydı, yukarı kendi çıktığı gibi aşağı da kendisinin inmesi gerekirdi. Hâlbuki durum böyle değildir. Hal böyle olup ateşin aşağı inmesi ancak dış başka bir güç tarafından gerçekleştirilebileceğinden, ateşin yukarı çıkmasının da kendisi tarafından gerçekleştirilmesi söz konusu olamaz. Üçüncü gerekçe, (iii) kendiliğinden hareket edenin tek bir hareket ile sınırlı kalmasının imkânsız olmasıdır. Dördüncü ve Aristoteles’in sistemi için muhtemelen en açıklayıcı gerekçe ise (iv) unsurlarının parçalarının birbirine benzer olmasıdır. Şöyle ki, bu parçalar birbirine dokunuyor olmaları bakımından değil, birlikte bir bütün teşkil ediyor olmaları

bakımından bir ve bitişiktirler. Böylesi bir birliği oluşturan birbirine benzer parçaların birinin fail, birinin kabil olması mümkün değildir.¹⁰¹

Dördüncü gerekçe üzerinde biraz durmakta yarar vardır. Aristoteles'e göre bir şey kendi kendisi hareket edemez. Bu ilke yukarıda zikredilen canlıların kendiliğinden hareket ettikleri ilkesi ile çelişir görünmektedir. Fakat yakından bakıldığında böyle olmadığı görülür. Aristoteles'e göre canlılar kendiliğinden hareket ediyor olsa da onlarda kendisi hareket etmediği halde hareket ettiren yani hareket etmeyen hareket ettirici olan bir kısım ve onun tarafından hareket ettirilen bir kısım vardır.¹⁰² Nefs hareket etmeyen hareket ettiriciyi oluştururken beden nefis tarafından hareket ettirilen ve bu şekilde hareket eden kısmı oluşturur. Böylece bütün olarak canlıya dışarıdan zorlayıcı bir güç ile değil kendiliğinden hareket ediyor diyebildiğimiz halde daha ayrıntıya indiğimizde kendi kendini hareket ettiren bir ögenin bulunmadığını görürüz. Başka bir deyişle canlıda nefis ve beden birbirine benzer parçalar değildir. Nefs hareket verir, beden ise hareket eder. Unsurlar için ise bu söz konusu değildir. Çünkü parçaları tamamen birbirine benzerdir. Birbirine benzeyen parçalardan birinin hareket ettirici diğerinin hareket eden olarak, yani bir kısmın fail diğer kısmın kabil olacak şekilde ayrışması mümkün olamaz.¹⁰³ Bu Aristoteles'in, Platon'un "her hareket edenin bir hareket ettiricisi vardır" ilkesini kabul ettiği halde, onun kendi kendini hareket ettiren nefis görüşünü reddetmesinin sonucu ortaya koyduğu bir görüştür. Tezin sınırlarını aşmamak için Aristoteles'in Platon'a yönelttiği eleştirilere girmeyeceğim.¹⁰⁴

Aristoteles'in hareket ettiren ve hareket eden parçaları suret ve madde olarak almadığı özellikle vurgulanmalıdır. Zira Aristoteles'te bu ikisi iki farklı şey değildir. Nitekim İbn Sînâ'da da bir şey aynı anda hem hareket eden hem de hareket ettiren anlamında kendi hareketinin kaynağı olamaz. Fakat İbn Sînâ bu sorunu hareket ettirenin suret hareket edenin madde olduğunu ifade ederek çözer. Bunu yapabilmesinin sebebi özellikle Yeni-Platonculukla birlikte değişen madde anlayışıdır. Yukarıda da değindiğim üzere Aristoteles için madde surete göreli bir kavram olduğu ve ancak suret için bir güç halini ifade ettiği için bu açıklamayı yapmak

¹⁰¹ Aristûtâlis, *et-Tabîa II*, s. 837; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 357, 255a11-3.

¹⁰² Aristûtâlis, *et-Tabîa II*, s. 860; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 373, 258a17-21.

¹⁰³ Aristûtâlis, *et-Tabîa II*, s. 855-6; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 369, 257b1-5.

¹⁰⁴ Platon kendi kendine hareket eden nefis görüşünü Phaedrus diyalogunda ele almaktadır. Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettirici olarak ele aldığı nefis görüşü *Fizik* 8.5'ten ve *Nefs*'ten takip edilebilir. Aristoteles'in kendinden hareketli nefis görüşünü eleştirmesi, bir kısmı olan duyu ve duygulanım yönünün hareket ettiğini fakat akıl olan kısmının hiç hareket etmediği, nefsin hareketinin arzu gücüne, onu da dış dünyadaki bir arzu nesnesine bağlaması şeklinde, hareket ilkesini hep dışarıda aranması konusunda bkz. David Furley, "Self-Movers", ed. Amelie Oksenberg Rorty, *Essays On Aristotle's Ethics*, California: University of California Press, 1980, s. 55-68.

mümkün değildir. Zira madde ve suret iki ayrı şeyi değil aynı şeyin iki yönünü yani güç ve fiil yönünü ifade eder.¹⁰⁵ Bu yüzden itibari olan bu parçalar değil gerçekleşmiş bir cevherdeki parçalar hareket ettiren ve hareket eden olarak ayrılabilir. Unsurların parçaları birbirinin aynı olduğundan bu ayrım yapılamaz.

Sonuç olarak bu dört gerekçe ile unsurların kendiliğinden hareket ediyor olmaları mümkün değildir. Aristoteles, nefis sahibi olan şeylerin, nefsi olmayan bir şeyi hareket ettirdiklerinde, hareket veren ve hareket eden şey birbirinden nasıl ayrıştırılabiliyorsa, unsurlarda da hareket ettirenin hareket edenden ayırt edilmesinin aynı şekilde zorunlu olduğunu ifade eder.¹⁰⁶

Peki unsurlar nasıl hareket eder? Aristoteles unsurların hareketlerini güçten fiile çıkmak üzerinden ele alır. Buna göre unsurlar doğalarının dışında hareket ettiklerinde kasri olarak hareket ederler. Fakat kendilerinde güç olarak bulunan şeye doğru hareket ederek fiile çıkmaya yöneldiklerinde doğa gereği hareket ederler. Güç halinde olma, bir şeyin hem o özelliği kazanması öncesinde kazanmaya elverişliliğini, hem de bu özelliği kazandıktan sonra onun gerekliliği olan fiilleri yerine getirmeye dair elverişliliğini ifade eder. Bunun örneği bir kimsenin bir bilgiyi öğrenmeden önce onu öğrenmeye elverişli olması ve aynı zamanda o bilgiyi edindikten sonra o bilgiyi düşünmezken o bilgiyi düşünmeye elverişli olmasıdır. Bu iki elverişlilik ikinci söz konusu olduğunda bir engel var olmadığı sürece bilme eyleminin bilfiil gerçekleşmesi zorunlu olur.¹⁰⁷ Aristoteles bu örneği unsurlara uygular. Buna göre tıpkı bilmediği bilgiyi yeni öğrenenin ilk güç durumu gibi ağır olan suda hafiflik güç halinde bulunur. Ne zamanki dönüşüme uğrayarak hava olur, o zaman onu engelleyen bir durum olmadığı sürece yukarıya yükselir. Eğer alçakta duruyor ve yükseleliyorsa bir engel onu alıkoyuyor demektir.

O halde bilfiil olduklarında hafifin ve ağırın belli yerlere doğru hareket etmelerinin sebebi nedir? Aristoteles buna basitçe “çünkü öyleler” şeklinde özetleyebileceğimiz bir cevap verir:

Buna göre bilmek istenen şeylerden biri şudur: Hafif ve benzer şekilde ağır neden kendi başına¹⁰⁸ tek bir yere gitmektedir. Bunun sebebi bir yerde olmanın bunlara doğal olarak

¹⁰⁵ Madde kavramının Aristoteles'teki yeri, Yeni-Platonculukla dönüşümü ve İbn Sînâ'nın madde ile ilgili görüşü için bkz. Ivor Leclerc, *The Nature of Physical Existence*, s. 114-29.

¹⁰⁶ Aristûtâlis, *et-Tabîa II*, s. 838; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 359, 255a17-8.

¹⁰⁷ Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya güç kavramının dönüşümü için bkz. İbrahim Halil Üçer, “Aristotelesçi Dunamis Dönüşümü: ‘İbn Sînâcî Doğal İsti’dâd ve Teheyru’ Anlayışı Üzerine”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, c. 2, sy. 3, 2015, s. 35-74.

¹⁰⁸ τὸν αὐτὸν, ton avton, bi-‘aynihi

içkin¹⁰⁹ olmasıdır. Hafif ve ağırın neliği¹¹⁰ de budur, yani şunun yukarıda yer tutması, bunun aşağıda yer tutmasıdır. Yoksa daha önce dediğimiz gibi hafif ve ağır bilkuvve olarak çeşitli yerlerde bulunur. Şöyle ki su, su olduğu sürece bir yönden bilkuvve hafiftir. Hava olduğunda -sonrasında bilkuvve olmasının sebebi fiilini gerçekleştirmesine engel bir şey olabilir- hep yukarı gider. Bu örneğe göre nitelik sahibi de bilfiil olacak şekilde dönüşür, şöyle ki, bilen bir engel olmadığında biliyor olur.¹¹¹

Unsurlar kendi hareketlerini gerçekleştiriyorlarsa, bu durumda başka bir şey tarafından mı hareket ettiriliyordur? Başka bir şey tarafından hareket ettiriliyorsa bu hareket nasıl doğal hareket olabilir? Dahası doğa tanımındaki “kendisinde bulunduğu şeyde hareket etmenin ilkesi” olması kaydı, doğal varlık olarak kabul edilen unsurlar için nasıl anlaşılmalıdır? Aristoteles unsurların kendiliğinden hareket ettiklerini kabul etmemekle birlikte onların hareketinin ilkesinin kendi dışlarında olduğunu da kabul etmez. Bu yüzden ara bir çözüm olarak görebileceğimiz şu açıklamayı yapar:

Bir şeyi taşıyanı ya da engelleyeni ortadan kaldıran kimse bir yönden hareket ettirir, bir yönden ettirmez. Bunun örneği şudur: bir insan bir yapının altından destek direğini çekerse veya suyun içindeki bir tulumun üzerine konmuş taşı kaldırırsa bunu hareket ettirmesi ancak arazi şekildedir. Benzer şekilde duvar, kendisini fırlattığında geri dönüp gelen topu hareket ettiren de duvar değil onu atandır.

Böylece bunlardan hiçbirinin kendisini hareket ettirmediği açıklık kazanmıştır. Bilakis içinde bir hareket ilkesi vardır, bu hareket ettirmenin ve etki etmenin değil,¹¹² bilakis etkiyi kabul etmenin¹¹³ ilkesidir.¹¹⁴

Görüldüğü gibi bir engeli kaldıran kimse o şeye hareket vermiştir. Fakat bu arazî bir hareket vermedir. Yine Aristoteles unsurlara hareket verenin bir açıdan onları oluşturan olduğunu ifade eder.¹¹⁵ Fakat her ikisi de hareketin bizzat ilkesi değildir. Unsurlar bu durumda

¹⁰⁹ *πέφικέν, pefüken, matbû 'tün. πέφικε, pefüke* kelimesi doğa anlamına gelen *φύσις, füsüs* kelimesinin kökü olan *φύω, fûô* (üremek, büyümek, doğurmak) fiilinin perfectum halidir. Bu fiil masdarla birlikte kullanıldığında bir şeyi doğasıyla yapmak, bir fiili yapmanın o şeye içkin olması anlamına gelmektedir, bkz *Liddle-Scott-Jones English-Greek Lexicon, φύω*. İshak b. Huneyn unsurun bir kısmının fail bir kısmının kabil olamayacağı anlatılan yukarıdaki kısımda Yunanca metinde *πέφικε* olarak yer alan kelimeyi *min şe'nihi* olarak karşılamıştır: “Yine bitişik ve parçaları benzer bir şeyin, temasla değil bir yönden bir ve bitişikken ve bu yönden de etkilenime kabil değilken, bir bakımdan bir parçasının işi (*πέφικε, min şe'nihi*) etki etmek ve bir parçasının kabul etmek şeklinde ayrışarak kendisini hareket ettirmesi nasıl mümkün olur?” Bunu burada kavramsal karışıklığa yol açmamak için teknik olan “doğal” teriminden ayırmak üzere “tabiat” kelimesinin türevlerini kullanmak yerine bu ifadeyle karşılanmış olması mümkündür. Burada ise aynı kelime tabiat kelimesinin türevi olan *matbû 'atün* kelimesi ile karşılanmıştır.

¹¹⁰ *εἴναι, eynay, anniyye*

¹¹¹ Aristoteles, *Fizik*, 255b13-23.

¹¹² *οὐ τοῦ κινεῖν οὐδὲ τοῦ ποιεῖν, u tu kinein ude tu poieyn, lâ li-en yeteharreke ev yef'ale*

¹¹³ *ἀλλὰ τοῦ πάσχειν, alla tu pasheyn, bel li-en yakkbile 'l-fi 'l*

¹¹⁴ Aristoteles, 255b23-31.

¹¹⁵ “Benzer şekilde hafif ve ağır gibi kendiliğinden hareket etmeyenler ya onları oluşturan veya onları hafif veya ağır yapan bir şey dolayısıyla veya alıkoyanları ve engelleyenleri ortadan kaldıran dolayısıyla hareket ediyorlarsa...” *Fizik* 256a1-2. *Gökyüzü Üzerine*’de, *Fizik*’teki bu açıklamaya gönderme vardır, bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013, 311a9-12. Bunun bir incelemesi için bkz. Sorabji, “Nature and God”, s. 222, dn. 14.

hâlâ hareket ilkelerini kendi içlerinde taşırlar. Fakat bu etkin bir ilke değil, etkiyi kabul eden edilgin bir ilkedir. Dolayısıyla şunu söyleyebiliriz: Kendiliğinden hareket eden, başka bir ifadeyle kendisi tarafından hareket ettirilen, hareketinin faili kendisi olan her şey doğa gereği hareket eder. Fakat doğa gereği hareket eden her şeyin hareketinin faili o şeyin kendisi değildir. Burada umum-husus mutlak¹¹⁶ bir ilişki vardır.

Bu bağlamda Aristoteles'in doğa tanımında kullandığı “hareket etme” kelimesini tekrar bu gözle ele almakta fayda vardır. Bunun için doğa tanımını hatırlayalım:

ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κστὰ συμβεβηκός.¹¹⁷

ما وسببا لأن يتحرك ويسكن الشيء، الذي هي فيه أولا بالذات لا بطريق العرض.¹¹⁸ فتكون الطبيعة مبدأ

Doğa kendisinde bulunduğu şeyde arazî değil bizzat, ilk hareket etmenin ve durağan olmanın bir tür ilkesi ve sebebidir.¹¹⁹

Arapçaya *en yeteharreke* olarak çevrilen kelimenin Yunancası *kineistaidir*. Bu masdar, Türkçede mevcut olmayan orta çatı olarak tabir edilen bir çatıdadır. Orta çatı, cümlede bulunduğu duruma göre, etken ve edilgen anlamlara gelebilir. Bunu şöyle bir örnekle anlayabiliriz. Türkçede öznesine göre fiil çatıları, etken, edilgen, dönüşlü ve işteş olmak üzere kısımlara ayrılır. Dönüşlü çatı, cümlede bulunduğu konuma göre, dönüşlü ve edilgin anlamlara gelebilir. Dönüşlü çatının öznesinin gerçek özne olduğunu aklımızda bulundurarak düşünersek Yunancadaki orta çatıyı anlamak daha kolay olacaktır. Buna göre “Ali yıkandı” dediğimizde fiil Ali tarafından gerçekleştirilmiş dönüşlü, öznesi gerçek özne olan bir yüklemidir. “Kıyafetler yıkandı” dediğimizde ise aynı fiil yapısını kullanıyor olduğumuz halde fiil bu sefer, edilgin, öznesi sözde özne olan bir yüklemidir. Arapçada *kineistai* fiili dönüşlü bir çatı olan *iftial* babında çevrilmiştir. Bu kelime İngilizceye, hareketin kendiliğinden olup olmadığı muğlâk kalacak şekilde çevrilmek istendiğinde “*to be in motion* (harekette olmanın, harekette bulunmanın)” şeklinde, edilgin bir hareketin söz konusu olduğu vurgulanmak istendiğinde ise “*to be moved* (hareket ettirilmenin)” şeklinde çevrilmektedir. Ben de bu çeviride bu hususu vurgulamak için,

¹¹⁶ Kavramlar arası ilişki türlerinden biri olan umum-husus mutlak, diğer bir ifade ile tam girişimlilik, bir kavramın kaplamının diğer kavramın kaplamı tarafından tam olarak kapsandığı fakat aksi durumun söz konusu olmadığı bir ilişki türünü ifade etmektedir. Bu ve diğer üç tür nispet (bağıl) biçimi için bkz. Mahmut Kaya, “Nispet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nisbet> erişim tarihi: 24.09.2023.

¹¹⁷ Aristoteles, *Fizik*, s. 51, 192b20-23.

¹¹⁸ Aristûtâlis, *et-Tabîa* I, s. 79.

¹¹⁹ Saffet Babür tarafından çevrilen *Fizik*'in Yunanca metni David Ross'un edisyon kritiğini esas almaktadır ve Türkçe tercüme ile karşılıklı olarak bu edisyon basılmıştır, bkz. Aristoteles, *Fizik*, notlandırılan William David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1936. Ben Türkçe tercümenin de takip edilebilmesi için Babür edisyonunu eklesem de Babür'ün tercümesinden istifade etmekle beraber onun tercümesini değil, Huneyn b. İshak'ın Arapça tercümesinden yaptığım Türkçe tercümesini vereceğim.

fiili Türkçede muğlâk ifade olan “harekette bulunmanın” fiili ile karşılayabilirdim. Bununla birlikte “hareket etme” fiili faillik vurgusunun olmadığı kaydıyla kullanıldığında bu anlam yine sağlanabilir. Şöyle ki bir sandalyeyi hareket ettiririm ve o hareket eder, fakat hareketi kendisinden değildir, edilgendir. Ben hareket ederim, hareketim kendimdendir, fiilim etkindir. Dolayısıyla Aristoteles’in bu ifadesi “hareket etmenin” olarak okunurken, “harekette bulunmanın” gibi daha arada kalan anlamının olduğunu akılda tutmak faydalı olacaktır. Görüldüğü gibi bu fiil tercüme edilirken, bağlam ve filozofun doğa görüşü önem arz etmektedir. Zira bu okuma tercihi Aristoteles sonrası filozofların görüşlerini belirlemiştir.¹²⁰

Andreas Lammer *The Elements of Avicenna’s Physics* eserinde Aristoteles’in doğanın etkin mi edilgin mi olduğuna dair görüşünün *Fizik* 8.4’te muğlak kalsa da aslında etkin olduğunu düşündüğünü ispatlamaya çalışır.¹²¹ Şu pasajının doğanın aktif bir ilke olduğuna delil sayılacağını iddia eder:¹²²

μιμεῖται δὲ τὰ ἄφθαρτα καὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα, οἷον γῆ καὶ πῦρ. καὶ γὰρ ταῦτα ἀεὶ ἐνεργεῖ· καθ’ αὐτὰ γὰρ καὶ ἐν αὐτοῖς ἔχει τὴν κίνησιν.¹²³

والأشياء التي تتغير تشبه بالتي لا تفسد مثل الأرض والنار فإن هذه فاعلة لأن لها حركة بذاتها وفيها¹²⁴

Değişime tabi şeyler bozuluşa uğramayan şeyleri taklit eder, toprak ve ateş gibi. Zira bunlar her zaman¹²⁵ fiil halindedir, çünkü onlar kendilerine ait harekete kendilerinde sahiptirler.

Lammer “fiil halindedir” (*aiei energei, fâile*) ifadelerini “her zaman etkin” (*always active*) olarak çevirmiştir.¹²⁶ Ahmet Arslan tercümesinde “ezeli-ebedi olarak bilfiil” şeklinde

¹²⁰ İskender ve Nahvî doğanın etkin bir ilke olduğunu savunurken, Simplicios edilgin bir ilke olduğunu savunmuştur. *Kinestai* kelimesinin hem etkin hem edilgin okunduğuna dair bkz. Richard Sorabji, “Nature and God”, s. 220.

¹²¹ Bunun sebebi Lammer’in Aristoteles’te nefis ve doğa olmak üzere iki ayrı ilke benimsemesinden kaynaklanıyor olmalıdır. Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics*, s. 216.

¹²² Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics*, s. 224-5.

¹²³ Aristotle, *Metaphysics*, s. 1050b28–30.

¹²⁴ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, c. 2, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 812, 1050b28–30.

¹²⁵ Yunancada *ἀεὶ*, *aei* her zaman anlamına gelmektedir. *ἐνεργεῖ*, *energei* ise geniş zamanlı bir fiil olup bil fiil olma yahut Leclerc’in uyardığı şekliyle bilfiilleşmek gibi olup biten bilfiilliği değil, o süreci ifade etmektedir. Leclerc Aristoteles’e göre şeyler bilfiil olarak değil, bilfiilliği ediniyor olarak mevcutlardır. Bunun için kullandığı *energeia* kavramı *energeo* kelimesinden gelir. Bu da bilfiillik yerine bilfiilleşiyor anlamında daha iyi gösterilebilir., bkz. Leclerc, *The Nature of Physical Existence*, s. 111. Bu süreklilik anlamı, Arapça tanımda her zaman anlamında bir kelime ile karşılanmamış, Arapçada bir fiil veya oluş için bir zaman aralığı bildiren fiil kullanımı yerine, bir özelliğin sürekliliğini bildiren isim kullanımıyla karşılanmış görünmektedir.

¹²⁶ “Imperishable things are imitated by those that are involved in change, for example, earth and fire, for these, too, are always active (*ἀεὶ ἐνεργεῖ, fâ’ila*), as they have motion of themselves and in themselves.” Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics*, s. 225.

çevrilmiştir.¹²⁷ Burada ateş ve toprağın fiil halinde olmaları hareketlerinin fail nedeni oldukları değil, gerçekleşmiş bir cevher olarak bilfiil oldukları anlamına gelmektedir. Bilfiil oldukları için de kendilerinden kendilerine ait hareketleri çıkmaktadır. Nitekim bir sonraki cümle güç halinde bulunmakla ilgilidir. Aristoteles zaten unsurlarda bizzat hareket ilkesinin olduğunu kabul etmektedir. Bu pasajda bunu tekrar vurgulaması, onları fail gördüğü anlamına gelmemektedir. Başka bir ifade ile bu pasaj, Aristoteles'in *Fizik* 8.4'te ortaya koyduğu iddiası ile çelişecek ve onu değiştirecek yeni bir iddiaya sahip değildir.

Aristoteles'in kendisinde etkin ve edilgin ilke bulunan mevcut türlerini kıvrak bir açıklama ile aynı tanıma dâhil ettiğini görüyoruz. Burada altını kalın çizgilerle çizmemiz gereken bir nokta vardır. Aristoteles'in unsurların doğasının edilgin, canlıların doğasının etkin bir ilke olduğunu iddia etmesi ile doğanın edilgin, nefsin etkin bir ilke olduğunu iddia etmesi arasında çok ciddi bir fark bulunmaktadır. Doğanın edilgin, nefsin etkin hareket ilkeleri olduğunu iddia etmek aslında telaffuz edilmemiş olan bir kabulü gerektirir. Bu, doğanın ve nefsin iki farklı ilke olduğu kabulüdür. Aristoteles canlılarda doğanın nefis olduğunu ifade eder. Bunda bir şüphe yoktur. Fakat bu nefis ve doğanın iki ayrı ilke olduğu anlamına gelmez. Doğa, sanatın karşısında yer alan bir ilke olarak hareketinin başlangıcını kendi içinde taşımayı ifade eder. Böylece en önde gelen hareket türü olan yer değiştirme hareketini aslında en kâmil anlamda canlılar gerçekleştirdiği için canlılar doğal mevcutların en önde gelen örneğidir.

Kendiliğinden hareket edenler ancak¹²⁸ doğa gereği hareket eder, her bir canlı gibi. Zira canlı kendiliğinden hareket edendir. Hareketinin ilkesi kendi içinde olan her şeye biz doğa gereği (*φύσει, tab'an*) hareket ediyor deriz. Bu yüzden canlının bütünü (*ὅλον, bi-esrihi*) doğa gereği hareket ettiren onların zatıdır. Bedenine gelince onun hem doğa gereği hem de doğaya aykırı hareket etmesi mümkündür. Bu, ona denk gelen (*τύχη, yettefiku*) hareketin ne tür bir hareket olduğuna ve onun varlığının oluşmasına denk gelen unsurun ne tür bir unsur olduğuna göre değişir.¹²⁹

Aristoteles, hareketinin ilkesini kendi içinde taşıyan mevcutların örneklerini verdiğinde çoğunlukla canlılar karşımıza çıkar.¹³⁰ Canlıların kendi hareketlerini kendilerinin gerçekleştirdiğini gördüğümüz ve hatta bizzat kendimizde tecrübe ettiğimiz halde, böyle bir anlamı nefsi olmayan mevcutlarda görmediğimizi ve onların her zaman kendisinin dışında olan bir şey tarafından hareket ettirildiklerini ifade eder.¹³¹ Aristoteles ayrıca yer değiştirme

¹²⁷ Aristoteles, *Metafizik*, s. 413, 1050b28–30: “Yok oluşa tabi olmayan varlıklar, Toprak ve Ateş gibi sürekli değişme halinde olan varlıklarla taklit edilirler. Bu varlıkların kendileri de ezeli-ebedi olarak bilfiildirler; çünkü onların hareketleri de kendileriyle ve kendilerindedir.”

¹²⁸ Arapçada var: fe-innemâ

¹²⁹ Aristütâlis, *et-Tabîa II*, s. 834-5; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 355, 254b14-21.

¹³⁰ Aristütâlis, *et-Tabîa II*, s. 870; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 379, 259b1-2.

¹³¹ Aristütâlis, *et-Tabîa II*, s. 817; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 345, 253b17-22.

hareketinin oluş bozuluşa tâbi mevcutlar arasından en gelişmiş olanlara has olduğunu belirtir. Buna göre bitkiler ve diğer bazı türler gibi bazı canlılar dahi alet eksikliğinden dolayı yer değiştirme hareketini gerçekleştirmez. Buna göre yer değiştirme hareketi gelişimini tamamlamış¹³² ve doğadan en çok payını almış olana¹³³ daha layıktır.¹³⁴

Dolayısıyla Aristoteles'te tüm doğal varlıklarının hareket ilkesi tektir, bu doğadır. Nefs ise canlı doğal varlıkların doğasına verilen bir isimdir. Yani bütün doğal varlıkların hareket ilkesi doğadır. Canlı varlıkların doğasına nefis adı verilir. Aralarında umum-husus mutlak bir ilişki vardır. Fakat burada özellikle dikkat çekilmesi gereken nokta Aristoteles'in nefse doğa demesi, Yeni-Platoncularda yahut İbn Sînâ'da olduğu gibi bir tür anlam genişlemesi yahut eşadlılıkla değildir. Canlıların hareket ilkesi ilk kasıtle doğadır. Bu yüzden hareket ilkelerini kasrın yanında doğa ve nefis olarak ayrı ayrı saymaz. Ona göre sadece doğal ve zorlamalı hareket vardır.¹³⁵ Bu ikisinin yanında bunlarla eş düzeyde taksim edilmiş öge (*kasım*) olacak şekilde, bunların mukabili olarak nefsi saymaz. İşte bu da Aristoteles'in doğa tanımındaki "ilk" kaydının bu ayrıma dair bir işarette bulunmadığını ortaya koyar.

Aristoteles doğa ve nefis iki ayrı ilke kabul etmediği için, bu ikisini böylesi bir kayıtle birbirinden ayırmaya ihtiyacı yoktur. "İlk" kaydı yukarıda kısaca değinildiği üzere neredeyse "bizzat" ile özdeş olacak şekilde kullanılmıştır.

İlk hareket ettirici, kendisi için olmak [gaye] bakımından değil, hareketin ilkesi kendisinden olmak bakımından ilk hareket ettirici olmakla kendisinden dolayı hareket edenle birliktedir. "Birlikte" sözü ile o ikisi arasında hiçbir aracı bulunmamasını kastediyorum. Bu bütün hareket eden ve hareket ettirenler arasında ortak bir durumdur. (...) Her yer değiştiren ya kendisi, kendisi dolayısıyla hareket eder ya da başka bir şey dolayısıyla hareket eder. Kendi kendine hareket edenin durumu açıktır, çünkü onu hareket ettiren onun içindedir. Hareket ettiren ve hareket eden onda birlikte bulunurlar ve aralarında hiçbir aracı yoktur.¹³⁶

Yukarıda da ifade ettiğim gibi Aristoteles'e göre kendi yer değiştirme hareketinin faili en temelde -bitkileri dışarıda bırakırsak- canlılardır. Nitekim bu pasajın devamında nitelik ve nicelik değiştirme örneklerini de verip aynı şekilde, bu değişimi sağlayan ve değişimi geçiren arasında bir aracı bulunmadığını belirttiği için bitkiler de kendi hareketlerinin faili ve etkileneni olarak bu açıklamaya dâhil olmaktadır. Bir canlıda hareket ettiren nefis ve hareket eden beden

¹³² *feinnemâ 'n-nukletü hiye hareketü 'l-müstekmil*

¹³³ *fe-izâ kâneti 'n-nukletü innemâ bi 'l-hariyyi fîmâ kâne hazzuhu mine 't-tabîati evfâ...*

¹³⁴ Aristûtâlis, *et-Tabîa II*, s. 881-3; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 387-9, 260b28-261a20.

¹³⁵ Aristûtâlis, *et-Tabîa I*, 361; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 169, 215a1-6.

¹³⁶ Aristûtâlis, *et-Tabîa II*, 746-47; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 311, 243a32-45.

tek bir mevcutta toplandığı için bunlar arasında bir aracı bulunmamaktadır. Dolayısıyla nefis de içinde bulunduğu şekilde hareketin ilk ilkesini teşkil etmektedir.

Nahvî'nin ve İbn Sînâ'nın doğa görüşlerinde ele alınacağı üzere “ilk” kaydı burada nefsi ve doğayı ayırt edici bir aracısızlığı ifade etmemektedir. Aristoteles “ilk” kelimesini fail anlamında kullanırken gerçekten “aracısız” anlamında kullanıyor olsa da bununla kastettiği Nahvî'nin ve İbn Sînâ'nın kastettiği değil daha basit anlamda bir aracısızlıktır.

(...) bütün hareket edenlerin ancak bir şey dolayısıyla hareket ediyor olmaları zorunludur. Bu ikisi de iki şekildedir. Şöyle ki, hareket ettiren, hareket edeni ya kendisi dolayısıyla¹³⁷ hareket ettirmez, başka bir şey bunu hareket ettirdiği için bu hareket etmesi dolayısıyla hareket ettirir. Ya da kendi aracılığıyla hareket ettirir. Bu hareket ettiren sonuncudan¹³⁸ sonraki ilktir,¹³⁹ ya da birden çok şeye aracılık eder. Bunun örneği şudur: Sopa taşı hareket ettirir, sopa el dolayısıyla hareket eder, eli insan hareket ettirir, insanın ise hareketi başkasından dolayı değildir. Biz her ikisine de yani hareket ettirenlerin sonuncusuna ve ilkine topluca, hareket ettiriyorlar deriz. Fakat bunu daha çok hak eden ilktir. Çünkü o sonuncuyu hareket ettirir, sonuncu onu hareket ettirmez. Sonuncu, ilk olmadan hareket ettiremez. İlk ise sonuncu olmadan hareket ettirebilir. Bunun örneği insan onu hareket ettirmediği sürece sopanın hareket ettirememesidir.¹⁴⁰

Bunun ötesinde Aristoteles'in doğa ve nefsi iki ayrı ilke kabul etmediği için, bu ikisini böylesi bir kayıtle birbirinden ayırmaya ihtiyacı yoktur.

Unsurların kendi içlerinde edilgi ilkesine sahip oldukları halde kendi hareketlerinin fail sebebi olmamaları Aristoteles'te tümel bir doğanın olup olmadığı sorusunu akla getirir. Buna göre engeli kaldıran ve unsurları oluşturan gibi failler arazî failler ise, unsurların kendi içlerindeki ilke de edilgi ilkesine etki edecek fail nedir?

Öncelikle Aristoteles'te cismin dışında bulunana aşkın bir doğa düşüncesinin olmadığı ifade edilmelidir. Aristoteles her ne kadar “doğa boşuna bir şey yapmaz”, “hilkat garibeleri doğanın bütününe aykırı değildir” gibi, oluşu yöneten aşkın bir doğa varmış hissi veren ifadeler kullansa da bu ancak düzenli bir işleyişe işaret edebilir.¹⁴¹ Feleklerin ayaltındaki oluş ve bozuluş üzerinde etkileri vardır. Nitekim “Bir insanı, bir insanın ve güneşin doğurduğunu”¹⁴² ifade eder. Bunun yanında insanın, maddesi, formu ve babası dışında bir başka failinin güneş ve ekliptik

¹³⁷ δ' αὐτὸ, *de avto, min kîbeli nefsihî*

¹³⁸ ἔσχατον, *eshaton, el-ahîr*

¹³⁹ πρῶτον, *prôton el-evvel*

¹⁴⁰ Aristûtâlîs, *et-Tabîa II*, s. 845; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 363, 256a7-9.

¹⁴¹ Aristoteles öncesinde aşkın sayılan ve belli tanrılara atfedilen doğanın, Aristoteles'te de sanki bir zatmış gibi kullanılmasına karşın böyle olmadığı ve ancak gayeliliği ifade ettiğine dair bkz. Anthony Preus, “Aristotle's ‘Nature uses...’”, *Apeiron*, c. 3, sy. 2, 1969, 20-33.

¹⁴² Aristûtâlîs, *et-Tabîa I*, s. 99; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 61, 194b14.

olduğunu ifade eder.¹⁴³ Bununla birlikte güneşin etkisi tümel doğaya tekabül edecek şekilde izah edilmez. Yine de bu bize, Aristoteles'in kurmak istediği sistemi takip etme olanağı sunar.

Aristoteles bir şeyin hareketinin kendisinden kaynaklanmayacağını iddia ederek Hareket Etmeyen Hareket Ettirici görüşüne alan açmaktadır. Zira her şeyin hareketinin kendisinden kaynaklandığını kabul ederse ilk ilkeye gerek kalmayacak ve her şeyin hareketi kendinden menkul olarak düzen işleyip gidecektir. Gök kürelerinin özellikle güneşin ayaltına etkisi açıktır. Fakat feleklerin de hareket etmeleri için bir hareket ettiriciye ihtiyaçları vardır. Felekler nefis sahibi oldukları için aslında kendi hareket ilkelerini içlerinde taşırlar. Fakat burada nefsin hareket etmeyen hareket ettirici olması üzerinde biraz durmak gerekmektedir. Yukarıda, canlıların nefislerinin, kendi cisimlerini hareket ettiren ve kendileri hareket etmeyen hareket ettiriciler olduğunu ifade etmiştim. Aynı durum feleklere de uygulanabilir ve böylece başka bir ilkeye gerek kalmayabilir. Bununla birlikte Aristoteles'in canlıların nefsi söz konusu olduğunda onların dışında olan bir ilkeyi hareket ettirici olarak dâhil etmeye çalıştığı bir ilke vardır ki bu arzu nesnesidir.

Aristoteles her hareketin kendisinde sonlandığı bir ilke vazederken, canlılarda nefsi tayin ettiği halde, onların bir zaman hareket edip bir zaman etmemelerini arzu nesnelere bağlamak istemiştir. Böylece canlının dışında bulunan bir nesne ve ayrıca canlının içinde bulunduğu çevre, canlıyı bir gai illet olarak hareket ettirecektir. Bununla birlikte hareketi veren canlının nefsi, hareket eden ise cismi olacaktır.¹⁴⁴ Sorabji, Aristoteles'in söz konusu çabasına rağmen nefsi olan mevcutlar konusunda *Fizik*'te ortaya koyduğu öğretinin bu doğrultuda olmadığını ifade eder. Bunun sebebi olarak da bu görüşü savunmak için ihtiyaç duyduğu araçlara *Nefs* ve *Metafizik* eserlerini yazmadan önce sahip olmamasını öne sürer.¹⁴⁵ Bununla birlikte Aristoteles nihayetinde feleklerin hareket ettirici fail ilkesi olarak nefislerini gösterse de nihai hareket ettirici onların kendisine arzu duydukları için hareket ettikleri, onların gayesi olan Hareket Etmeyen Hareket Ettirici olmaktadır.

Sonuç olarak Aristoteles'e göre doğa her şeyin sureti yani fiil hali olup kendi fiillerinin ilkesi olsa da bu ilke tamamen kendine bağlı ve diğer şeylerden bağımsız bir ilke değildir. Aristoteles bir yandan doğaya özerklik vermeye çalışırken, diğer yandan doğal olan her şeyi birbirlerinin hareketine ve en nihayetinde Hareket Etmeyen Hareket Ettiriciye bağlamıştır.

¹⁴³ Aristoteles, *Metafizik*, s. 494, 1071a13-19. Güneşin oluş ve bozulustaki etkisi için ayrıca bkz. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019, s. 97-101, 336a14-337a32.

¹⁴⁴ David Furley, "Self-Movers", s. 55-68.

¹⁴⁵ Sorabji, "Nature and God", s. 219-26.

Bununla birlikte suret verme işlevinin doğrudan yüce ilkelere değil bilfiil haldeki tikelerde olduğu ve tümel aşkın bir doğa görüşünün mevcut olmadığı vurgulanmalıdır.

1.2. Stoacılar: İçkin ve Aşkın Doğa Ayrımının İlhamı

Milattan önce 300'lerin başında Kıbrıslı Zenon (M.Ö. 336–264) tarafından kurulan ve M.S. 180 yılına kadar yaklaşık beş asır boyunca aktif bir felsefe okulu şeklinde devam eden Stoacılık diğer okullardan olan filozoflar üzerinde de etkili olmuştur.¹⁴⁶

Stoacıların ayrıntılı bir fizik görüşleri olsa da bu konumuza uzak kalmaktadır.¹⁴⁷ Bununla birlikte doğa görüşlerine son derece kısa bir şekilde değinmek istiyorum. Bunun sebebi İskender'in Stoacıları eleştirdiği halde, onların görüşlerinden etkilenmiş olmasıdır. İskender'in de İbn Sînâ üzerindeki güçlü etkisi göz önüne alındığında, Stoacıların içkin ve aşkın doğa görüşlerine atıfta bulunmak yararlı olacaktır.

Stoacılar âlemin tamamına nüfuz edip onu bir arada tutan, şekillendiren, hareket veren bir ilke olan *pneuma* görüşüne sahiptirler. *Pneuma* Yunancada nefes anlamına gelir. Bu ilke aynı zamanda ateş elementine tekabül eder. Dahası bu *pneuma* Tanrı'dır. Tanrı, kader, evrenin ruhu ve doğa da aynı şeye söylenir.¹⁴⁸ Böylelikle Stoacılara göre Tanrı dâhil her şey cisimseldir.¹⁴⁹

Stoacıların söz konusu doğaya dair görüşlerini İskender'in *Kader Üzerine* eserinden takip edebiliriz.

O halde, onlar diyorlar ki, bir olan ve var olan her şeyi kendi içinde barındıran, canlı, nâtik ve akıllı bir Doğa tarafından örgütlenmiş olan bu evren, ezeli ve belli bir sıra ve düzene göre ilerleyen mevcutların nizamına sahiptir. ... Kader'in kendisi Doğadır. Bütünün kendisine göre düzenlendiği nedenin Tanrı olduğunu savunurlar. O var olan ve oluşa gelen her şeyde mevcuttur ve bu şekilde her bir bireysel doğayı bütünün

¹⁴⁶ Stoacılığa dair bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 Hellenistik Dönem Felsefesi Epikürosçular Stoacılar Septikler*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2008, s. 161-419.

¹⁴⁷ Stoacıların fizikle ilgili görüşleri için bkz. Melike Molacı, *Stoa Fiziği*, İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020.

¹⁴⁸ Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilioğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006, s. 77: “Chrysippus, tanrısal güç akılda, evrenin ruhunda ve zihninde der ve şöyle devam eder: Evren tanrıdır; her tarafa yayılan evren ruhu tanrıdır; bu ruhun zihinde ve akılda bulunan yönetici ilkesi tanrıdır; evrenin ortak ve her şeyi bağrına basan doğası tanrıdır; önceden belirlenmiş yazgı ve gelecekte olacakları yöneten kaçınılmazlık tanrıdır; sonra demin esir dediğim o ateş tanrıdır; ayrıca su, toprak, hava gibi doğadan yayılan ve doğada kalan şeyler tanrıdır; Güneş, Ay, yıldızlar ve her şeyi kucaklayan evrensel birlik tanrıdır; hatta ölümsüzlüğe ermiş insanlar da tanrıdır.”

¹⁴⁹ A. A. Long ve D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, c. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, s. 167, 27B.

düzenlenmesi için kullanır. İşte kısaca onların kadere dair ortaya koydukları görüşleri böyledir.¹⁵⁰

Stoacıların nedenler görüşünün ele alındığı bu metinde doğanın her şeyin nedeni olduğu, aynı zamanda Tanrı'nın her şeyin kendisine göre gerçekleşen neden olduğu ve kaderin de doğa ile aynı şey olduğu zikredilerek bu üç kavramın birbirine özdeşleştiği görülebilir.

Stoacılara göre iki tür doğa olduğunu vurgulamakta fayda vardır. Birincisi âleme nüfuz eden aşkın doğadır. Diğerisi ise özelleşmiş bir ilke olan içkin doğadır. Fakat burada aşkın doğa dediğimizde ancak tek bir cismi değil bütün cisimleri yöneten anlamında bir aşkınlığı anlamamız gerekir. Zira burada aşkın doğa şeklinde ifade etmiş olduğum doğaya özdeşleştirilen Tanrı aşkın değil, âleme içkindir.¹⁵¹ İçkin olan bu Tanrı yahut doğa her bir cisimde farklı bir şekilde tezahür eder.

Şöyle açıklamak gerekirse, Tanrı evrene ve evrendeki her şeye bir nefes (*pneuma*) olarak işlemiştir. *Pneumanın* iç ve dış fiili vardır. İç fiili o cismi bir arada tutup dağılmasını engelleyerek bu dolu evrende ona kendi birliğini vermektir. Zira Stoacılara göre boşluk yoktur. Dış fiili ise o cisimden hareketler çıkmasını sağlamaktır. *Pneuma* işlediği şeylerde dereceli olarak bulunur. Cansız mevcutlardaki *pneuma*, *heksistir*. Bu, bir arada tutma demektir. Bitkilerde buna ek olarak *füsistir*, yani doğadır. Hayvanlarda *püsükedir*, nefstir. Nâtık canlılarda ise bunun yanında emreden kuvvedir (*hêgemonikon*), düşünmekten, karar vermekten sorumludur. Stoacılar doğayı tamamen insan canlılığının hazım, teneffüs, büyüme gibi fizyolojik kısmına hasretmişlerdir. Yani doğanın insanda yine bitkisel nefse tekabül ettiği görülmektedir. Mekânda hareket ise nefis iledir.¹⁵²

Stoacıların doğa görüşünün konumuz açısından iki önemi vardır. Birincisi, İskender'de göreceğimiz aşkın doğa görüşüne ilham vermiş olmasıdır. Zira İskender'in âleme işleyen doğa görüşünün ifadesi Stoacı görüşe o kadar benzemektedir ki, Shlomo Pines İskender'in bu görüşünün yer aldığı *Fî-Mebâdî'l-küll* eserinin sahihliğini, bunun Stoacı bir görüş olduğunu iddia ederek sorgulamıştır.¹⁵³ İkinci önemli husus doğanın nefsin mukabiline yerleştirilmesidir. Stoacılar her ne kadar doğayı unsurların hareketinin değil bitkilerin

¹⁵⁰ R. W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias On Fate. Text, Translation, and Commentary*, Londra: Duckworth, 1983, s. 70-1, 191.30-193.1.

¹⁵¹ Stoacılarda Tanrı'nın doğası için bkz. Melike Molacı, *Stoa Fiziği*, s. 303-7.

¹⁵² <https://plato.stanford.edu/entries/stoicism/#Phys> erişim: 09.06.2020 00.43; Melike Molacı, *Stoa Fiziği*, s. 173-5.

¹⁵³ Shlomo Pines, "The Spiritual Force Permeating the Cosmos According to a Passage in the Treatise on the Principles of the All Ascribed to Alexander of Aphrodisias", *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science, Collected Works vol. II*, Leiden: Brill, 1986, s. 252-55.

hareketinin ilkesine eşleştirmişler de bu iki ilkenin birbirine karşıt olarak vazedilmesi anlayışı kendilerinden sonraki filozofları etkilemiştir.

Stoacıların doğa ve nefis arasında yaptıkları ayırım onların Platon'un¹⁵⁴ ve Aristoteles'in¹⁵⁵ bitkilere nefis atfetmesine karşı çıkmalarından kaynaklı görünmektedir.¹⁵⁶ Aristoteles Platon'dan bitkilerde duyumsamay reddediyor olmakla ayrılıyorsa da her iki filozof da bitkilerin nefsi olduğunu ve fiillerini nefsleri ile gerçekleştirdiklerini kabul etmektedirler. Stoacılar bitkilerde fiilde bulunmanın nefse bağlı olmadığını savunurlar. Galen'e göre "Stoacılar bitkileri yöneten şeyi kesinlikle nefis değil doğa olarak adlandırmışlardır."¹⁵⁷ Embriyo da bitkilerle aynı kategoride değerlendirilir. Sorabji, Aristoteles'in nefsi hareketin ilkesi olmak bakımından doğa kabul ettiğini, bunun Stoacılarda değiştiğini ifade etmektedir. Buna göre Stoacıların bitkilere ve ayrıca embriyoya nefis değil sadece doğa atfetmeleri daha sonraki filozofların doğa ve nefis ilişkisi üzerine daha derin düşünmeye sevk etmiştir.¹⁵⁸

Şimdi Stoacıları eleştirerek kendi doğa görüşünü ortaya koyan İskender'i ele alabiliriz.

1.3. İskender: Meyil Olan İçkin Doğa ve İlahi Güç Olan Aşkın Doğa

Gelenekte kendisine büyük harfle "Şarih", hatta "İkinci Aristoteles" olarak atıfta bulunulan Afrodisiaslı İskender,¹⁵⁹ (k. 198-209) Aristotelesçi çizgide kalarak Meşşâî sisteme önemli katkılarda bulunmuş ve kendisinden sonraki düşünceyi tartışmasız olarak etkilemiştir. Stoacıların birçok görüşüne karşı çıkmasına ve eserlerinde onları eleştirmiş olmasına rağmen en azından tartışılan konular düzeyinde onlardan etkilendiği ve onların ileri sürdükleri problemlere kendi cephesinden çözümler ürettiği söylenebilir. İskender'in doğa görüşüne iki büyük katkısı vardır. Bu iki katkı daha alt düzeyde başka katkıları da beraberinde getirmiştir. Bunlardan biri doğayı nefsin mukabilinde yer alan fail ilke kabul ederek, bunu unsurların hareketinin ilkesi sayması ve onu da Aristoteles'te mevcut olsa da merkezi bir öneme sahip olmayan meyil kavramı ile özdeşleştirmesidir. İkincisi ise her şeyin yetkinliği ve sureti olan

¹⁵⁴ Platon, *Timaeus and Critias*, çev. Robin Waterfield, New York: Oxford University Press, 2008, s. 78, 77a-b.

¹⁵⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2018, 413a20-33.

¹⁵⁶ Richard Sorabji, "Plants and animals", *Animal Minds and Human Morals The Origins of the Western Debate*, New York: Cornell University Press, 1993, s. 97-104.

¹⁵⁷ Richard Sorabji, *Philosophy of the Commentators, 200-600, vol. 2: Physics*, Londra: Duckworth, 2004, s. 45.

¹⁵⁸ Richard Sorabji, *Philosophy of the Commentators, 200-600, vol. 2: Physics*, s. 44; Sorabji, "Introduction", Simplicius *On Aristotle Physics 2*, çev. Barrie Fleet, Londra: Bloomsbury Publishing, 2014, s. 2; Sorabji, "Nature and God", s. 222.

¹⁵⁹ Nicholas Rescher-Michael E. Marmura, *The Refutation By Alexander Of Aphrodisias Of Galen's Treatise On The Theory Of Motion*, Lahore: Ripon Printing Press Ltd., 1965, s. 1.

hareketin ilkesi anlamındaki içkin doğa kavramına ek olarak ilahi bir güç olarak tanımladığı, ayaltındaki oluş ve bozuluşun sebebi olan ikinci bir aşkın doğanın varlığını iddia etmesidir. Şimdi bunları sırasıyla ele alalım.

Meyil Olan İçkin Doğa

İskender, yukarıda ele aldığım üzere muhtemelen Stoacılarından etkilenecek doğa ve nefsi iki ayrı ilke saymıştır. İskender'in doğa ve nefsin kendilerinde bulundukları nesnelerin türlerine dair bir ayrım Simplikios'un kendisinin kaybolmuş bir eserinden yaptığı alıntıda görülebilir:

Şunu belirtmeliyiz ki o [Aristoteles] doğa tanımına nefsi dâhil etmiştir, zira ona göre nefis doğal organik cismin yetkinliğidir, öte yandan doğa dar ve ilk anlamıyla basit, organik olmayan cisimde yer alır.¹⁶⁰

Dolayısıyla İskender, Aristoteles'te bu ayrım olmamasına rağmen ona bu ayrımı nispet ederek kendi doğa görüşünü ortaya koymaktadır. Lammer İskender'in bu ifadesini Aristoteles'te söz konusu ayrımın bulunduğu bir delil olarak zikretse de bunun doğru olmadığını Aristoteles bölümünde ele almıştım.¹⁶¹

İskender bundan sonra dar anlamdaki bu doğayı bir şeyin meyili ile özdeşleştirmiştir. Unsurların fail ilkesini meyil ile özdeşleştirmenin İskender'i neden farklı kıldığı sorulabilir. Zira meyil kavramı Aristoteles'in de kullandığı bir kavramdır.

Helen Lang, Aristoteles'in meyil kavramını *Fizik*'te bir kere açıklama yapmadan kullandığını ve bu eserinde hareket ilkesi olarak meyle hiç yer vermediğini ifade eder. *Gökyüzü Üzerine* eserinde ise toplamda yedi kere meyil kelimesini kullanmaktadır. Burada meyili unsurların doğasına eşitlemekte ve onların doğal yerlerine yönelmelerini ifade ettiğini belirtmektedir.¹⁶²

Lang'ın bu ifadelerinden Aristoteles'in meyili unsurların hareketinin fail ilkesi kıldığı düşünülmemelidir. Zira Aristoteles, hatırlanacağı üzere *Fizik* 8.4'te unsurların doğasının onların hareketinin edilgin ilkesi olduğunu, arazi fail ilke olarak da engel kaldırıcının sayılabileceğini ifade eder. *Gökyüzü Üzerine* eserinde aslında bu iddiasına atıfta

¹⁶⁰ Simplicius, *On Aristotle Physics* 2, s. 21, 268.18–21.

¹⁶¹ Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, s. 217.

¹⁶² Helen Lang, "The Role of Rhope in the History of Greek Physics", *Endeavour*, c. 22, sy. 2, 1998, s. 61-64.

bulunmaktadır.¹⁶³ Burada tekrar açıkça failin engeli kaldıran olduğunu belirtmemekle birlikte iddiaları *Fizik*'teki iddiası ile aynı minvaldedir. Bunlara ek olarak meylin unsurların hareketi için şart olduğunu ileri sürer.¹⁶⁴ Bununla birlikte Aristoteles'te meyil kavramının bir hareket ilkesi olarak öne çıkmamasının ve merkezî bir öneme sahip olmamasının sebebi, onun, unsurların hareketinin ilkesini yani doğasını edilgin bir ilke saymasıdır. Aristoteles yine *Gökyüzü Üzerine* eserinde ağır ve hafif cisimlerin böyle adlandırılmasının nedeninin, kendilerinde hareket ettirilme gücü taşımaları olduğunu söyler. Bu gücün fiillerine bir ad verilmediğini fakat buna meyil denebileceğini ifade eder.¹⁶⁵ Dolayısıyla meyil fail bir ilke değil, hareket ettirilme gücünün fiil haline gelmiş durumunu ifade eder. Böylece meyil, bu edilgin ilkeye eşlenmiş olacaktır ve unsurların hareketinin fail ilkesine olan ihtiyaç baki kalacağından genel resim değişmeyecektir. İskender ise bu kavramı dönüştürerek felsefe tarihinde önemli bir konum kazanmasına öncülük etmiştir.¹⁶⁶

Görüldüğü üzere İskender'de meyil kavramının farkı, fail bir ilke olmasıdır. Buna göre her cisim bir güdü (*iştiyak*) ile hareket eder. Nefs sahibi cisimler nasıl arzu gücü sayesinde harekete geçiyorsa, nefis sahibi olmayan cisimler de kendilerinde bulunan meyil sayesinde hareket etmektedir.

Zatıyla (*bizâtihi*) doğal olarak hareket eden ister nefis sahibi olsun ister nefis sahibi olmasın, bir şeye doğru bir iştiyak ile hareket eder. ... Nefs sahibi olmayan cisimlere gelince onların iştiyakı, doğal hareketlerinin kendisi için meydana geldiği şey içindir. Onların doğal hazır bulunuşluklarından (*teheyu*) çıkan bu iştiyak, onların kendilerine özgü doğal fiiline uygun ve onun sebebi olan meyildir. Öyle ki, bu şekilde bu cisimlerin her biri kendisine özgü olan doğal yerine (*mevzi*) gider ve ona yerleştiğinde kendine özgü yetkinliğine ulaşır.¹⁶⁷

Nefs sahibi cisimlerde nefis nasıl o cismin hareketinin ilkesi ise, ağırlık ve hafiflik demek olan meyil de kendisinde bulunduğu cisimdeki hareketin ilkesidir.¹⁶⁸ Zira nefis gibi meyil

¹⁶³ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013, s. 104, 311a9-12.

¹⁶⁴ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 84, 301a20-26.

¹⁶⁵ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 97-8, 307b28-35; Aristotle, *On The Heavens*, ed. Jonathan Barnes, *The Complete Works Of Aristotle The Revised Oxford Translation*, c. 1, Princeton: Princeton University Press, 1991, s. 70, 307b28-35.

¹⁶⁶ Meyil kavramının Aristoteles ve Nahvî'deki yeri için bkz. Richard Sorabji, "The Theory of Impetus or Impressed Force: Philoponus", *Matter, Space And Motion*, Londra: Duckworth, 1988, s. 227-48.

¹⁶⁷ İskender, *Fî Mebadü'l-küll*, thk. ve çev. Charles Genequand, *Alexander Of Aphrodisias On The Cosmos*, Leiden: Brill, 2001, s. 44-46; krş. İskender, "Filozof Aristoteles'in Düşüncesine Göre Külli İlkeler Hakkında İskender Afrodîsî'nin Makalesi-1", çev. Kamil Sarıtaş ve Hasan Tanrıverdi, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, sy. 1, s. 233-244. Ayrıca, "İlahi cisim onu düşünmek ve ona benzemeye dair arzu ve iştiyakı ile hareket ettirilir." Alexander, *Quaestiones 1.1-2.15*, s. 18, q. 1.1.

¹⁶⁸ İskender, "Fî'r-Reddi 'alâ Câlînûs fimâ ta'ane bihî Aristû fi enne külle mâ yeteharrakû fe-innemâ yeteharrakû 'an muharrikin" ed. ve çev. Nicholas Rescher-Michael E. Marmura, *The Refutation By Alexander Of Aphrodisias Of Galen's Treatise On The Theory Of Motion*, Lahore: Ripon Printing Press Ltd. 1965, s. 17-18.

de kendisinde bulunduğu şeyin suretidir. Bir şeyin sureti ise onun doğası ve hareketinin ilkesidir.

Zira doğal olarak kurulmuş şeylerin doğal hareketinin ilkesi, onların her birine, sureti bakımından aittir. Ve bu, doğal cisimlerin her birinin doğal hareketinin nedenidir, eğer gerçekten onlar suretleri dolayısıyla topraksa toprak, ateşse ateş, insansa insan yahut diğer canlılardan biri oluyorsa. Bununla birlikte ikincilerin sureti nefis, birincilerinki ise içsel meyildir (*rhopê*). Bunlar biri su diğeri toprak diğeri başkası ateş olmak bakımından kendilerinde kendi doğal hareketlerinin ilkesine sahiptirler.¹⁶⁹

Görüldüğü üzere İskender unsurların hareketi konusunda Aristoteles'in oluşturucu ve engel kaldırıcı olarak zikrettiği arazi nedenlere ihtiyaç bırakmadan unsurların fail sebebinin kendi içlerinde olduğunu kabul etmektedir.¹⁷⁰

İskender'in doğa tanımında Aristoteles'i izlediği halde, tam da unsurların hareketinin ilkesi konusunda Aristoteles'i yorumlayarak bir farklılık yarattığını, *Metafizik A* kitabında yer alan doğa tanımına yazdığı şerhten takip edebiliriz. İskender'in Aristoteles'in *Fizik* eserine yazdığı şerhi günümüze ulaşmamış ve sadece bazı pasajları Simplicios'un *Fizik Şerhi*'nin içinde bazı alıntılar şeklinde elimize gelmiştir. Bununla birlikte günümüze ulaşmış olan *Metafizik Şerhi*'nde, *Fizik* 2.1'de yer alan temel doğa tanımına atıfta bulunmaktadır. İskender burada, yukarıda da ele alındığı üzere Aristoteles'in doğa kavramına verdiği farklı anlamları tek tek ele alarak inceler. Konumuz açısından doğanın suret olarak karşılandığı üçüncü başlık önem arz etmektedir.

Doğa, doğal suret anlamına gelir. Bu anlam şu kelimelerle dile getirilmiştir: “doğal olarak mevcut olan her bir şeydeki ilk hareketin, kendisi dolayısıyla, o şeyde o şey olmak bakımından mevcut olduğu şey.”¹⁷¹

İskender Aristoteles'in “o şey olmak bakımından” ifadesini doğayı ve sanatı ayırmak için eklediğini ifade eder ve Aristoteles'in kendisini tedavi eden hekim örneğini tekrarlar. Hekim kendisini hasta olmak bakımından tedavi etmediği için “O şey olmak bakımından” ifadesi bu metinde *Fizik*'te doğa hakkında söylenen “arazi değil bizzat” ifadesinin eşitidir.¹⁷² *Fizik*'te yer alan “ilk” kaydını da Aristoteles gibi, bir şeyde doğanın bulunuşuna atıfla

¹⁶⁹ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 5*, çev. William E. Dooley, New York: Cornell University Press, 1993, s. 28.

¹⁷⁰ Richard Sorabji, “Nature and God: Two Explanations of Motion in Aristotle”, *Matter, Space And Motion*, Londra: Duckworth, 1988, s. 220-4.

¹⁷¹ Alexander, *On Aristotle's Metaphysics 5*, s. 27-8.

¹⁷² Alexander, *On Aristotle's Metaphysics 5*, s. 28.

yorumlar.¹⁷³ Buna ek olarak *Metafizik*'teki tanımda geçen "ilk hareket"ın ne olduğuna dair iki açıklama sunar.

"İlk hareket" mekânsal harekete işaret ediyor olabilir, (çünkü daha önce gösterildiği gibi yer değiştirme (*fora*) hareketin ilk türüdür ve her doğal cisim mekânsal harekete kabildir, bununla birlikte hepsi büyüyemez yahut değişmez). Yahut "ilk hareket" doğal cisimlerin kendilerine ait olan şey anlamına geliyor olabilir, tıpkı toprağa toprak ve canlıya canlı olmak bakımından olduğu gibi, zira hareket böylesi cisimlerde sanat aracılığıyla meydana getirilebilir fakat bu tür hareket ikincildir. Bu yoruma dayanarak "o şey olmak bakımından" ifadesi "ilk hareket"i açıklar.¹⁷⁴

Dolayısıyla İskender'in Aristoteles'i doğa tanımını konusunda genel olarak takip ettiği bu örneklerden anlaşılmaktadır. Nitekim bizzat ve arazî ayrımlarına *Metafizik Şerhi*'nde kısaca değinse de Galen'e reddiye olarak kaleme aldığı her hareket edenin bir hareket ettiricisi olduğuna dair risalesinde bu ayrımlarda da Aristoteles'i takip ederek aynı şekilde aktardığı görülmektedir.¹⁷⁵ Bununla birlikte hem bu şerhte¹⁷⁶ hem de söz konusu risalede Aristoteles'in doğa anlayışından farklılaştığı bir nokta bulunmaktadır. İşte bu fark, yukarıda da ifade ettiğim, nefsi olmayan cisimlerin hareketinin ilkesi olarak tayin ettiği meyil kavramı konusundadır. Bu ayrım özelinde konuyu ayrıntılı olarak ele almak yerinde olacaktır.

İskender Galen'e reddiye olan risalesinde¹⁷⁷ Aristoteles'in *Fizik* 8.4'te hareketi nasıl taksim ettiğini aktarır.¹⁷⁸ Fakat Aristoteles'in yaptığı taksimi aktardığını iddia etse de aslında bölümlendirmede ciddi değişiklikler yapmakta ve hareket açıklamasını değiştirmektedir. Buna göre öncelikle, hareketin bizzat ve bilaraz olarak ayrıldığını ifade eder. Bilaraz hareket başka bir şeyin hareketinden etkilenerek gerçekleşen harekettir, tıpkı gemide seyahat eden birinin geminin hareketi dolayısıyla hareket etmesi gibi. Bizzat hareket ise böyle olmayan harekettir. İskender bu noktaya tablonun akışını değiştiren bir kayıt düşer. Buna göre her bizzat hareket, her bilaraz harekette olduğu gibi başkası tarafından gerçekleştirilmektedir. Buna göre bizzat

¹⁷³ Aristoteles "ilk" kavramını doğanın bir şeyde bulunuşunu nitelemek için kullandığını, bizzat ve hareket ettirici olan şeyi, onun hareket ettirdiği şeyde arazî bir şey yahut bir parça olarak bulunmadığına üzerinden açıkladığını "Aristoteles" bölümünde ele almıştım. Bkz. Aristütâlis, *et-Tabîa II*, çev. İshak b. Huneyn, Kahire: ed-Dârü'l-Kavmiyye, 1965, s. 834; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 354, 254b.6-11. Simplicios'un Aristoteles'in tanımındaki bizzat ve ilk kayıtlarının doğanın bulunuşunu nitelemek için kullanıldığını dair bkz. Simplicius, *On Aristotle Physics* 2, çev. Barrie Fleet, Londra: Bloomsbury Academic, 2014, s. 20-1, 267,1-5-268.17.

¹⁷⁴ Alexander *On Aristotle's Metaphysics* 5. s. 28.

¹⁷⁵ İskender, "Fî'r-Reddî 'alâ Câlînûs fimâ ta'ane bihi Aristû fi enne külle mâ yeteharrakü fe-innemâ yeteharrakü 'an muharrikin" ed. ve çev. Nicholas Rescher-Michael E. Marmura, *The Refutation By Alexander Of Aphrodisias Of Galen's Treatise On The Theory Of Motion*, Lahore: Ripon Printing Press Ltd., 1965, s. 75-77; krş. 16-17.

¹⁷⁶ Yukarıda alıntılanan meylin nefsis cisimlerin sureti olduğu iddiası tam da bu kısımda yer almaktadır, bkz. Alexander, *On Aristotle's Metaphysics* 5, s. 28.

¹⁷⁷ Bu risalenin tahlili için bkz. Shlomo Pines, "Omne quod movetur necesse est ab aliquo moveri: A Refutation of Galen by Alexander of Aphrodisias and the Theory of Motion", *Isis*, c. 52, sy. 1, 1961, s. 21-54.

¹⁷⁸ Aristoteles'in taksimi için bkz. Tablo 1.

hareket, doğal ve doğaya aykırı olarak ayrışır. Doğaya aykırı hareketin başkası tarafından gerçekleştiği çok açıktır, buna dair ek bir delile gerek yoktur.

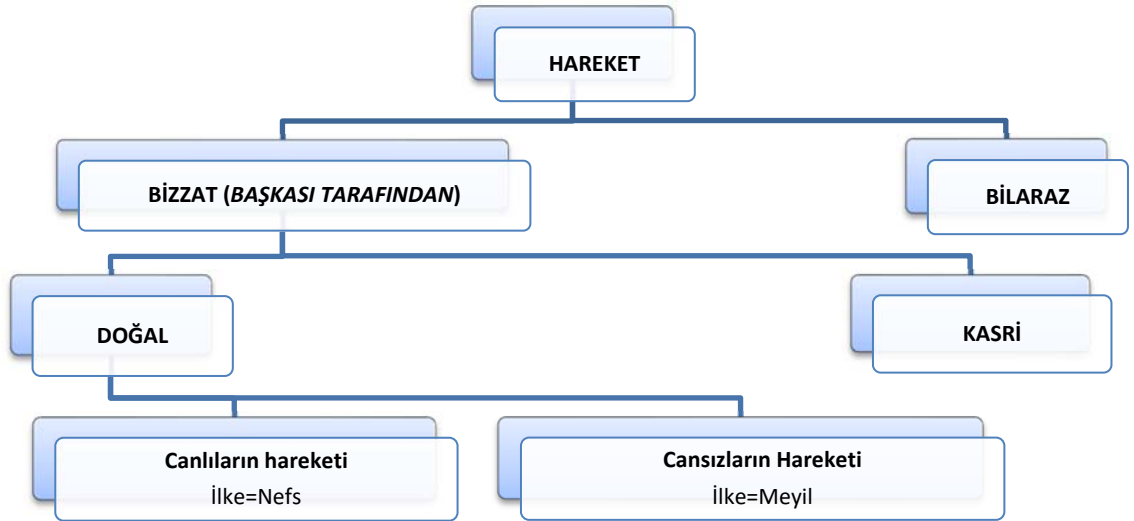
İskender bundan sonra, Aristoteles'in doğal harekete dair kendiliğinden ve başkası tarafından olacak şekilde yaptığı ayrımı, hareketin ilkesini kendinde taşıyan ve taşımayan olarak değiştirir. Hareketin ilkesini kendinde taşıyan şey nefis sahibi olan mevcutlardır. Bu mevcutlarda hareket ettiren nefskten hareket eden bedendir. Böylece hareketin ilkesini kendi içinde taşıdığı halde bir şey başka bir şey tarafından hareket ettirilmektedir. Hareketinin ilkesi kendi dışında olan mevcutları ise Aristoteles'in aksine unsurlar olarak göstermez.¹⁷⁹ Bunun yerine, nefis sahibi mevcutların nefsleri tarafından, yani kendi içlerinde bulunan bir ilke tarafından hareket ettiriliyorsa da yine de başka bir şey tarafından hareket ettirildiğini nasıl gösterdiyse, doğaya uygun olarak hareket eden tüm doğal cisimlerin ve oluşa tabi her şeyin, yine kendi içlerinde bulunan ama başka bir şey tarafından hareket ettirildiklerini iddia eder. Bu da cansız şeylerdeki meyildir. İskender'in bu risalede ulaşmaya çalıştığı iddia zaten budur.

İskender'in unsurları, hareketinin ilkesi kendi dışında olan mevcutların münhasır örneği olarak görmediği de açıklamalarının devamında daha belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Hareketlerinin ilkesi kendi içlerinde meyil olarak bulunan cisimlerde meyil onların bilfiil hareketlerinin sebebidir.

Aynı şekilde bu durum, doğa gereği hareket eden cisimlerden kendilerinde bulunan meyil ile hareket eden için de açıktır. Onların hareketlerinin ilkesi kendilerinde bulunan meyildir ve onun bunlarda bulunuşu nedeniyle doğa gereği hareket ederler. Şöyle ki, onları güç halinde ağırlıktan bilfiil ağırlığa doğru hareket ettiren, onları bulundukları halin aksinde kılan şey, aynı şekilde onların bilfiil hareketlerinin sebebidir.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Rescher-Marmura, çevirilerini bu grubun doğal cisimleri ve oluş halinde olan cisimleri kapsadığı yönünde yapmışlardır. Ben bunun tadil edilmesi gerektiğini düşünüyorum. Bkz. Nicholas Rescher-Michael E. Marmura, *The Refutation*, s. 17.

¹⁸⁰ İskender, "Fî'r-Redd" s. 77.



Tablo 2: İskender’e göre hareket türleri

Burada kısaca İskender’e göre doğal mekânında olan unsurlarda ağırlık ve hafiflik durumuna değinmek istiyorum. Simplicios İskender’in kayıp olan hem *Fizik Şerhi*’nden hem de *Gökyüzü Üzerine Şerhi*’nden alıntı yaparak ona göre unsurların kendi doğal mekanlarında tam anlamıyla bilfiil olacaklarını ve bu yüzden kendi mekânlarında en ağır ve en hafif olacaklarını savunduğunu belirtir. Zira ağırlık ve hafiflik unsurların sureti ise, en mükemmel oldukları yer kendi mekânları ve en mükemmel oldukları halleri en ağır ve hafif halleri olacaktır.¹⁸¹ Bununla birlikte İskender ağırlık ve hafiflik demek olan meylî de cisimden başka bir şey sayar.¹⁸² Bunu nasıl anlayabiliriz?

İskender’in bir araya koyarak açıklamadığı husus, ağırlık ve hafifliğin hem o şeyin sureti hem niceliği hem niteliği olmasıdır.

Fakat Aristoteles burada hem “ağır” hem de “hafif”i kendinde nicelikler arasına eklemiştir, bununla birlikte daha sonra bunları nitelikler arasında sayacaktır. Muhtemelen bunlar içsel meylin fazlalığına ve eksikliğine işaret etmek bakımından nicelikler olabilirler, fakat bunlara sahip olan şeylerin aşağıya [veya yukarıya] taşınması bakımından niteliklidirler.¹⁸³

¹⁸¹ Simplicius, *On Aristotle’s “On the Heavens 1.5-9”*, çev. R. J. Hankinson, Ithaca: Cornell University Press, 2004, s. 87-92, 265-270; Simplicius, *On Aristotle Physics 8.1-5*, çev. István Bodnár, Michael Chase, Michael Share, Londra: Bloomsbury Publishing, 2014, s. 121, 1213.1-20. Bu konunun bir incelemesi için bkz. Shlomo Pines, “Omne quod movetur”, s. 37-8. Temistios’un bu görüşe karşı çıkararak unsurların kendi yerlerindeyken ağırlıklarını ve hafifliklerini kaybettiklerine dair görüşü için bkz. Inna Kupreeva, “Themistius”, *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, ed. Lloyd P. Gerson, Cambridge Histories Online: Cambridge University Press, 2011, 397-416, s. 404-5. Unsurların kendi yerlerinde ağırlığını ve hafifliğini kaybettiği görüşü ilgili bölümlerde ele alınacağı üzere Nahvî de ve İbn Sînâ’da sürecektir.

¹⁸² İskender, “Fî’r-Redd” s. 75-77.

¹⁸³ Alexander, *On Aristotle’s Metaphysics 5*, s. 76.

Fakat aslında meyli suret sayması onu içinde bulunduğu cisimden ayrı saymasına engel teşkil etmemektedir. Zira nefis de ait olduğu cismin sureti olduğu halde onu içinde bulunduğu cisimden farklı saymaktadır. Dolayısıyla tıpkı nefis gibi meyil de her ne kadar söz konusu cisimlerin kendi içlerinde bulunmaktaysa da o cisimler başka bir şey tarafından hareket ettirilmektedirler.

Dolayısıyla İskender, Aristoteles'in başkası tarafından doğal olarak hareket ettirilen olarak sunduğu unsurların yanına nefis sahibi cisimleri eklemekle ve unsurların hareket ilkesi olarak da meyli tayin etmekle hareket açıklamasında iki büyük değişiklik gerçekleştirmiştir. Buna göre nefis sahibi olan cisimler nasıl nefisleri tarafından hareket ettiriliyorlarsa, nefssiz cisimler de buna paralel olarak kendilerinde bulunan meyil tarafından hareket ettirilmektedirler. Dolayısıyla bütün doğal cisimler kendi hareketlerinin ilkesini kendilerinde taşımaktadırlar. Ağırlık ve hafiflik, bu cisimlerde tıpkı nefsin nefis sahibi cisimlerde bulunduğu gibi bulunmakta ve onların kendilerine uygun yöne gitmesini sağlamaktadır. Nefis nasıl kendisinde bulunduğu cisimden farklıysa, ağırlık ve hafiflik de kendisinde bulunduğu cisimden farklıdır.

İlahi Güç Olan Aşkın Doğa

İskender'in unsurların hareket ilkesi olan doğa anlayışının yanında, yine Aristoteles'te olmayan, Stoacıların *pneumasına* ilk bakışta benzer görünen ilahi güç şeklinde tanımladığı bir doğa görüşü daha vardır. Bu görüş, sadece Arapçada korunmuş olan, *Fî Mebâdî'l-küll* eserinde ele alınmaktadır. Pines bu görüşün İskender'e ait olamayacağını, ya düşüncesinde kronolojik bir değişim veya metinde bir karışmanın söz konusu olduğunu yahut metnin İskender'e ait olmadığını ileri sürmüştür. Gerekçesi ise İskender'in Stoacıların savunduğu âleme işlemiş Tanrı şeklindeki doğa görüşünü, kendisine aitliği kesin olan *De Mixtione* eserinde Stoacı Cyrippus özelinde eleştirerek katı bir şekilde reddetmiş olmasıdır.¹⁸⁴ Pines'in bu görüşü Genequand tarafından abartılı bulunarak eleştiriye maruz kalmıştır.¹⁸⁵ Zira buradaki ilahi güç, Tanrı'yla özdeş değildir. Tanrı âlemden ayırık sayılmaktadır. Nitekim İskender Stoacıların Tanrı'yı âleme ve içindeki her şeye içkin sayan panteist anlayışlarına karşı çıkararak Tanrı'yı en çirkin şeylerin dahi içinde bulunduğunu iddia ettikleri için onun yüceliğine zarar verdiklerini düşünmektedir.¹⁸⁶ Kraemer ise İskender'i Tanrı'yı âleme içkin sayan düşünürler arasında sayar.

¹⁸⁴ Shlomo Pines, "The Spiritual Force Permeating the Cosmos According to a Passage in the Treatise on the Principles of the All Ascribed to Alexander of Aphrodisias", *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science, Collected Works vol. II*, Leiden: Brill, 1986, s. 252-55.

¹⁸⁵ Charles Genequand, *Alexander Of Aphrodisias On The Cosmos*, Leiden: Brill, 2001, s. 2.

¹⁸⁶ Robert B. Todd, *Alexander Of Aphrodisias On Stoic Physics A Study Of The De Mixtione With Preliminary Essays, Text, Translation And Commentary*, Leiden: Brill, 1976, s. 143, 226, 24-30.

Bunun sebebi İskender'in Tanrı'yı birinci feleğe içkin olmayan, gai sebep olarak hareket ettiricisi saysa da bu feleğe de aşkın bir hareket etmeyen hareket ettirici görüşünü benimsememiş olması dolayısıyladır.¹⁸⁷ Dolayısıyla Stoacılara yönelttiği eleştiriler ve öne sürdüğü kozmoloji göz önüne bulundurulduğunda, doğayı Tanrı'nın ve tanrıların bir sanatı sayan İskender'in, Tanrı'nın âleme içkin olduğunu savunuyor olması makul görünmemektedir. Onun özgün ilahi güç olan doğa görüşünü ortaya koymak için kozmolojisine kısaca göz atmak yerinde olacaktır.¹⁸⁸

İskender Aristoteles gibi, yaratılmamış ve ezeli bir âlem ve ona hareket veren hareket etmeyen bir ilk hareket ettirici görüşlerini benimser. Aristoteles'te olduğu gibi âlemi ayaltı ve ayüstü olmak üzere ayırır. Bununla birlikte Aristoteles'ten farklı olarak sistemi 47 veya 55 felek yerine bir ilk felek ve yedi gezegen feleği olmak üzere toplam 8 felekten oluşur. Bunların en üstünde ise hareket etmeyen ilk hareket ettirici yer alır. Bu sistemde esir cisiminden oluşan feleklerin bireysel nefisleri vardır.¹⁸⁹

Âlem doğası itibariyle bozulmaya konu değildir. Eğer doğası itibariyle bozulamaz olmasaydı, sadece Tanrı'nın iradesi onun bozulmasına engel olamazdı.¹⁹⁰ Tanrı ise âleme hareket vererek onun ezeli olmasını sağlar. Tanrı'nın âleme hareket vererek sürekliliğini sağlaması inayet görüşü ile açıklanır. İskender'de inayetin tam olarak neye yönelik olduğuna dair literatürde tartışmalar mevcuttur.¹⁹¹ Buna göre inayet felekler aracılığıyla sadece ayaltı âleme mi yöneliktir, yoksa sadece feleklere ve hatta sadece ilk feleğe mi yöneliktir sorusu problem teşkil etmektedir. Bununla birlikte İskender'in inayeti sadece ayaltına yönelik kabul ettiği¹⁹² ve ayaltında da tek tek fertlere değil genel bir şekilde türlerle yönelik saydığı sonucuna ulaşılmaktadır.¹⁹³ Şöyle ki, felekler zaten ezeldirler. Ayaltındaki tikel mevcutlar ezeli değildirler. Fakat şahısların birbirleri ardına gelmeleri suretiyle türlerinin ezeliyeti devam eder.

¹⁸⁷ Joel L. Kraemer, *Philosophy In The Renaissance of Islam Abu Sulayman Al-Sijistani And His Circle*, Leiden: Brill, 1986, s. 275-6.

¹⁸⁸ İskender'in doğa görüşü ile kader ve inayet görüşleri arasındaki ilişki ve bunlar üzerinde *De Mundo (Fi'l 'âlem)* eserinin ve Orta-Platoncuların etkisine dair bkz. David Torrijos-Castrillejo, "Alexander of Aphrodisias on Fate, Providence and Nature", *Supplement to Acta Philosophica Forum*, c. 3, 2017, s. 7-18.

¹⁸⁹ İskender'in kozmolojisi için bkz. Charles Genequand, *Alexander Of Aphrodisias On The Cosmos*, Leiden: Brill, 2001, s. 2; R. W. Sharples, "Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems", *The Classical Quarterly*, c. 32, sy. 1, 1982, s. 208.

¹⁹⁰ Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones 1.1-2.15*, çev. R.W. Sharples, Ithaca: Cornell University Press, 1992, s. 66, q. 1.18; İskender, *Fi Mebâdî'il-küll*, s. 119.

¹⁹¹ R. W. Sharples, "Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems", *The Classical Quarterly*, c. 32, sy. 1, 1982, s. 198-211; R. W. Sharples "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation", *Aufstieg Und Niedergang Der Römischen Welt Band II. 36.2 / Rise And Decline Of The Roman World Volume II. 36.2*, Berlin: De Gruyter, 1987, s. 1216-18.

¹⁹² İskender, *Fi Mebâdî'il-küll*, s. 91-93

¹⁹³ Alexander, *Quaestiones 1.1-2.15*, s. 84, q. 1.25.

Dolayısıyla âlemin bir sonu yoktur.¹⁹⁴ Bu şekilde ortaya konan ilahi doğa, inayet ve ezililik görüşleri iradesiz ve mekanik bir doğa görüşü ile doğrudan bağlantılıdır.

İskender'e göre hareket etmeyen hareket ettirici hem tekil hem çoğul olarak kullanılır. İlk hareket ettiriciye tekil olarak atıfta bulunulurken, feleklerin nefisleri de hareket etmedikleri halde feleklerin cisimlerini hareket ettirmelerinden dolayı çoğul olarak bu şekilde anılırlar. Felek nefisleri feleklerin hareketine bağlı olarak, bizzat olmasa bile arazî olarak hareket ediyor sayılabilirler. Bununla birlikte İskender felekler mekân değiştirmedikleri için bu nefislerin hareket etmediğini söylemenin mümkün olduğunu kabul eder.¹⁹⁵ İlk feleğin nefsinin başkası tarafından olmasa da arazî olarak hareket ettiğini ifade eder.¹⁹⁶ İlk hareket ettirici ise ne bizzat ne arazî olarak hareket eder.¹⁹⁷

Bu sistemde feleklerin hareketi, nefislerinin ilk hareket ettiriciye benzeme arzusu duyarak feleklerini döndürmeleri şeklinde gerçekleşir. Burada iki tür hareket vardır. Birinci hareket, yedi feleğin söz konusu arzu ile günlük hareketin tersi olan batıdan doğuya dönmeleridir. İkinci hareket ise ilk feleğin ilk hareket ettiriciden aldığı hareket sayesinde günlük hareket olan doğudan batıya dönmesi ve bu yedi feleği kendisi ile birlikte aynı yöne döndürmesidir. İskender burada, açıkça dile getirmiş olmasa bile birden bir çıkar ilkesini hatırlatacak bir açıklama yapar. Eğer feleklerin hareketleri sadece tek yönlü olsaydı ayaltındaki cisimlerin oluş bozuluş sayesinde türlerinin ezililiğini sürdürmeleri mümkün olmazdı. Feleklerin hareketlerindeki çeşitlilik, ayaltı âlemi yöneterek oluş ve bozuluşu sağlamaktadır.¹⁹⁸

İlahi cismin pek çok feleği vardır ve ilk ve en dıştaki [felek] söz konusu mevcuda (İlk Hareket Ettirici) duyduğu arzu ile basit ve tek bir hareketle hareket eder. Fakat ondan sonraki yedisi bir yandan, kendilerinden öncekinin de kendisiyle hareket ettiği gibi, bu tür bir mevcuda duydukları arzu ve iştiaak ile hareket ederler. Bununla birlikte onlar sadece bu hareketle hareket etmezler. Zira sahip oldukları konum ve düzen dolayısıyla, her biri kendiliğinden, söz konusu [en dış feleğin] tersi yönünde hareket ederek ve dönerek [hareket eder]. Fakat her biri aynı zamanda ikinci bir hareketle, ilk [felek] tarafından, onunla aynı yönde döndürülerek hareket ederler.¹⁹⁹

¹⁹⁴ İskender, *Fî Mebâdî'l-küll*, s. 117-19.

¹⁹⁵ Alexander, *Quaestiones 1.1-2.15*, s. 84, q. 1.25.

¹⁹⁶ Simplicius, *On Aristotle Physics 8.6-10*, çev. Richard McKirahan, Londra: Bloomsbury Publishing, 2014, s. 30, 1261,30- 1262,3.

¹⁹⁷ Simplikios'un İskender'e dair aktardığı görüş üzerinden, her feleğin ayrı hareket etmeyen hareket ettiricisi olup olmadığına dair Geneguand'ın Sharples'e yönelttiği eleştiri için bkz. Charles Genequand, *Alexander Of Aphrodisias On The Cosmos*, Leiden: Brill, 2001, s. 13-4, d. 23; krş. R. W. Sharples, "Two Problems", 208-9.

¹⁹⁸ Alexander, *Quaestiones 1.1-2.15*, s. 86, q. 1.25.

¹⁹⁹ Alexander, *Quaestiones 1.1-2.15*, s. 85, q. 1.25. Bu çeviriyi Bodnar'ın ilgili pasaja dair makalesi ışığında düzenledim, bkz. István M. Bodnár I. "Alexander of Aphrodisias on celestial motions", *Phronesis*, 1997, c. 42, sy. 2, s. 190-205.

İskender'e göre ilahi cisim olan feleklerin bu hareketlerinden, doğa olarak adlandırılan ilahi bir güç çıkar. Bu güç ayaltı âleme işler ve şeylere hazırbulunuşluklarına göre²⁰⁰ suretlerini verir. İskender'in bu doğayı ayrıntılı olarak ele aldığı yerlerden biri *Quaestiones* 2.3'tür.²⁰¹ Burada öncelikle bu doğanın hareketin ilkesi olan doğadan farklı olup olmadığını sorar. Buna göre eğer böyle olsaydı göksel cisimlerin hareketinden kaynaklanan doğa basit cisimlere ve bu cisimlerden oluşmuş bileşik cisimlere nasıl bir katkı sağlar diye sorulabilirdi. Zira bu cisimler bir doğaya sahip olmakla bilfiil olurlar. Zaten bilfiil varlarken ilahi güç olan doğanın onlara herhangi bir etkisinin olmaması gerekir. İskender bu probleme iki çözüm önerir ve yazım tarzı ve diğer görüşleri göz önüne alındığında ikinci çözümü kabul ettiğini söyleyebiliriz. Buna göre ilk çözüm şu olabilir. İlahi güç olan doğa nefis gibi düşünülebilir. Nasıl ki dört basit cisim nefse sahip olmadıkları halde bileşip bir mizaç meydana getirdiklerinde onlara dışarıdan bir nefis ekleniyorsa, ilahi cisimlerin hareketinden meydana gelen doğa bu dört unsurun bileşmesinden sonra bazı şeylerin bitki, bazılarının hayvan ve bazılarının da insan olmasına katkıda bulunabilir. İkinci çözüm ise ilahi güç olan doğanın basit cisimlerin kendi aralarındaki ve meydana gelişlerindeki farklılığın sebebi olmasıdır. Yani ilahi doğa, ayaltındaki bileşik cisimleri de oluşturan basit cisimlerin, dolayısıyla bütün cisimlerin meydana gelişinin sebebidir. İşte kabul ettiği seçenek budur. Dahası İskender ilahi güç olan doğanın ayaltı basit cisimlerin suretleri ve doğası olduğunu ifade eder. Zira suretsiz ve niteliksiz ilk madde kendisine suret verildiğinde cisim olarak meydana gelir. İskender bundan sonra her bir unsurun oluşumunu ele alır. Bu ilk maddenin göksel cisimlere yakınlığına göre en önce, en şerefli olan ateş unsurunu meydana getiren sıcaklık ve kuruluk niteliklerini aldığını, en son da en az şerefli soğukluk ve kuruluk niteliklerine haiz toprak unsurunun oluştuğunu ifade eder. Yine uzaklığa nispetle bu ikisi arasında hava ve su unsurları oluşmaktadır. Bileşik cisimler ise kendilerinde hangi unsurun baskın olduğuna göre değişiklik gösterirler.²⁰² Buna göre hazırbulunuşluğun basit cisimlerde feleğe yakınlık, bileşik cisimlerde ise kendisinde bulunan unsurların niceliksel baskınlığı olduğu anlaşılmaktadır.

İskender'in ilahi güç olan doğanın unsurların sureti ve doğası olduğu iddiası bu ikisinin aynı şey olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. İlahi güç olan doğa, ayaltındaki doğaların sebebidir.

²⁰⁰ İskender, *Fî Mebâdî'l-küll*, s. 114; Alexandre d'Aphrodise, *Traité de la Providence, Version arabe de Abû Bişr Mattâ ibn Yûnus*, çev. Pierre Thillet, Paris: Editions Verdier, 2003, s. 20.

²⁰¹ Sharples çevirisinde, üç bölüme ayrılan bu kısımda, birinci bölümün problemin vazedilmesi, diğer iki kısmın da bu problem için önerilen çözümler şeklinde kurgulanmış olduğunu, Aristoteles'in ve İskender'in yazım üslubunda genel olarak ikinci olarak sunulan çözümün tercih edilen çözüm olduğunu ileri süren Paul Moraux ve onu izleyen Silvia Fazzo'yu takiben kabul etmektedir. Ben de onu izledim. Bkz. Alexander, *Quaestiones* 1.1-2.15, s. 93-4, d. 307, q. 2.3.

²⁰² Alexander, *Quaestiones* 1.1-2.15, s. 93-8, q. 2.3.

Nitekim İskender bu doğaya ikinci doğa demektedir ve bu doğanın meyil olan doğadan farklı bir doğa olduğunu açıkça dile getirmektedir.²⁰³ Peki İskender'e göre bu doğa nasıl bir şeydir? Stoacılar da olduğu üzere Tanrı'ya özdeş olmadığı gibi, *pneuma* yahut ateş elementi türünden bir cevher de değildir. Ayrıca İskender Platon'daki dünya nefsi türünden bir ilkeyi de kabul etmemektedir.²⁰⁴ Bunun yerine İskender doğa için iki benzetme yapar. Bunlardan biri doğanın ilahi bir sanat olmasıdır. Diğerisi ise doğanın bir şehirdeki veya evdeki işleyiş gibi olmasıdır. Her ikisi de düzene ve mekanik bir işleyişe vurgu yapan bu benzetmelerden, önce ilahi sanat benzetmesini ele alalım.

İskender doğanın düşünülen bir fail olmadığı ve Platoncu İdeaları bir model olarak kullanıp bir şeyleri meydana getirmedeğinin altını çizer. Doğa ona göre her ne kadar yaptığı şeyleri şans ve tesadüf eseri yapmıyorsa da onun bunları akıl yürütme yoluyla yaptığı da söylenemez. Bununla birlikte bütün doğal şeyler bir düzen içinde oluşurlar. İskender için doğa akli olmadığı halde meydana getirdiği şeylerin düzenli olması birbirini hareket ettiren kuklalar örneği ile anlaşılabilir. Simplicios'un İskender'in kayıp *Fizik Şerhi*'nden aktardığı bu örnekte ilk kukla sahibi ilk kuklaya hareket verdiğinde nasıl her bir kukla diğerinin hareketinin ilkesi oluyorsa fakat bununla birlikte diğerine bu hareketi vermeyi akıl etmiyorsa, doğa da maddenin doğal sureti almasında ve daha sonra ondan meydana gelecek şeylerde böylesi bir akli olmayan ilke görevini görmektedir.²⁰⁵ Dolayısıyla İskender'in ilahi sanat benzetmesi burada doğanın akli olmasına değil, düzeni koruma yönüne vurgu yapmaktadır.

Dolayısıyla sanat aklidir, doğa ise akli değildir. Ayrıca bir tür ilahi sanat olan doğanın hiçbir şeyi akli olmayan şekilde üretmediğini, ilahi olduğu için, yaptığı şeyi belli sabit ve belirlenmiş modele [bakarak] meydana getirme yeteneğini tanrılardan aldığını söylemek veya düşünmek doğru değildir Zira doğa, tanrılar bu sanatı kullanıyormuş gibi, bu bakımdan ilahi sanat olarak adlandırılmamıştır, aksine tanrılardan gelen bir güç olarak onun, belli bir ahenkli bir akışa göre doğru hareket düzenini koruma kabiliyeti vardır, bu herhangi bir akıl yürütme süreci yahut düşünce dolayısıyla değildir, bilakis tanrılardan geldiği içindir.²⁰⁶

İskender'in doğa için kullandığı diğer benzetme şehrin ve evin işleyişidir. Buna göre İlk Sebep ve onun doğrudan hareket vermesiyle hareket eden feleklerden ortaya çıkan ilahi bir

²⁰³ Alexander, *Quaestiones 1.1-2.15*, s. 96, q. 2.3.

²⁰⁴ Aristoteles'i eleştiren Platoncu Atticus onun neden dünya nefsinin doğa saymamakla ayaltı ve felekler için ayrı ayrı ilkeler benimseyerek illet birliğine zarar verdiğini iddia etmektedir. Sharples İskender'in söz konusu doğa görüşü ile Atticus'un eleştirisine bir cevap verdiğini ifade etmektedir, bkz. Alexander, *Quaestiones 1.1-2.15*, s. 93-4, d. 307, q. 2.3.

²⁰⁵ Simplicius, *On Aristotle's Physics 2*, çev. Barrie Fleet, Londra: Bloomsbury Publishing, 2014, s. 68.

²⁰⁶ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Metaphysics 1*, çev. William E. Dooley, New York: Cornell University Press, 1989, s. 142-43.

güç olan doğa, âlemin birliğinin ve düzeninin sebepleridir.²⁰⁷ İlk Sebep tıpkı bir şehri yöneten bir yönetici yahut yasa gibi âlemi, doğa aracılığıyla yönetir. Burada benzerlik kurulan yön şudur. Bir şehirde her şey bir yöneticiye yahut yasaya bağlı olmakla bir arada durmakta ve şehir olmaktadır. Buna benzer diğer bir örnek de bir evdir. Bir evi efendiler yönetir. En büyüktен en küçük unsura kadar her şey evi ev yapan o şeye nispetle bir arada durur, işleyişini sürdürür ve aslında bu şekilde varlığını sürdürür.²⁰⁸ Âlemde ise ilahi güç olan doğa her şeye nüfuz etmiştir ve bu doğa da mecazen yüzünü İlk Sebep'e dönmüştür. Âlemdeki her şey doğadan bir şekilde pay aldığı için bu şeyler de yüzlerini ona dönmüştür. Bu düzen dolayısıyla hepsi bir aradalıklarını ve varlıklarını sürdürürler.²⁰⁹ Fakat önemli olan nokta onların düzen, nizam ve yönetimden pay almaya ne kadar kabil olduklarıdır. Zira en çok payı olan felekler sayıca ezeldirler. Daha az paya sahip olanlar, bu feleklerin hareketleri sayesinde türce ezeldirler. Bazıları ise önemsiz derecede pay almışlardır.²¹⁰ Dolayısıyla bu analogide de doğanın feleklere bağlı bir güç olduğu ve aslında âlemdeki düzeni temsil ettiği vurgusu oldukça baskındır.

Bütün bunlardan açıkça anlaşılan, İskender'e göre doğanın feleklerin hareketinin ayaltı âleme etkisi denebilecek bir ontik konuma sahip olduğu ve asla bir cevher olmadığıdır.

[Ayaltı unsurların] fail nedeni ve onların hareketlerinin ilkesi anlamındaki [neden] ilahi [göksel] cisimlerin ezeli hareketidir ve bu [ayaltındaki] cisimlerde, onların bu [göksel olanlara] yakınlığından dolayı meydana gelen güçtür ve bu makul bir şekilde “doğa” olarak adlandırılabilir. Zira bu güç doğa ile ve doğaya göre meydana geldiğine inanılan her şeyin sebebidir.²¹¹

1.4. Plotinos: Yeni Bir Kozmoloji ve Yeni Bir Doğa Anlayışı

Kendisini Platon'un bir takipçisi olarak niteleyen Plotinos (v. 260/270), Aristoteles'in görüşlerinden de çokça istifade etmiştir. Dahası Stoacılıktan ve diğer felsefi ekollerden de faydalanmışsa da hiçbir görüşü doğrudan alıp takip eden bir filozof değildir. Bunun için Plotinos'un ne tam Platoncu ne tam Aristoteles takipçisi ne de diğer ekollere mensup olduğunu söylemek mümkün değildir. Bundan dolayı kendisiyle başlayan Yeni-Platonculuk ekolünün kurucusudur.

Plotinos doğaya dair de farklı bir görüşe sahiptir. İçkin doğa hakkında ayrıntılı bir görüş ortaya koymamıştır. Odağı âlemin, ilk ilkesi olan Bir'den varlığa çıkışını ve bu varlığın

²⁰⁷ İskender, *Fî Mebâdîi 'l-küll*, s. 112.

²⁰⁸ İskender, *Fî Mebâdîi 'l-küll*, s. 114-6.

²⁰⁹ İskender, *Fî Mebâdîi 'l-küll*, s. 114.

²¹⁰ İskender, *Fî Mebâdîi 'l-küll*, s. 116.

²¹¹ Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, vol. 2: *Physics*, s. 41-42.

ayrıntılanmasına olmuştur. Burada konumuzu ilgilendiren kısım onun hipostaz olan doğa görüşüdür. Bu görüş hem kendisinden sonraki Yeni-Platoncularda hem de İslam düşünürlerinde etkili olmuş bir görüştür.

Plotinos'un doğa görüşü onun kozmolojik şemasında ortaya konabilir. Bu kozmolojiyi ayrıntılı bir şekilde ele almak bu tezin sınırlarını aşacağından sadece doğanın yerine işaret edecek şekilde kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Plotinos var olan her şeyin kendisine dayandığı ilkenin Bir olduğunu kabul eder. Bunun nedeni çokluğun bir nedene ihtiyaç duymasıdır. Ona göre Bir, Platon'un ve Aristoteles'in en mükemmel kabul ettiği bilfiil cevher olmaktan son derece uzaktır.²¹² Bir asla sınırlı ve belirli bir şey değildir. Bunun için Plotinos Bir hakkında birbirine zıt ifadeler kullanır. Bu ifadeler çelişkili değildir. Plotinos gerçekten Bir'in hem kaim olduğunu hem olmadığını hem fiilde bulunduğunu hem bulunmadığını ileri sürer.²¹³ Bir yerde onun akıl olmadığını ve akletmediğini iddia ederken başka bir yerde bir çeşit taakkulde bulunduğunu iddia eder. Onun Akıl'dan daha üstün kendine özgü doğrudan bir akletmesi söz konusudur.²¹⁴ O bunların hem hepsi hem hiç biridir, bunların ötesindedir.²¹⁵

Plotinos'un Platon ve Aristoteles'ten farklı olarak her şeyin ilkesi olan Bir'in âleme sadece gaî illet olarak hareket vermesi yahut onu düzenlemesi söz konusu değildir. Bir kendisinden varlığın taşıdığı, bu yüzden her şeyin kendisinden meydana geldiği fail illettir. Bu sistem akli olma üzerine kuruludur. Şeylerin meydana gelmesi ilkelerin akletmesi sayesinde gerçekleşir.²¹⁶ Her cevherin bir iç ve bir dış fiili vardır. İç fiili onu o yapan asıl fiilidir. Dış fiili ise ondan diğer bir şeyin çıkmasını sağlayan fiilidir. Söz gelimi ateşin sıcak olması onun iç fiili, ısıtması ise dış fiilidir. Aynı durum yüce varlıklar için de geçerlidir. Bu cevherlerin kendi üst ilkelerine dönüp onları akletmeleri olan iç fiilleri kendileri olur, dış fiilleri ile de diğer bir cevheri meydana getirirler.²¹⁷

²¹² A. H. Armstrong, "Plotinus", *The Cambridge History Of Later Greek And Early Medieval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 238.

²¹³ John Deck, *Nature, Contemplation and The One*, Canada: University of Toronto Press, 1967, s. 11

²¹⁴ A. H. Armstrong, "Plotinus", s. 238.

²¹⁵ John Deck, *Nature, Contemplation and The One*, s. 10.

²¹⁶ Plotinus, *The Enneads*, s. 241, III.8.3.

²¹⁷ Plotinus, *The Enneads*, s. 247, IV.4.2.

Bir'in akletmesinden Varlık taşar. Taşan bu Varlık yüzünü Bir'e döndüğünde o Akıl olur ve onda akli suretler meydana gelir.²¹⁸ Dahası Akıl bir yönüyle Akıl bir yönüyle akli suretlerdir.²¹⁹ Böylece Akıl çokluğun başladığı yerdir. Çünkü akıl hem akleden hem akledilendir. Bu yüzden de Akıl her şeyin nihai kaynağı olamaz. Çünkü onun ikiliğinin dayandığı bir birliğin olması gerekir.²²⁰ Bununla birlikte Akıl ilk sınırlı surettir.²²¹ Akıl, Varlık ve Hayat anlamları Akıl'da bir arada bulunur. Plotinos'tan sonraki Yeni-Platoncularda bu anlamlar farklı hipostazlar olarak alınmışlardır.²²²

Aklın akletmesi ile ondan Nefs meydana gelir. Bu meydana gelme Akıl'ın Bir'den meydana gelmesine benzer. Nefs akli âlem ve hissi âlem arasında bir geçiş görevi görür. Plotinos, Platon'u Akıl'ı Demiurg sayma noktasında takip eder. Bununla birlikte Akıl'ın bu role sahip olması akli suretlere sahip olması dolayısıyladır. Akıl'dan aldığı akli ilkeler (*logoi*) aracılığıyla maddi âlemi meydana getiren ve yöneten Nefs'tir.²²³ Akli ilke (*logos*) Akıl'da olup Nefs'e geçen yahut Nefs'te bulunup onun maddi şeylere aktardığı bir şey olmaktan ziyade, üst ilkede bulunan anlamın yansıması ve kopyası olarak anlaşılmalıdır.²²⁴ Yani Nefs, Akıl'ın *logos*udur. Maddi şeyler Nefs'in *logos*udur. Böylece *logos* Stoacılık'ta Tanrı'ya tekabül eden *Logos*'un âleme işlemesi gibi bir işlev görmez.²²⁵ Plotinos bu yüzden Nefs'in maddede bulunduğunu değil, tıpkı bir şeyin suda yüzmesi gibi maddenin Nefs'te bulunduğunu söyler.²²⁶

Yine Akıl'ın Nefs'le ilişkisine benzer şekilde Nefs'ten Doğa meydana gelir. Doğa konusunun en ayrıntılı ele alındığı yer *Enneadlar* III.8.3'tür. Plotinos Doğa'nın da akledip etmediğini tartışır. Zira akletmeyen bir şey suret veremez. Bundan dolayı Plotinus'a göre Doğa, İskender'de olduğu gibi akli-olmayan, mekanik işleyişe sahip bir güç değildir.²²⁷ Tıpkı diğer hipostazlar gibi akletmektedir.

O kendisi akletmeden mi gelmiştir?
Evet o tamamen akletmeden gelmiştir.

²¹⁸ Plotinus, *The Enneads*, çev. Stephen Mackenna, Londra: Faber and Faber Limited, 1969, s. 573, VI.7.15.

²¹⁹ Plotinos'ta Akıl ve akli suretler ilişkisinin tahlili için bkz. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 264-77.

²²⁰ Plotinus, *The Enneads*, s. 247, III.8.9.

²²¹ A. H. Armstrong, "Plotinus", s. 238.

²²² A. H. Armstrong, "Plotinus", s. 246.

²²³ A. H. Armstrong, "Plotinus", s. 250-2.

²²⁴ Plotinos'ta *logos* görüşü için Lloyd P. Gerson, "Plotinus on Logos", *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, ed. James Wilberding and Christoph Horn, Oxford Scholarship Online, 2012, s. 17-29.

²²⁵ Plotinos'ta *logos* görüşünün Stoacılık'takinden farklı olduğuna dair bkz. R. E. Witt, "The Plotinian Logos and its Stoic Basis" *The Classical Quarterly* c. 25, sy. 2, 1931, s. 103-111.

²²⁶ Plotinus, *The Enneads*, s. 268, VI.3.9.

²²⁷ Plotinus, *The Enneads*, s. 239, III.8.2.

O halde o kendini-akleden midir?

Başka nasıl olsun ki? Zira o akletmenin, yani akledenin bir şeyin sonucudur.

Fakat doğa nasıl akletmeye sahip olsun? Zira o kesinlikle akıl yürütmeden gelen bir akletmeye sahip değildir, bununla ben kendi içeriklerinin akılcı bir incelemesini kastediyorum.

Neden olmasın? O bir tür hayat, suret verici bir ilke ve meydana getirici bir güçtür.

Bu akılcı incelemenin sahip olmama anlamına gelmesi dolayısıyla mıdır?

Bilakis o sahiptir ve sahip olduğu için aynı zamanda meydana getirir. Dolayısıyla meydana getirme, onun, nasılsa öyle olan varlığını kapsar ve o böyle olduğundan onun meydana getirdiği budur. O hem akletmedir, hem de akletmenin nesnesidir, zira o suret verici bir ilkedir. Akletme, akletmenin bir nesnesi ve suret verici bir ilke; bu üç şey olmakla o meydana getirir. Böylece onun meydana getirmesi bize akletme olarak görünür. Zira o akletmenin sonucudur, ki o baki kalacak şekilde akletmedir, başka hiçbir hedefe yönelmez, ancak akletme olmakla meydana getirir.²²⁸

Bununla birlikte Doğa'nın akletmesi en zayıf akletmedir. Bu zayıflıktan dolayı Doğa kendi ilkesi olan Nefs'e dönerek onu akledemez. Bununla birlikte onda zayıf da olsa bir çeşit akletmeye sahip olmasa fiilde bulunamazdı. Hâlbuki Doğa başka şeyleri meydana getirmektedir. Plotinos Doğa'nın nasıl düşündüğünü ve fiilde bulunduğunu şu benzetme ile anlatır.

Eğer bir kimseye Doğa'ya niçin meydana getirdiğini sorsa ve o soru soranı dinlemeye ve cevap vermeye hazır olsa, şöyle derdi: "Sormamalısın, bilakis sessizlik içinde anlamalısın, tıpkı benim eylemimin, konuşmaksızın sessiz kalması gibi. Peki ne anlamalısın? Şunu: Varlığa gelen her şey benim temaşamın bir nesnesidir, ki bu da bir sessizlik fiilidir. O varlığa doğal olarak gelen akletmenin bir nesnesidir. Ben doğayım ve ben böylesi bir akletmeden meydana geldim. Temaşa-seven bir doğaya sahip olmak benim bir parçamdır. Bendeki akleden, bir akletme nesnesi meydana getirir, tıpkı geometricilerin şekillerini aklettikçe çizimleri gibi. Ben çizmem fakat ben aklederim ve cismani varlıkların şekilleri, sanki benim akletmemden düşmüşçesine belirirler. Ben annemin ve benim atalarımın tecrübesini paylaşıyorum. Zira onlar da akletmeden meydana gelmişlerdir. Benim doğumum onlar tarafından hiçbir meydana getirmeyle gerçekleşmemiştir. Onlar kendilerini düşünen yüce suret verici ilkelerdir, ben böylece doğdum."²²⁹

Plotinos bunun devamında Doğa'nın da bir tür Nefs olduğunu, daha zayıf bir Nefs mesabesinde olduğunu ifade eder. Bu yüzden de zayıf bir akletmede bulunmaktadır. Bu adeta uyuyan bir kişinin düşünmesi gibidir.²³⁰

Bu ne anlama gelir?

Bu şu anlama gelir ki, doğa olarak adlandırılan şey nefistir, daha güçlü bir hayata sahip olan daha yüce bir nefsin çocuğudur, huzurlu bir şekilde, o kendisinde ne yukarıya ne aşağıya yöneltmiş bir düşünceye sahiptir. O neredeyse orada sabit kalır ve o sabitliği ve tabiri caizse öz-farkındalığı içinde kendinden sonra geleni bu şuur ve öz-farkındalık yoluyla, elinden geldiğince görmüştür ve şerefli ve mutlu temaşayı kazanmakla araştırmasını durdurmuştur.

²²⁸ Plotinus, *The Enneads*, III.8.4'den çeviren Barrie Fleet, ed. Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, vol. 2: *Physics*, Londra: Duckworth, 2004 s. 46.

²²⁹ Plotinus, *The Enneads*, III.8.4'den çeviren Barrie Fleet, ed. Sorabji, *Physics*, s. 46-7.

²³⁰ Bu konuda ayrıntılı bir inceleme için bkz. John Deck, *Nature, Contemplation and The One*, Canada: University of Toronto Press, 1967, s. 64-72.

Eğer bir kimse ona herhangi bir şuur ve idrak nispet etmek isterse bu diğer varlıklar hakkında konuştuğumuz şuur ve idrak değildir, bilakis o tıpkı bizim uyanıklara kıyasla uyuyan bir kişinin şuur ve idrakine benzetmemiz gibidir. Zira Doğa uykudadır, ona gelen akletmeyi deneyimlemektedir çünkü o kendinde ve kendiyle baki kalır ve o kendinde bir akletme nesnesidir. Onun akletmesi gürültüsüdür ve bir şekilde loştur.²³¹

Plotinos'un bu ifadeleri Doğa'nın daha zayıf bir nefis türünden ayrı bir hipostaz olduğunu hissettirmektedir. Bununla birlikte hem hipostazların sadece üç olduğunu ileri sürmesi hem de diğer bazı pasajlardan²³² Plotinos'un aslında Doğa'yı ayrı bir hipostaz olarak değil Nefs'in alt bir parçası olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Doğa ayrı bir hipostaz değil Nefs'in kendisiyle maddi âlemi yönettiği, özellikle de Nefs'in bitkisel bölümüne tekabül eden bir parçasına işaret etmektedir.²³³

Armstrong *The Architecture of The Intelligible Universe* kitabında Plotinos'ta Doğa'nın ayrı, dördüncü bir hipostaz olduğunu savunmaktadır.²³⁴ Bununla birlikte daha sonra Doğa'nın ayrı olmadığını Nefs'in aşağı bölümü olarak görülmesi gerektiğini benimsemektedir.²³⁵

Plotinos Doğa'nın âlemde hareket etmeyen bir ilke olduğunu ifade eder. Buna göre hareket Doğa'da değil maddededir. Ayrıca Doğa'nın bir suret olduğunu, madde ve suretten oluşmadığını belirtir.²³⁶ Doğa sahip olduğu zayıf akletme sayesinde artık kendisine benzer akli bir şeyi meydana getiremez, bunun yerine görünür şeyleri meydana getirir. Fakat artık bu şeyler akletmeye sahip olmadıkları için ölüdürler ve başka sureti meydana getiremezler.²³⁷ Bu yüzden Plotinos'a göre maddi âlem bir gölge yahut hayalet gibidir.²³⁸ Nitekim maddi âlem akli âlemle ikilik oluşturacak ayrı bir özelliğe sahip olmayıp akli âlemin zayıflamış halini ifade eder.²³⁹

Sonuç olarak Plotinos'a göre aşkın doğa, Stoacılar da olduğu gibi maddi bir âleme işlemiş maddi bir güç değildir. Zira hem kendisi aklidir hem de maddi âlem bir seviyede aklidir.

²³¹ Plotinus, *The Enneads*, III.8.4'ten çeviren Barrie Fleet, ed. Sorabji, *Physics*, s. 46-7.

²³² Gerson, 4.4.13.3-5'e işaret etmektedir, Lloyd P. Gerson, "Plotinus on Logos", *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, ed. James Wilberding and Christoph Horn, Oxford Scholarship Online, 2012, s. 22, dn 20.

²³³ Plotinus, *The Enneads*, s. 380, V.2.1.

²³⁴ A. H. Armstrong, *The Architecture of The Intelligible Universe In The Philosophy Of Plotinus*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publisher, 1967, s. 85-6. Gerson'un Armstrong'un bu görüşüne yönelttiği eleştirisi için bkz. Lloyd P. Gerson, "Plotinus on Logos", *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, ed. James Wilberding and Christoph Horn, Oxford Scholarship Online, 2012, s. 22, dn 20.

²³⁵ A. H. Armstrong, "Plotinus", *The Cambridge History Of Later Greek And Early Medieval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 254.

²³⁶ Plotinus, *The Enneads*, s. 239-40, III.8.2; krş. Plotinus, *Ennead III*, çev. A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press, 1967, s. 365.

²³⁷ Plotinus, *The Enneads*, s. 240, III.8.2; krş. Plotinus, *Ennead III*, s. 367; John Deck, *Nature, Contemplation and The One*, s. 66.

²³⁸ A. H. Armstrong, "Plotinus", s. 254.

²³⁹ A. H. Armstrong, "Plotinus", s. 254.

Doğa Nefs'in âlemi yönettiği yönünü ifade eder. Hareket etmez ama hareket ettirir ve görünür şeyleri meydana getirir. Bununla birlikte bitkilerde etkin olan gücün Doğa olduğunu kabul etmekle Stoacıları anımsatmaktadır. Aşağı âlem yukarı âlemin yapısına benzediğinden insanda da doğa bitkisel gücün yöneticisidir. Bitkilerde ve cansızlarda ise Nefs'in alt yönüne tekabül eden Doğa faildir.

Plotinos'un içkin doğa konusunda ayrıntılı bir fizik görüşü ortaya koymadığı görülmektedir.²⁴⁰ Bunun sebebi onun fizik konulardan ziyade metafizik konulara odaklanmış olması ve Doğa'yı ancak bu seviyede ele alması olmalıdır.

Şimdi İslam düşüncesinde etkili olan Yeni-Platoncu filozoflardan Proklos'un görüşlerini ele alalım.

1.5. Proklos: Yeni-Platoncu Doğa Anlayışının Derinleştirilmesi

Yeni-Platoncu düşüncenin önde gelen isimlerinden olan Proklos (v. 485), Plotinos'un kozmolojisini bazı tadillerle benimser. Bununla birlikte fizik seviyede de doğa ile ilgilenir. Fakat fizik konularla ilgilenme amacı yine tanrısal olanı sistematik bir şekilde anlamaktır.²⁴¹

Proklos, Plotinos'un ileri sürdüğü Bir, Akıl ve Nefs ilkelerini benimser. Bununla birlikte Plotinos'ta Akıl'da toplanmış olan Varlık ve Hayat anlamlarını Akıl'dan önce gelen ayrı hipostazlar olarak kabul eder. Dahası konumuzla yakından ilgili olarak, Doğa söz konusu olduğunda yine Plotinos'tan farklı olarak onu da Nefs'ten ayrı bir hipostaz sayar.

Proklos'un doğa görüşünü en yakından, Platon'un *Timaeus* diyaloguna yazdığı şerhten takip edebiliriz. Özellikle de bu şerhin giriş kısmında, Platon'a isnad ediyor olmakla birlikte kendi doğa görüşünü ortaya koyar.

Timaeus diyalogunun amacının doğa araştırması olduğunu²⁴² ifade eden Proklos kendi ifadesiyle metnin amacını, yöntemini ve edebi özelliğini ele alır. Metnin düşünsel içeriğini incelemeye geçmeden önce de Platon'un doğa kavramı ile ne kastettiğini ortaya konması gerektiğini dile getirir.²⁴³ Bunun için öncelikle o zamana kadar doğa kavramı ile nelerin

²⁴⁰ Feleklerin hangi unsurlardan oluştuğu, unsurların doğal hareketinin nasıl olduğuna dair Aristoteles, Stoacılar'a da atıfla Plotinos'un görüşleri için bkz. James Wilberding, *Plotinus' Cosmology A Study of Ennead ii.1 (40) Text, Translation, and Commentary*, New York: Oxford University Press, 2006.

²⁴¹ Marije Martijn, *Proclus on Nature Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, Leiden: Brill, 2010, s. 299.

²⁴² Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c.1, çev. Harold Tarrant, New York: Cambridge University Press, 2006, s. 91, 1.4-1.7.

²⁴³ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c.1, s. 103, 9.25-10.6.

kastedildiğini tek tek ele alarak bunları eleştirir. Buna göre doğa, antik düşünürlerden Antifon gibi bazılarına göre (i) madde, bazılarına göre (ii) suret, bazılarına göre ise (iii) şeyin bütünü anlamındadır. Burada Aristoteles'in de doğayı suret olarak alanlardan olduğunu ifade eder. Şeyin bütünü anlamında kullanıma Platon'un *Yasalar*'da işaret ettiğini belirtir. Doğaya dair diğer bir kullanım onun (iv) ağır ve hafif gibi doğal niteliklere eşitlenmesidir. Bunu bazı Meşşâîlerin ve erken dönem hekimlerin yaptığına işaret eder. Diğer üç kullanım ise doğanın (v) Tanrı'nın sanatı, (vi) nefis ve (vii) onun gibi yani nefis gibi bir şey olmasıdır.²⁴⁴ Marije Martijn *Proclus On Nature* adlı doktora tezinden kitaplaşmış eserinde, ilahi sanat kullanımının Stoacıları hatırlatmasına rağmen Proklos'un burada kastettiğinin *Sofist* diyalogunda Theitatos ile konuşan yabancıнын iddiası olduğunu ifade eder. Ayrıca doğanın nefis şeklinde kullanımın Plotinus'a gönderme olduğu düşünülmelidir.²⁴⁵ Nefis benzeri bir şey ifadesi ise gerçek bir kullanıma değil muhtemel bir kullanıma işaret ediyor olmalıdır.²⁴⁶ Proklos'un doğa konusunda Plotinus'tan ayrıldığı en belirgin noktanın doğanın nefis yahut nefis benzeri bir şey olmadığına dair görüşü olduğunu ileriki satırlarda ele alacağım.

Proklos, Platon'un bu görüşlerin hiçbirini benimsemeyerek doğayı nefis ve cisimsel nitelikler arasında bir yere yerleştirdiğini ifade eder. Buna göre doğa cisimler arasında bölünmüş olmakla ve kendine dönüşlü olmamakla nefsin altında yer almaktadır. Bununla birlikte kendisinden sonra gelen şeylerden ise, onların sûrî ilkelerine (*logoi*) sahip olmak, onları meydana getirmek ve onlara hayat vermekle üstün durumdadır.²⁴⁷

Proklos'un Platon'a isnad ederek açıkladığı kendi görüşüne göre doğa Plotinus'ta olduğu gibi bir nefis değildir. Plotinus'ta doğanın nefsin bir alt bölümüne yani bitkisel nefse tekabül ettiği hatırlanacak olursa aslında doğanın nefis olmamakla nefsten ayrı bir şey olduğu da dikkati çekmiş olur. Nitekim Proklos tümel doğanın tümel nefsten ayrı bir zatı olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte burada can alıcı bir nokta vardır. Proklos'a göre her hipostazın, bir kendisinden pay alan şeylerle paylaştığı yönü, bir de paylaşmadığı kendinde bir yönü vardır.

Basitçe ifade etmek gerekirse varlığın hem bir hem çok olduğunu söylemek daha güvenli bir yoldur. ... Fakat monad, çokluktan önce her yerde olduğundan, bütün mevcutlar kendi hususi monadına bağlı olmak zorundadır. Cisimler söz konusu olduğunda, parçaları önceleyen bütün, âlemdeki bütün ayrı ayrı mevcutları içeren bir bütündür, fakat kendisi bir ve sürekli. Doğalar arasında, çoktan önce var olan tümel tek bir doğa vardır ve kendisi aracılığıyla tikel doğaların, birbirlerine zıt olsalar da

²⁴⁴ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c.1, s. 103-4, 10.7-10.13.

²⁴⁵ Martijn, *Proclus on Nature*, s. 26.

²⁴⁶ Martijn, *Proclus on Nature*, s. 26, dn. 34.

²⁴⁷ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c.1, s. 104, 10.13-10.21.

bütünün etkisi ile birlik ve benzerliğe dönüştüğü şey budur. Nefslere gelince nefslerin monadı merteye olarak çoktan öncedir ... Benzer şekilde akıllar arasında tek bir paylaşılmayan Akıl vardır, birlik içinde var olan mevcutlardan zuhur eder, kendisinden sonra bütün akli çokluğu ve bölünemez mevcudu meydana getirir. O halde bütün mevcutlardan önce Varlık monadı olmak zorundadır, ki bunun aracılığıyla mevcut olmak bakımından bütün mevcutlar birbirlerine nispetle düzen alırlar – akıllar, nefslar, doğalar, cisimler ve herhangi diğer bir anlamla var olduğu söylenebilen diğer her şey. O halde birliğin aşkın sebebi Bir olsun, nitekim her şey, bir olmak bakımından, onun aracılığıyla birliğine kavuşmuştur.²⁴⁸

Bu pasajda görüldüğü gibi Akıl için “paylaşılmayan”, Nefs ve Varlık için “monad” ifadeleri kullanılırken doğa için sadece tümel ifadesi kullanılmaktadır. Doğa için monad ifadesi başka yerlerde kullanılmaktadır.²⁴⁹ Burada yukarıda monad özel olarak paylaşılmamayı değil, Doğa’nın diğer hipostazlardan farklı bir yerde durduğunu göstermektedir. Nitekim başka bir pasajda Bir, Akıl ve Nefs için “ilk” ifadesi kullanılırken doğaya yine tümel denilmektedir.

Bundan dolayı açıktır ki cismin doğasında birlik ve çokluk, pek çok doğanın tek bir Doğa’ya bağlı olması şeklinde bir arada bulunur ve tersten bakıldığında bunlar tek bir Doğa’dan türemişlerdir, ki bu da bütünün doğasıdır. Yine nefis-düzeni bir ilk Nefs’ten kaynaklanarak pek çok nefse iner ve bunları bire geri taşır. Yine akli öz, akli monada ve tek bir Akıl’dan sudûr eden ve ona geri dönen akıllar topluluğuna aittir. Yine her şeyden önce olan Bir için henadlar (ilahi birlikler) yığını vardır ve henadlar için onları Bir’e bağlayan yukarı giden bir gerilim vardır. Dolayısıyla, ilk Bir’e bağlı olan henadlar, ilk akla bağlı olan akıllar, ilk Nefs’e bağlı olan nefslar ve tümel doğaya bağlı olan doğalar çokluğu vardır.²⁵⁰

Bu minvaldeki pasajlardan hareketle Proklos’un her ne kadar doğayı ayrı zikrettiği ve onun nefis olmadığını ve nefsten ayrı olduğunu vurguladığı görülmüyor olsa da doğanın paylaşılmayan bir yönü olduğunu kabul etmediği de görülmektedir.²⁵¹ Bir şeyin kendinde kaim olup hiçbir şekilde kendisinden pay alınamama seviyesi ile sadece paylaşarak var olma seviyesinin zikredildiği aşağıdaki pasajda bu durum daha açık bir şekilde görülebilmektedir.

Ayrıca akleden nefis ve doğa iki ayrı şeydir, zira doğa cisimlere ait olan, onlara derin bir şekilde gömülmüş ve onlardan ayrılamaz bir şekilde var olan bir şeydir. Nefs ise ayrılabilir ve kendinde kaimdir ve aynı zamanda hem kendine hem de başkasına aittir. “Başka”larına ait olmak başkalarının ondan pay almaları ile olur ve “kendinde” olmak ise pay alan şeye batmamakla olur, tıpkı nefsin babasının ondan payı alınamaması ile sadece “kendinde” olması gibi. Dahasını istersen, ondan önce tüm dünyanın makul misali sadece “kendisi”dir. Zira bunlar bir dizi oluştururlar: Kendisi, kendinde, “kendinde ve başkasında”, başkasında, başkası. Bu [sonuncunun] duyulur bütün dünya olduğu açıktır, ki onda her türden ayrışma ve bölünme söz konusudur. Başkasında olan ise doğadır, o cisimlerden ayrılamaz. Diğeri nefstir, o hem kendindedir hem de başka

²⁴⁸ Proclus, *Commentary on Plato’s Parmenides*, çev. Glenn R. Morrow ve John M. Dillon, Princeton: Princeton University Press, 1987, s. 79, 703.5-704.

²⁴⁹ Proclus, *Commentary on Plato’s Parmenides*, s. 162-4, 791.21-795.6.

²⁵⁰ Proclus, *The Elements of Theology*, çev. ve not. E. R. Dodds, Oxford: Clarendon Press, 1963, s. 25, ö. 21.

²⁵¹ Martijn, *Proclus on Nature*, s. 49.

birine ikincil bir hayatın ışığını verir. Diğer Demiurgsal akıldır, o bu minvale göre “kendinde” olma karakterinde sabit kalır. Diğer ise Demiurg tarafından yapılan her şeyin makul ve misali sebebidir, Platon onu sebepten ötürü “kendinde canlı” olarak adlandırmaya uygun görmüştür.²⁵²

Bununla birlikte Proklos’ta tümel doğanın paylaşılmayan, ayırık bir yönünün olup olmadığı literatürde tartışılmıştır. Lucas Siorvanes doktora tezinde Proklos’un düşüncesinden, kendisi açıkça ifade etmese de doğanın paylaşılmayan ayırık bir yönünün olduğunun çıkacağını iddia ederek bazı deliller öne sürmüştür.²⁵³ Marije Martijn ise buna karşıt olarak, Siorvanes’in delillerine yukarıdaki pasajları da kullanarak tek tek cevap vermekte ve bu iddiasını çürütmektedir.²⁵⁴ Buna göre doğa nefis olmasa ve nefsten ayrı bir varlığa sahip olsa da sadece paylaşılr olarak vardır, paylaşılmayan bir yönü yoktur.

Görüldüğü gibi Proklos’a göre doğanın nefsten ayrı bir zatı olsa da paylaşılmayan ayırık bir zatı yoktur. Bununla birlikte doğa İskender’de olduğu gibi bir güç de değildir. Diğer doğaların kendisinden pay aldığı tümel bir cevherdir. Proklos Doğanın “bu duyulur dünyayı oluşturan bu sebeplerin sonuncusu ve cisimsiz cevherler seviyesinin sınırı”²⁵⁵ olduğunu ifade eder. Fakat bu tümellik kendisinden pay alan şeylere nispetle derece derecedir. Şöyle ki, Proklos birden fazla doğa seviyesinden bahseder. Uzunluğuna rağmen bu karmaşık konuyu ayrıntılandırmasından ötürü ilgili pasajı alıntılanmak yerinde olacaktır.

Biz bir insanın bir insandan geldiğini söyleriz ve her türde de böyledir. Bu nasıl ve hangi yolla gerçekleşir? Zira bunların oluşumunun şans eseri olduğunu söyleyemezsin. Ne doğa ne de Tanrı bir şeyi boşa yapar ve genel olarak bu tarz ürünler, çoğunlukla meydana gelir, halbuki arazi oluşumlar nadirdir. Dolayısıyla insanın oluşumu şans eseri değilse o ne şekilde meydana gelir? Sen tabii ki onun bir tohumdan meydana geldiğini söylersin. Bir mısır tanesi, ekildiğinde filizi meydana getirir, bir incir çekirdeği de incir ağacını, dolayısıyla insan da insan tohumundan gelir. Fakat ben tikel bir insanın ne şekilde meydana geldiğini sormuyorum, tohumdan meydana gelen şey mutlak bir insan değildir bilakis tikel bir insandır, bununla birlikte insan her zaman vardır ve bu tohumun kendisi bir insandan gelir. İnsanın tohumdan meydana geldiği teslim edildiğinde, tohum hala onun akli ilkelerine bilfiil olarak değil bilkuvve olarak sahiptir, zira cisim olarak o bölünmemiş ve bilfiil olan akli ilkeye sahip olamaz. O halde akli ilkelere bilfiil sahip olan şey nedir? Zira her yerde bilfiillik bilkuvveliği önceler ve sperm gelişmemiş olduğundan onu geliştirecek bir şeye ihtiyaç duyar. Sen annenin doğasının bunu yaptığını söylersin, bu doğa akli ilkeleri bilfiillığe getiren ve doğacak canlıyı şekillendiren şeydir. Bebeği rahimde meydana getiren tabii ki annenin görünen sureti değildir, bilakis [annenin]²⁵⁶ doğasıdır, ki bu söylediğimiz gibi, cisimsiz bir güç ve

²⁵² Proclus, *Commentary on Plato’s Timaeus*, c. 1, s. 104-5, 10.24-11.14.

²⁵³ Lucas Siorvanes, “Proclus on The Elements And The Celestial Bodies Physical Thought In Late Neoplatonism”, yayınlanmamış doktora tezi, University College London, 1986, s. 105-110.

²⁵⁴ Martijn, *Proclus on Nature*, s. 41-43.

²⁵⁵ Proclus, *Commentary on Plato’s Timaeus*, c. 1, s. 105, 11.15-17

²⁵⁶ James Wilberding, bu bağlamda doğa ile tümel doğanın değil annenin doğasının kastedildiğini, tümel Doğa’ya en son ulaşıldığını belirterek çeviriyi tadil eder. Ben de onu izleyerek buraya ekleme yapıyorum. Bu

hareketin kaynağıdır. Bu durumda, eğer spermin akli ilkelerini bilkuvvelikten tam gelişmiş bilfiilliğe çıkaran şey Doğa ise, o halde akli ilkelere bilfiil sahip olan şey de Doğa'dır. Bu yüzden akıl ve hayale sahip olmasa da o yine de doğal şeylerin akli ilkelerinin sebebidir. O halde biz insanın doğasının insan türünün tohumsal sebeplerini içeriyor olduğunu, fakat aslanın doğası aslaninkileri -yani kafasını, gövdesini, ayağını ve diğer parçalarını- içermiyor olduğunu söyleyebilir miyiz? Peki o zaman bir diş düşüğünde, eğer dişi meydana getirmenin içsel kabiliyeti yoksa, ötekisi nasıl çıkar? Veya onların doğası kemiği, eti ve hayvanın diğer parçalarının her birini aynı zamanda nasıl yapar? Doğa kendi başına bu denli çeşitli organik parçaları yeniden meydana getirmeyi düzenlemeye, özellikle özünde akıldan yoksun olduğu için, gücü yetmez. Fakat biz doğanın hayvanların akli ilkelerine sahip olduğunu fakat bitkilerinkine sahip olmadığını söyleyebilir miyiz? Hayır bilakis, orada da düzenli bir oluş ve büyüme bitkilerin de onlara tahsis edilmiş sebeplerle geliştiğini göstermektedir. O halde aynı delil, onların doğasının daha sonra ortaya çıkacak akli ilkelere daha öncesinde sahip olduğunu göstermektedir. Son olarak dünyada olan tekil doğaya inelim, ki bu benzer şekilde “yeryüzünde nefes alan ve sürünen her şeyi” (Homeros, *Odisea*, 18.131) meydana getirir. Biz doğanın, kendisine dayanarak büyüyen varlıkların akli ilkelerine önceden sahip olduğunu söylememeli miyiz? Ya da çürümenin meydana getirdiği varlıklarda olduğu gibi, kendisine benzer olmayandan meydana gelen oluş örneklerini gördüğümüzde bunu nasıl açıklamalıyız? Bu örneklerde oluşun kaynağı nedir? Ve nasıl olur da insan eli değmeksizin aynı bölgede bazı zamanlarda belli bitkiler büyür ve bazı zamanda diğerleri? Açıktır ki Doğa tümel olarak kendinde bunları yaratmanın akli ilkelerine ve kabiliyetlerine sahiptir? Daha fazlasını söylemeye gerek var mı? Zira biz bu yolda tırmandıkça her aşamanın doğasının o seviyedeki canlıları içerdiğini ve aydaki doğanın da bütün bu seviyelerdeki türlerin tamamını içerdiğini görürüz, zira buradan bütün oluşlar yönetilir ve onda cisimleşmiş doğaların aşkın monadı önceden tesis edilmiştir. Ve biz ilerlememizi feleklerle doğru yaptıkça nihayet tümün doğasına [tümel doğaya] geliriz ve biz ona dair, onun İdealara sahip olup olmadığını sorarız ve muhatabımızı her şeyin akli ilkelerinin, yani yaratıcı ve hareket ettirici güçlerinin, kendisinde içerildiğini kabul etmeye zorlarız. Zira aşağı güçler tarafından mükemmelleştirilen her şey, daha katı ve mükemmel bir şekilde daha tümel varlıklar tarafından inşa edilir. O halde her şeyin annesi olan Her şeyin Doğası [Tümel Doğa] her şeyin akli ilkelerine sahip olacaktır.²⁵⁷

Bu pasaja göre her tikel şeyin (i) anneden aldığı doğa, sonrasında (ii) dünyada bulunan tümel doğa, sonrasında (iii) ay feleğinde bulunan tümel doğa, en sonda ise (iv) her şeyin doğası olan tümel Doğa bulunmaktadır. Ay feleğinde olan doğa İskenderci, feleklerin hareketinden kaynaklanıp ay feleğinden dünyaya inen ilahi güç olan doğayı hatırlatsa da bu sıralamaya göre böyle bir hususun söz konusu olmadığı, doğanın da bir güç değil bir cevher olduğu açıktır. Dünya'da bulunan doğa ise Proklos'un Platoncu olan Âlem Nefsi öğretisini benimsemesinden ileri gelmektedir. Platon'dan farklı olarak Proklos dünyanın dönmediğini kabul etse de dünyanın bir nefsi olduğunu ve bitkilerin, unsurların ve madenlerin büyümesinin ve

konuyu aşağıda Proklos'un embriyoloji teorisine değinirken tekrar ele alacağım bkz. James Wilberding, “The Revolutionary Embryology Of The Neoplatonists”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, c. 49, Oxford: Clarendon Press, 2015, s. 337.

²⁵⁷ Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, s. 162-4, 791.21-795.6.

kendiliğinden oluşumun bu nefis²⁵⁸ ve dünyanın doğası tarafından yönetildiğini kabul eder. Burada yine bitkilerin, unsurlarla bir arada alındığına dikkat çekmek gerekir.

Proklos'ta yeryüzünde gerçekleşen oluşların ve kendiliğinden oluşum durumlarının kimi zaman tümel Doğa'ya²⁵⁹ kimi zaman tümel Nefs'e atfedilmesi²⁶⁰ doğanın nefsin bir parçası mı olduğu sorularını gündeme getirir de bunun temel sebebinin Proklos'un Platoncu bir şekilde temel hareket sebebini nefis olarak görmesi olarak gösterilebilir. Zira Siorvanes'in ifadesi ile hareketin kaynağı olarak nefis ileri sürülürken Doğa sanki ayrı bir hipostaz değil gibi ortadan kaybolmakta, fakat Nefs'in akli yönü vurgulanırken Doğa geri gelmektedir.²⁶¹ Bununla birlikte Martijn'e göre bu durum düşündürücü olsa da diğer delillerle birlikte doğanın ayrı bir hipostaz olduğunda bir şüphe yoktur.²⁶²

Proklos'a göre Doğa'nın feleklerden kaynaklanan bir güç olmadığı yukarıda ifade edilmişti. Ona göre "Doğa bütün kozmosa kendi güçleri aracılığıyla bir yön verir, bunu feleği kendi en üst noktasında korumakla, oluşu felek aracılığıyla yönetmekle ve her yerde tikeller ve tümeller arasındaki bağı güvence altına almakla yapar."²⁶³ Felekler ayaltındaki oluş ve bozuluşu yönetirler.²⁶⁴ Yeryüzündeki hava olayları ve iklimleri de yönetirler.²⁶⁵ Ayrıca astrolojik etkiler mevcuttur.²⁶⁶ Fakat bu etkiler İskender'de olduğu gibi doğanın meydana gelişinin sebebi olan etkiler değildir, bilakis Doğa, felekler aracılığı ile her şeyi yönetmektedir.

Proklos tıpkı Plotinos gibi faillikte akliliğin önemine vurgu yapar. Yine Plotinos'ta olduğu gibi Doğa sahip olduğu akli ilkelerden ötürü faildir.²⁶⁷ Tam da bu sebeple Meşşâîleri, doğaya tam olarak etkin ilke olma rolünü veremediklerini söyleyerek eleştirir. Zira onlara göre doğa aklilikten yoksun bir faildir.

²⁵⁸ Dünya nefsinin bitkileri büyütmesi ve kendiliğinden oluşuma temel olması ile ilgili bkz. Carlos Steel, "Divine Earth: Proclus On Timaeus 40 BC", *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, ed. Riccardo Chiaradonna ve Franco Trabatttoni, Leiden: Brill, 2009, s. 266.

²⁵⁹ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. 1, s. 92-3, 2.19-29; Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, 793.7-9.

²⁶⁰ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. 5, s. 232, 135.22-24.

²⁶¹ Siorvanes, "Proclus on The Elements", s. 105.

²⁶² Martijn, *Proclus on Nature*, s. 34.

²⁶³ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. 1, s. 105, 11.15-18.

²⁶⁴ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. 3, s. 96, 48.2-4.

²⁶⁵ Siorvanes tezinde, feleklerin hava olaylarına ve iklimlere etkisinin klasik düşüncede tartışmasız kabul edilen bir husus olduğunu belirterek Aristoteles, Batlamyus ve İskender'e gönderme yapar. Bkz. Siorvanes, "Proclus on Elements", s. 224.

²⁶⁶ Proclus, *Commentary on Plato's Republic*, c. 2, çev. Dirk Baltzly, Cambridge: Cambridge University Press, 2022, 13. bölüm. Düğünlerin yapılması ona göre çocukların doğması. Ayrıca belli mekanların tanrısal olmasında feleklerin etkisi için bkz. Proklos, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. 1, s. 235-6, 139.18-140.15

²⁶⁷ Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, s. 164, 793.24-5.

Zira onlar doğanın hareketin kaynağı olduğunu tasdik ederken, belki fail sebebi de zikrediyor olsalar da bununla birlikte onu herhangi güçlü ve tam olarak fail rolünden mahrum bırakırlar, çünkü o sebebin bu şeylerin kendilerine göre yaratıldıkları planlarını (*logoi*) kuşattığını benimsemezler, fakat bununla birlikte pek çok şeyin kendiliğinden meydana gelmesini de mümkün görürler. Bu onların, sadece oluşun etrafında toplanmış olan bütün fiziksel şeylerin hepsini tek seferde açıklamak için fail sebebin önceliğini benimsemeleri hatasına bir ektir. Zira onlar açıkça şeylerin ezeli bir fail sebebi olduğunu reddetmektedirler. Burada onlar ya feleklerin bütününe kendiliğinden oluşu nispet ettiklerinin ya da cismani bir şeyin kendinden fail olabileceğini iddia ettiklerinin farkına varamamışlardır.²⁶⁸

Doğa her ne kadar fail olsa da aklilik ona kendisinden değil, yani akletmesinden değil, Akıl ve Nefs'ten aldığı *logos*lar sayesinde geldiği için onun gerçek fail değil yardımcı fail sayılması gerekir. Zira gerçek fail eserine aşkındır.²⁶⁹ Doğa ise eserine tamamen değil kısmen aşkındır. Bu yüzden gerçek failliği ona değil onu yöneten akıl sahiplerine vermek doğru olacaktır. Ona göre doğa “bir tanrı olsa da aslında tanrısallaşmıştır ve tanrı olmaya kendinden sahip değildir. Biz tanrısal cisimleri de tanrıların yansımaları olmak anlamında tanrılar olarak adlandırırız.”²⁷⁰

Zira doğa cisimlere girdiğinde tıpkı senin bir marangozu onun ahşap parçalarına inmesi ve onları içeriden oyması, düzeltmesi, delmesi ve şekil vermesini hayal ettiğin gibi davranır. İşte Doğa'nın yolu da kendisini cisimlere sirayet ettirmesi, onların katı maddelerini girmesi ve kendi hareketini ve akli ilkelerini (*logoi*) onlara içeriden üflemesi şeklindedir. Böylesi bir sebep kendilerinin dışından hareket ettirilen şeyler için gerekliydi, öyle bir sebep ki akılsız olmalıydı, bununla birlikte kendisini kendi içinde sürekli yerleşik bulunan bir sebebe ihtiyaç duyan cisimlerden ayıran, fakat aynı zamanda onları kendilerinin sınırları içinden koruyabilmek ve hepsini uygun şekilde hareket ettirebilmek için onların akli ilkelerine sahip olmalıydı. O halde Doğa başka şeylere aittir, kendisine değil, çünkü o kendi seviyesine bakılarak gayri akli olduğu şeklinde betimlenmiştir. O halde en hakiki sebep meydana getirilen şeylerin üzerinde yer alan en aşkın sebeptir. Meydana getirici, meydana getirdiği şeyler üzerinde daha aşkın oldukça meydana getirdiği şeyler daha saf ve daha mükemmel olur, kısacası eğer Doğa akıldan yoksunsa, kendisini yönetecek bir sebebe ihtiyaç duyar. Bu yüzden Doğa'dan önce gelen ve âlemdeki her şeyin kendisine dayandığı akli ilkeleri içeren bir şey bulunmalıdır.²⁷¹

Bununla birlikte Doğa'nın gerçek sebebinin Demiurg olduğunu kabul eden Proklos'a göre bu durum Doğa'nın ayrı bir sebep olma durumuna gölge düşürmez.²⁷² Burada ilahi sebepler zincirini vurguladığı dikkate alınmalıdır.

²⁶⁸ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. 1, 92-3, 2.19-29.

²⁶⁹ Proclus, *The Elements of Theology*, s. 71-3, ö. 75.

²⁷⁰ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. 1, s.105, 11.13-15.

²⁷¹ Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, s. 164, 794.3-16.

²⁷² Doğanın aşkın bir sebebe ihtiyaç duymasının aşkınlığına engel olmadığına ve bunun doğal ve Doğa arasındaki, Doğa ve Doğa'nın sebebi arasındaki ilişkiye bakarak anlaşılabileceğine dair bkz. Martijn, *Proclus on Nature*, s. 46-47.

Hareket etmeyen bir sebep tarafından meydana getirilen şeyler hareket etmezler ve değişmezler. Fakat değişken bir sebep tarafından meydana getirenler tam aksine hareketli ve değişkendirler, bazı zamanlarda bir durumda ve diğer zamanlarda başka bir durumdadırlar. Ve eğer bu doğruysa özünde ezeli ve değişmez olan şeyler hareketsiz bir sebep tarafından meydana getirilmişlerdir. Zira eğer onlar hareketli bir sebep tarafından meydana gelirlerse değişebilir olurlar, ki bu imkansızdır. Bu yüzden değişmeyen her şey değişmeyen bir sebepten meydana gelir, eğer böyle bir şey meydana gelmişse tabi. O halde biz, âlemin bir sebebe dayanıyor olduğu görerek, mutlak bir anlamda İnsan (yani burada İdea'nın kendisini kastediyorum) ve At (İdea'nın kendisi) bir sebep tarafından meydana getirilmiştir dememeli miyiz? O halde bu hangi sebebe dayalıdır? Hareketsiz mi ya da hareketli midir? Eğer hareketli olandan ise o halde insan türü bir zaman yok olacaktır, zira hareketli bir sebep tarafından meydana getirilen her şey doğal olarak yok olmaya mahkumdur. Bu soruyu güneş ay ve diğer yıldızlar için de soruyorum, bunlar da hareketsiz mi yoksa hareketli mi bir sebepten meydana gelmişlerdir? Eğer onların sebebi hareketli ise onların varlığı da değişime konudur. Fakat eğer bunların ve âlemde bulunan bütün diğer ezeli formların kendisinden türediği hareketsiz bir sebepten iseler, onların hareketsiz sebepleri nerededir? Açıktır ki bu cisimlerde değildir, zira her fiziksel cismi hareket ettiren şey doğadır. O halde onların yakın sebebi olarak Doğa'dadır? Fakat Doğa akılsızdır ve gerçek sebepler akıllı ve ilahi olmalıdır. Sonuç olarak bu formların hareketsiz sebepleri temelde Akıl'dadır, ikincil olarak nefislerdedir, üçüncül olarak Doğa'dadır ve son olarak da cisimlerdedir.²⁷³

Proklos Doğa'yı tanrıların sanatı saymada İskender'le benzeşse de bu yaklaşımından ötürü, aslında farklı olduğu anlaşılmaktadır. Zira İskender'de doğa tamamen aklilikten yoksun bir ilkedir. Fakat Doğa kendi üzerindeki ilkelere nispetle zayıf olsa da bir akliliğe sahiptir.²⁷⁴

Doğa Proklos'a göre en cansızın canıdır. Şeylere nüfuz eder onları bir arada tutar, onlara suretlerini ve hareketlerini verir.

Doğa bütün âleme, göğü en yüksek noktasından muhafaza ederek, oluşu gök aracılığıyla yöneterek ve her yerde tikellerle tümeller arasındaki bağlantıyı koruyarak, kendi güçleri aracılığıyla yön verir. ... o, her şeye, bir engelleme olmaksızın nüfuz eder ve onlara hayat üfler. Onun sayesinde en cansız şeyler dahi bir tür hayattan pay alır ve bozulan şeyler onda bulunan belirli suretlerin sebepleri aracılığıyla varlıklarını sürdürerek âlemde ebedi olarak kalırlar.²⁷⁵

Dolayısıyla Doğa'nın felekler aracılığıyla, yani hareketler aracılığıyla âlemi yönettiği ve aynı zamanda suretleri verdiği vurgulanmalıdır.

Proklos'ta içkin doğa ve onun aşkın doğa ile ilişkisi onun embriyoloji görüşünden takip edilebilir. Embriyoloji teorileri başlı başına incelemeye konu olmayı hak ettiklerinden bu

²⁷³ Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, s. 164-5, 795vd.

²⁷⁴ Doğanın ilahi sanat olduğu konusunda İskender'den ayrıştığı noktaya dair bkz. Martijn, *Proclus on Nature*, s. 56-57. Doğanın kader ile özdeşleştirilmesi ile ilgili olarak Proklos'un görüşü ve İskender ile ilişkisine dair bkz. Alessandro Linguisti, "Physis As Heimarmene: On Some Fundamental Principles Of The Neoplatonic Philosophy Of Nature", *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, ed. Riccardo Chiaradonna ve Franco Trabattoni, Leiden: Brill, 2009, s. 173-188.

²⁷⁵ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. 1, s. 105, 11.23-25

konuyu diğer filozoflarda ele almadım. Bununla birlikte Proklos özelinde Yeni-Platoncu oluş görüşünü anlamak ve içkin doğanın ne olduğuna işaret edebilmek için kısaca değinmek yararlı olacaktır.

Proklos diğer Yeni-Platoncular gibi, anneden ve babadan gelen iki tohum şeklindeki Hipokratçı görüşü yahut babanın suret annenin maddeyi temsil ettiği Aristotelesçi görüşü değil tek bir tohum görüşünü kabul eder. Bu görüş Yeni-Platoncu metafizikle uyumlu bir görüştür.²⁷⁶ Buna göre, eserin failden daha düşük olduğu ilkesi gereği babanın bitkisel nefsi kendisinden daha düşük seviyede bir tohum üretir. Bu tohum akli suretleri ayrışmamış ve güç halinde içermektedir. Bilfiil hale gelip belirginleşmesi için yine bilfiil bir şeye ihtiyacı vardır. Zira güç halinde olan bir şey ancak fiil halinde olan bir şey tarafından bilfiil kılınabilir. Burada annenin bitkisel nefsi yani doğası devreye girer. Tohum anneye geçtiğinde, annenin bilfiil olan doğasından ilham alan tohum bilfiil hale gelir. Fakat annenin doğası o tohumun duyuları olan bir nefse sahip olması için yeterli değildir. Bu ise ona belli bir gelişimin sonucunda ona dışarıda olan daha üstün bir failden sağlanır. Bu fail artan tümellikte Doğa'dır. Şöyle ki, yukarıda da uzun bir pasaj özelinde ele aldığım üzere doğa Proklos'a göre dereceli bir şekilde tümelleşir. Yani annenin doğası tohumdaki doğanın harekete geçmesi için ilk adımdır. Proklos annenin doğasını ele alırken onun cismani olmayan bir hareket ilkesi olduğunu ifade eder. Annenin doğasının üzerinde Dünya'nın Doğa'sı yer alır. Onun üzerinde ay feleğinin ve diğer feleklerin doğası, en sonda ise tümel Doğa bulunur. Böylece embriyonun oluşması doğalar hiyerarşisine ve en sonda tümel Doğa'ya bağlıdır.

Embriyonun tohumdan meydana gelmesinin yakın ilkesi babanın hareket veren bitkisel nefsi, bilfiil hale gelmesini sağlayan ise annenin hareket veren bitkisel nefsidir. Proklos'ta da doğanın tümel seviyede ayrı bir monad, tikel seviyede cismani olmayan bir hareket ilkesi sayılsa da bitkisel güçlere tekabül ettiği görülmektedir. Nitekim Dünya'nın Doğası da unsurların, madenlerin, bitkilerin ve kendiliğinden oluşan türlerin oluşmasının sebebidir. Bir fert bir kere oluşuktan sonra onun hareketinin ilkesi kendisinde bulunan bilfiil nefis olur. Bu ferdin bitkisel nefsinin gerçekleştirdiği fiillerin ilkesi onun doğasına tekabül etmektedir. Peki bu durumda unsurlar nasıl hareket etmektedirler?

²⁷⁶ Yeni-Platoncuların embriyoloji görüşlerinin dayandığı metafizik ilkeler için bkz. James Wilberding, "The Revolutionary Embryology Of The Neoplatonists", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, c. 49, Oxford: Clarendon Press, 2015, s. 321-61.

Aristotelesçi gelenekte doğanın unsurların hareketinin ilkesi olduğu hatırlanacak olursa Proklos'un elementlerin hareketine dair açıklamasına göz atmakta yarar vardır.

Proklos Aristotelesçi niteliksel unsurlar teorisi yerine Platoncu niceliksel ve geometrik unsurlar teorisini benimser. Felekleri oluşturan beşinci unsur görüşü konusunda Aristoteles'e karşı çıkar ve bütün âlemin dört temel unsurdan oluştuğunu, fakat felekler seviyesinde, ay altında ve toprak altında olmak üzere üç farklı seviyede unsurların farklı özelliklere haiz olduğunu ileri sürer.²⁷⁷ Dolayısıyla her seviyede farklı etkiler gösteren unsurlar ona göre temelde sıcak-soğuk, yaş-kuru gibi nitelikleri dolayısıyla ayrılmaz. Zira sıcak-soğuk, ağır-hafif gibi özellikler sadece ve sadece ayaltında bulunan unsurlarda tecrübe edilen hususiyetler olduğundan onların zati özellikleri olamaz. Unsurların zati özellikleri ikili değil üçlüdür ve her bir unsurdan sonra gelen unsurda önceki ile iki özelliği aynı kalırken sadece bir özelliği değişir. Böylece sadece toprak ve ateş birbirine tamamen zıttır. Unsurların özelliklerinin geometrik olduğu tekrar hatırlanacak olursa özellik grupları şöyledir. Ateş keskin, latif/parçaları küçük ve kolay hareket edendir. Bir özellik değişikliği ile hava küt, latif/parçaları küçük ve kolay hareket edendir. Burada keskinlik ve kütlüğün unsurların parçalarına ait olduğu anlaşılmaktadır. Su küt, kesif/parçaları büyük, kolay hareket edendir. En sonda yer alan ve ateşe zıt olan toprak ise küt, kesif/parçaları büyük ve zor hareket edendir.²⁷⁸ Buna göre unsurların parçalarının kendilerine has geometrik şekilleri vardır. Ateşinkiler piramit, havanınkiler sekiz-yüzlü, suyunkiler yirmi-yüzlü ve toprağınkiler küp şeklindedir.²⁷⁹ Yine unsurlar nitelikleri değil bu geometrik şekilleri ile etki ederler. Şöyle ki ateşin parçalarının kenarları keskin ve hafif olduğu için hızlı hareket eder ve bu şekilde yakar ve parçalar.²⁸⁰ Toprağın altı köşesi de aynı olduğundan bütün halinde hareketsizdir.²⁸¹

Proklos'un unsurların hareketlerine dair ayrıntılı açıklamalarını *Timaeus Şerhi*'nin yanında Simplikios'un *Gökyüzü Üzerine* eserinde bulabiliriz. Simplikios burada Aristoteles'in Platoncu niceliksel unsurlar teorisine yönelttiği 15 eleştiriye ve Proklos'un Aristoteles'e yönelttiği cevapları aktarır. Buna göre Proklos unsurların Aristoteles'in iddia ettiği gibi

²⁷⁷ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. 3, çev. Dirk Baltzly, New York: Cambridge University Press, 2007, 49.12-49.21. Ayrıntılı açıklama için bkz. Siorvanes, "Proclus on Elements", s. 178-183.

²⁷⁸ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. 3, s. 86-7, 40.20-25; Siorvanes, "Proclus on Elements", s. 163-177.

²⁷⁹ Dirk Baltzly, "What Goes Up: Proclus Against Aristotle on the Fifth Element", *Australasian Journal of Philosophy*, c. 80, sy. 3, 2002, s. 281.

²⁸⁰ Simplicius, *On Aristotle On the Heavens 3.7-4.6*, çev. Ian Mueller, Londra: Bloomsbury Publishing, 2009, s. 55, 663.16-9.

²⁸¹ Simplicius, *On Aristotle On the Heavens 3.7-4.6*, s. 55, 663.3-15.

dünyanın merkezine doğru ve merkezinden yukarı doğru hareket ettiğini kabul etmez.²⁸² Bunun yerine geometrik şekillerden oluşan unsurların uçlarının birbirlerini iterek hareket ettiklerini ileri sürer.²⁸³

Unsurlar kendilerine ait mekanlarında bulunsalar bile en azından kolaylıkla hareket eden şekillere sahip olanlar hareketsiz değildirler. Zira piramitler her zaman hareket halindedirler çünkü onların doruk kısmı zeminlerine göre farklıdır. Bu şekilde hava unsurları da kendi mekanlarında olduklarında her zaman bir akış içinde görünürler. Ve su unsurları da tutarlı bir şekilde her zaman yuvarlanmaktadır. Zira doruk kısımları benzer şeylerin zeminleriyle karşılaşır ve onlara çarpar, bu şekilde bulundukları mekânda bütünü sarsar. Bu minvalde hareket ederek onlar dairesel hareketi taklit ederler ve ne merkezden ne de merkeze doğru hareket ederler, bilakis birbirleri etrafında kendi mekanlarında dönerler. Fakat toprak unsurları sabit kalırlar, çünkü onların dorukları zeminleriyle aynıdır ve ister şekilde ister güçte ister boyutta olsun benzer şeyler birbirleri üzerinde etkide bulunmazlar.²⁸⁴

Dolayısıyla Proklos'a göre ateş mutlak hareketi, toprak ise mutlak hareketsizliği temsil eder. Dünyanın dönmeme sebebi budur. Gündelik hayatta toprak unsurunun hareket ettiğini ve dönüştüğünü gözlemliyoruz olsak da bu saf toprak değil diğer unsurlarla karışmış topraktır, saf toprak sabittir. Hem hareket etmez hem diğer unsurlara dönüşmez. Diğer unsurlar ise değişime konu olurlar.²⁸⁵

Bu pasajda dikkat çeken diğer bir nokta ise unsurların hareketlerinin dairesel olmasıdır. Proklos, Plotinos'u da şahit göstererek²⁸⁶ bir şeyin kendi mekânındayken doğal olarak ya sakin olduğunu ya da dairesel hareket ettiğini ileri sürer.²⁸⁷ Doğrusal hareket ona göre

²⁸² Siorvanes, Proklos'un *Fiziğin Elementleri* eserinde unsurların Aristotelesçi hareket ilkelerini benimser görünse de bu durumun söz konusu eserin Proklos'un kendi görüşlerini değil Aristoteles'in görüşlerini dakik bir şekilde ifade etmeye yönelik olmasından kaynaklandığını ileri sürer. Örnek olarak verdiği ilkeler şunlardır: "Her basit cisim doğal olarak tek bir harekette bulunur", "Ağır olan, merkeze doğru hareket eden cisimdir", "Hafif olan merkezden hareket eden cisimdir", "Basit bir cisim, ya dairesel ya da doğrusal olacak şekilde basit bir harekette bulunur, eğer sadece merkezden uzağa hareket ediyorsa, o halde o ateştir, fakat eğer sadece merkeze doğru hareket ediyorsa bu topraktır, bununla birlikte eğer o bir şeye nispetle ağır diğerine nispetle hafifse, bu aradaki elementlerden biridir." bkz. Siorvanes, "Proclus on Elements", s. 208.

²⁸³ Proklos'un Aristoteles'e unsurların hareketi konusunda yönelttiği eleştiri için bkz. Dirk Baltzly, "What Goes Up: Proclus Against Aristotle on the Fifth Element", *Australasian Journal of Philosophy*, c. 80, sy. 3, 2002, s. 261-87.

Unsur parçalarının doğrusal hareketini doğal görmeyen Proklos'a göre Hareketleri de ağırlık ve hafiflikten kaynaklı değil, Platon'a göre unsurların hareketlerinin bir akış oluşturma, bu yüzden de birbirlerini iterek birbirlerine göre sürekli yer değiştirme şeklinde gerçekleştiğine dair bkz. Plato, *Timaeus*, çev. Robin Waterfield, *Timaeus and Critias*, New York: Oxford University Press, 2008, s. 52-3, 57d-58c; Siorvanes, "Proclus on Elements", s. 161, dn 12.

²⁸⁴ Simplicius, *On Aristotle On the Heavens* 3.7-4.6, s. 55, 663.3-15

²⁸⁵ Simplicius, *On Aristotle On the Heavens* 3.7-4.6, s. 34-5, 643.13-29

²⁸⁶ Proklos'un Plotinos'u bu şekilde okumasının isabetli olmadığına dair bkz. James Wilberding, *Plotinus' Cosmology A Study of Ennead ii.1 (40) Text, Translation, and Commentary*, New York: Oxford University Press, 2006, s. 64 vd.

²⁸⁷ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. 3, çev. Dirk Baltzly, New York: Cambridge University Press, 2007, s. 52, 11.28-30.

yabancı bir mekânda olan unsur parçalarının yaptıkları doğal olmayan bir harekettir.²⁸⁸ Dairesel hareketten farklı türde bir hareket söz konusu ise o unsur ya kendi mekânından ayrılmıştır ya da henüz mekanına ulaşmamıştır.²⁸⁹ Bu görüşü ile Proklos felekleri ve unsur kürelerini aynı ilkeye bağlamaktadır. Buna göre toprağın da eğer hareket etseydi dairesel olarak hareket edeceğini ifade etmektedir.²⁹⁰

Proklos unsurların Akıl'da akli, Demiurg'da yaratıcı, Nefs'te fiziksel olarak bulunduğunu söyler. Ayüstünde unsurların farklı bir varlık tarzında bulunduğunu ileri sürer. Ayaltı unsurlar ayüstündeki unsurlardan pay almaktadırlar. Ona göre eğer bu unsurlar ayüstündeki feleklerde farklı tarzda bulunmasaydı, feleklerin oluş ve bozuluşu yönetmesi mümkün olmazdı. Bu tıpkı bir hekimin zihninde mühendislik ilkelerinin değil hekimlik ilkelerinin bulunması dolayısıyla hekimlik icra etmesine benzer.²⁹¹

Proklos akli seviyede unsurların hareketsiz olmakla birlikte ayüstünü oluşturan feleklerde kendiliğinden harekete sahip olduklarını ifade eder. Ayaltı seviyedeki unsurların hareketi başkası tarafından fakat düzenlidir. Yeraltındaki üçüncü seviyede ise unsurların hareketleri düzensizdir.²⁹²

Toparlamak gerekirse, unsurların dışta bulunuşları, feleklerde, ayaltında ve yeraltında olmak üzere farklılık göstermektedir. Bundan dolayı feleklerin zati özelliği ağırlık ve hafiflik, sıcaklık ve soğukluk, yaşlılık ve kuruluk üzerinden olacak şekilde niteliksel bakımdan değil geometrik olarak parçalarının keskinliği ve kütlüğü, küçüklüğü ve büyüklüğü, kolay ve zor hareket etmesi üzerinden bir tasnife tabidirler. Geleneksel olarak incelediğimiz ayaltı seviyedeki unsurlar düzenli olarak dairesel hareket ederler, doğrusal hareketler unsurlar için doğal değildir. Bu hareketler felekler tarafından ve onun üzerinde onları yöneten Doğa ve Nefs tarafından sağlanır. Oluş bozuluş da bu hareketler aracılığıyla Doğa'nın ve Nefs'in akli ilkeleri aktarması şeklinde gerçekleşir.

Sonuç olarak Proklos, Plotinus'ta olduğu gibi tümel Nefs'in bir parçası olan Doğa görüşünü kabul etmediği gibi İskender'de olduğu şekliyle güç olan bir doğa görüşünü de kabul etmez. Ona göre Doğa ayrı bir hipostazdır, fakat onun başkalarıyla paylaşmadığı kendinde ayrık bir yönü yoktur. Doğa, kendisini akledemediği için Nefs'in ve onun üstünde yer alan

²⁸⁸ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. 3, s. 53, 12.3-6

²⁸⁹ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. 3, s. 52, 11.30-32.

²⁹⁰ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. 3, s. 52, 12.1-3.

²⁹¹ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. 3, s. 96-7, 48.4-15.

²⁹² Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. 3, s. 95, 46.27-47.1.

hipostazların kontrolündedir. Bununla birlikte cismani her şeyin akli ilkelerini barındırmakla tanrısal bir ilkedir.

1.6. Nahvî: Meyil Kavramının Derinleştirilmesi ve Ek Doğa Tanımı

İslam dünyasında Yahya en-Nahvî (v. 570) adıyla bilinen Hristiyan filozof John Philoponos, özellikle Bağdat çevresinde çokça okunmuş olan, İbn Sînâ'nın da kendisinden hem istifade ettiği hem de eleştirdiği bir filozoftur. Âlemin yoktan yaratıldığını, ezeli olmadığını ve kıyameti²⁹³ savunmaktadır.

Nahvî'nin nasıl bir doğa görüşüne sahip olduğunu ortaya koymak için onun görüşlerinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair çağdaş önerileri ele almak gerekmektedir. Bunun sebebi Nahvî'nin farklı eserleri arasında ve eserlerinin bizzat kendi içinde birbiriyle çelişen görüşlerin bulunmasıdır. Aristoteles'in eserlerine şerhler yazdığı ilk döneminde, hocası Ammonios'u izleyerek, İskenderiye Yeni-Platonculuğuna has olan Platon'un ve Aristoteles'in aslında aynı görüşleri savundukları, çelişkilerin ise ancak lafzi düzeyde olduğu kabulüyle hareket ettiği ve Aristoteles'i Yeni-Platonculaştırmaya çalıştığı görülmektedir. Bununla birlikte Aristoteles'in ne kastetmiş olabileceğini açıkladığı bazı pasajlarında bu açıklamalara ikna olmadığını ifade ettiği yerler bulunmaktadır. Görüşleri için kritik bir noktayı teşkil eden 529 yılında kaleme aldığı *Âlemin Ezeliliğine Dair Proklos'a Reddiye*'sinde ve sonrasında kaleme aldığı *Âlemin Ezeliliğine Dair Aristoteles'e Reddiye* gibi eserlerinde Aristoteles'in açıkça Platon'dan farklı düşündüğünü vurgulamakta, bu sefer Platon'un kendisini yorumlayarak âlemin sadece yaratılmış değil aynı zamanda, hâdis olarak yaratılmış olması, beşinci unsurun reddi gibi konularda Aristoteles'in karşısında yer alarak onu açıkça eleştirmektedir.

Bu durumun nasıl anlaşılabilirliğine dair kapsamlı olarak öne sürülen iki yaklaşım mevcuttur. Birincisi Koenraad Verrycken'in görüşüdür. Bu görüşe göre Nahvî'nin düşünceleri keskin bir şekilde Nahvî 1 ve 2 olarak ikiye ayrılmalıdır. İmparator Justinianus'un İskenderiye felsefe okulunu kapatması ve ardından Nahvî'nin Proklos'a karşı, âlemin ezeliliğini reddettiği eserini yazdığı yıl olan 529 yılı dönüm noktası olarak alınmalıdır. Buna göre ilk döneminde Nahvî, hocası Ammonios Hermei'i takiben İskenderiye Yeni-Platonculuğunu benimsemektedir ve hocasının sahip olduğu klasik Yeni-Platoncu kozmolojiyi kabul etmektedir. Bu dönemdeki eserleri Aristoteles'in *Fizik*, *Kategoriler*, *Birinci Analitikler*, *İkinci*

²⁹³ Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World* 6-8, çev. Michael Share, Londra: Bloomsbury Publishing, 2005, s. 127, 312.7-14; Philoponus, *Against Aristotle on Eternity of the World*, çev. Christian Wildberg, Londra: Bloomsbury Publishing, 2014. s. 18, 143-4,148.

Analitikler, Oluş ve Bozuluş, Nefs ve Meteoroloji eserlerinin şerhleridir. *Proklos'a Reddiye*'sinden itibaren ise Hristiyan inancına uygun bir felsefi yazım tarzına geçmiş ve önceden yazmış olduğu eserlere dönüp kısmi düzenlemeler ve eklemeler yapmıştır. Eserlerindeki çelişkiler bu şekilde anlaşılmalıdır.²⁹⁴

Diğer görüş ise Pantelis Golitsis'e aittir. Golitsis *Proklos'a Reddiye*'den önceki dönemde yazılmış olan şerhlerin Nahvî'nin hocası Ammonios'un derslerinin imlası olduğunu, bununla birlikte Nahvî'nin hocasının görüşlerinin altına kendi görüşlerini ve eleştirilerini not ettiğini ileri sürmektedir. *Birinci Analitikler, İkinci Analitikler, Oluş ve Bozuluş, Nefs* eserlerinin başında, bunların "Ammonios'un derslerinde alınan notlar" olduğu belirtilmiş, yine *Birinci Analitikler* dışında diğerlerinde "Nahvî'nin eleştirileriyle birlikte" olduğu ifade edilmiştir.²⁹⁵ Bu şekilde aynı eser içinde birbiriyle çelişik görünen görüşler yer almaktadır. Hocasının vefatı ve felsefe okulunun kapanmasıyla Nahvî artık hocasının notlarını değil sadece kendi görüşlerini kaleme almıştır. Böylece Hristiyan inancı ile uyumlu olan ve aslında hocasının notlarına eleştiri olarak da yazdığı ezeliyet, beşinci unsur ve diğer konular tam olarak ifadesini bulmuştur.²⁹⁶ Buna göre Nahvî'nin düşüncelerinde bir kırılma değil bir gelişim söz konusudur.

Nahvî'nin görüşleri ikinci aşamada da sabit değildir. *Proklos'a Reddiye*'den *Aristoteles'e Reddiye*'ye ve ondan da *Âlemin Yaradılışı Üzerine* eserine doğru düşünceleri evrilmeye devam etmiştir. Dolayısıyla Nahvî'nin görüşlerini, bu yaklaşımlardan biri özelinde ve ayrıca söz konusu cedel eserlerinde kendi görüşlerini mi yansıttığı yoksa karşıt görüşü mü çürütmeye çalıştığı üzerinden ele almak gerekmektedir. Bu konu çok tartışılan ve üzerine hala çalışılması gereken bir konu olup tezin kapsamının dışına çıkmaktadır. Zira üçüncü bölümde ayrıntılı olarak ele alacağım üzere, Nahvî'nin *Âlemin Yaradılışı Üzerine* eserinden itibaren Hristiyan kelamına dair eserleri İslam dünyasında çevrilmemiştir. Yine İslam dünyasında onun cedel eserlerini felsefi değil konjonktürel motivasyonlarla kaleme aldığı, temelde ise Aristoteles

²⁹⁴ Koenraad Verrycken, "The Development of Philoponus' Thought and Its Chronology", *Aristotle Transformed*, ed. Richard Sorabji, New York: Bloomsbury Publishing, 2016, s. 251-94; Koenraad Verrycken, "Philoponus' Interpretation of Plato's Cosmogony", *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, c. 8, 1997, s. 269-318.

²⁹⁵ Pantelis Golitsis, "μετά τινων ιδίων επιστάσεων: John Philoponus as an Editor of Ammonius' Lectures", *Aristotle and His Commentators*, ed. Pantelis Golitsis ve Katerina Ierodiakonou, Berlin/Boston: De Gruyter, 2019, s. 168.

²⁹⁶ Her iki görüşün ve ek yorumların tahlili için bkz. Richard Sorabji, "New Findings On Philoponus Part 2 - Recent Studies", *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, ed. Richard Sorabji, Londra: Institute of Classical Studies, 2010, s. 14-19.

takipçisi olduğu kabul edilmektedir. Bundan dolayı tümel doğa görüşüne işaret edebilmek için bazı kozmolojik görüşlerine kısaca atıfta bulunacağım ve sonra doğa tanımını ele alacağım.

Verrycken, Nahvî'nin ikinci dönemine ait görüşlerinin, onun biyografik sürecinin nasıl yorumlandığından bağımsız olarak keskin bir şekilde değişiklik gösterdiğinin gözle görülür derecede açık olduğunu ifade eder.²⁹⁷ Buna göre ilk döneminde Yeni-Platoncu Bir-Akıl-Nefs-Doğa şemasını izlemektedir. Bu şemaya Tanrı'dan zorunlu olarak taşan hipostazlar tanrısal mevcutlardır. Felekler de benzer şekilde tanrısal cisimlerdir. Dahası Yeni-Platonculuk'ta yaratıcı olan Demiurg Tanrı değil Akıl'dır.²⁹⁸ Fakat Nahvî âlemin hadis olduğunu ve Tanrı'nın onu yoktan yarattığını savunmaktadır. Eğer âlemin yoktan yaratılmasını Akıl'a atfetse bu sefer Akıl zorunlu olarak var olmuş olacak âlemin hadis olduğunu ortaya koymak imkânsız ve anlamsız olacaktır. Bunun için yaratıcı olma vasfını Akıl'dan Tanrı'ya taşır.²⁹⁹ Tanrı hem suretleri hem de maddeyi yoktan yaratandır.³⁰⁰ Verrycken bunun sistemde artık bir düâlite oluşturduğunu ifade eder.

Nahvî ilk dönem eserlerinde hocası Ammonios'a has olan Tanrı'nın sadece gai değil fail de bir illet olduğunu kabul etmekte³⁰¹ ve Aristoteles'i takiben feleklerin ezeli olduğunu, beşinci unsurdan oluştuğunu ve nefsleri olduğunu benimsemektedir. İkinci döneminde ise Proklos'a yazdığı reddiyede, beşinci unsuru reddeder ve feleklerin dört unsurdan oluştuğunu ileri sürer.³⁰² Bu ona zıtlardan oluşan unsurlardan meydana gelen şeylerin bozuluşa konu olmasından dolayı feleklerin de bozuluşa tabi olduğu ileri sürmesine imkân sağlayan bir durumdur.³⁰³ Feleklerin unsurların saf hallerinden oluştuğunu ileri sürer³⁰⁴ ve artık feleklerin hareketinin ilkesi onların kendisinden oluştukları unsurlar değil sadece sahip oldukları nefistir.³⁰⁵ Son dönem eseri olan *Âlem'in Yaratılışı Üzerine* eserinde ise *impetus* teorisini bütün

²⁹⁷ Koenraad Verrycken, "The Development of Philoponus' Thought and Its Chronology", s. 259.

²⁹⁸ Plotinos'ta Demiurg, tümel akılken, Porfiryos bunun tümel nefis olduğunu benimser. Proklos'un daha karmaşık bir anlayışı olsa da Demiurg tümel akılla bağlantılıdır. Bkz. Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, vol. 2: Physics*, Londra: Duckworth, 2004, s. 170

²⁹⁹ Koenraad Verrycken, "Philoponus' Interpretation of Plato's Cosmogony", s. 279.

³⁰⁰ Philoponus, *Against Aristotle on Eternity of the World*, çev. Christian Wildberg, Londra: Bloomsbury Publishing, 2014. s. 129, 1141, 16-9.

³⁰¹ Philoponus, *On Aristotle On Coming-To-Be And Perishing 2.5-11*, çev. Inna Kupreeva, Londra: Bristol Classical Press, 2012, s. 96. 297.16-24.

³⁰² Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World 12-18*, çev. James Wilberding, Londra: Duckworth, 2006, s. 22-54.

³⁰³ Richard Sorabji, "Introduction", Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World 12-18*, çev. James Wilberding, Londra: Duckworth, 2006, s. 1-3.

³⁰⁴ Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World 12-18*, s. 49, 527.11-16.

³⁰⁵ Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World 12-18*, s. 26, 485.5-9.

âleme yayar ve feleklerin nefsinin olmadığını³⁰⁶ ve Tanrı'nın kendilerine yerleştirdiği meyil sayesinde hareket ettiklerini kabul eder.³⁰⁷

Feleklerin unsuru ve hareketi konusu biraz daha ayrıntılı ele alalım. İlk dönem eserlerinde feleklerin esir unsurundan oluştuğunu savunmaktadır. Bu da ona feleklerin hem doğaları hem nefisleri ile hareket ettiğini savunma imkânı verir. Zira esir maddesi kendinde dairesel hareketi gerektiren bir maddedir. *Proklos'a Reddiye*'sinde, feleklerin nefisleri olduğu görüşünü sürdürür, fakat bu sefer dairesel hareket felekler için doğal olsa da esir maddesini reddettiği için onların doğaları ile değil nefisleri ile hareket ettiklerini ileri sürer. Burada feleklerin dört unsurun en saf hallerinden oluştuğunu savunmaktadır. Fakat dört unsorda dairesel hareket ilkesi bulunmadığından bu nefisleri tarafından gerçekleştirilir. *Aristoteles'e Reddiye*'sinde feleklerin hem nefisleri hem doğaları ile hareket ettiğini fakat bu iki hareketin aynı yönde olmasından dolayı örtüştüğünü ileri sürer. Bu tıpkı bir kuşun süzülürken hem nefsi hem doğası ile hareket etmesi gibidir. *Âlem'in Yaratılışı Üzerine* eserinde ise feleklerin nefsi olduğunu tamamen reddederek, Tanrı'nın onlara yerleştirdiği meyil sayesinde hareket ettiklerini ileri sürer.³⁰⁸

Bunun yanında Platoncu İdealar görüşünü ele alalım. *Nefs Şerhi*'nde Nahvî Platoncu İdeaları Demiurg'da yer alan suretler olarak almakta ve Aristoteles'in de böyle düşündüğünü iddia etmektedir. *Proklos'a Reddiye*'de ise Aristoteles'in Platon'la bu konuda uyumlu olmadığını, Platon'un Demiurg'dan bağımsız İdeaları savunduğunu ileri sürmektedir. Verrycken bunu her ne kadar Hristiyan görüşlerine aykırı olsa da Yeni-Platonculuk'tan uzaklaşmak adına yaptığını ileri sürer. Dolayısıyla bu görüşlerinde bir kırılmayı gösterir.³⁰⁹ Golitsis, Nahvî'nin *Nefs Şerhi*'nde Aristoteles'in Platoncu İdeaları savunduğunu yazdığını, fakat bunun hocasının görüşleri olduğunu, *İkinci Analitikler Şerhi*'nde bu konuya dair şüphelerini dile getirdiğini, hocasının vefatından sonra yazdığı *Proklos'a Reddiye*'de bunu daha güçlü bir şekilde dile getirdiği şeklinde açıklar. Dolayısıyla aslında ilk eserde sadece hocasının görüşlerini aktarırken, ikinci de kendi düşüncesinin izlerini görebiliriz. Sonrasında ise düşüncelerini daha güçlü ve geliştirerek ifade eder. Burada bir düşünce evrimi söz konusudur. Owen Goldin, Nahvî'nin baştan beri Platoncu İdealar konusunda fikrini değiştirmediğini, onun için İdeaların

³⁰⁶ Philoponus Opif. 28,20–29,9, aktaran Koenraad Verrycken, “The Development of Philoponus’ Thought and Its Chronology”, *Aristotle Transformed*, ed. Richard Sorabji, New York: Bloomsbury Publishing, 2016, s. 289-90.

³⁰⁷ Sorabji, “The Theory of Impetus”, s. 232.

³⁰⁸ Koenraad Verrycken, “The Development of Philoponus’ Thought and Its Chronology”, s. 287-91.

³⁰⁹ Koenraad Verrycken, “Philoponus’ Interpretation of Plato’s Cosmogony”, s. 280-1.

Demiurg'un zihninde olan ve aslında tümel değil tikel olan ve oluşan tikellere sadece örnek teşkil eden suretler olduğunu savunduğunu ileri sürmektedir. Aristoteles'in de böyle kabul ettiğini düşündüğünü savunmaktadır. Golitsis'in alıntılardığı pasajların vurgusunun farklı yöne olmasından ötürü bir çelişki oluşturmadığını, böylece aslında başından beri görüşlerinde bir değişiklik olmadığını savunmaktadır.³¹⁰

Âlemin nefsi konusu da dikkat çekicidir. İlk döneminde Nahvî, *Nefs Şerhi*'nde âlem nefsinin âleme ezeli hareket verdiğini kabul etmektedir. *Proklos'a Reddiye*'de ise bu ezellilik ilişkisini kırar. Nefsin özünün hareket vermek değil akletmek olduğunu, âlemin nefsinin âlemden ayrı olduğunu ve âleme ancak var olmasından sonra hareket verdiğini savunur.³¹¹ Bununla birlikte bu nefis kendisinden pay alınan tümel bir nefis değil tikel bir nefstir. Ayrıca Nahvî'nin bunu kabul ederek mi savunduğu yoksa cedelî kaygılarla mı âlem nefsini ele aldığı da tartışılmalıdır.³¹²

Âlem maddesi ve sureti ile Tanrı tarafından tek seferde yoktan yaratılıyorsa, aklî mevcutların durumu nedir? İlk döneminde aklî mevcutların ezeli olduğunu savunurken, sonraki döneminde her şeyin yoktan yaratıldığını ve sadece Tanrı'nın ezeli olduğunu savunması bu soruna bir çözüm getirmesini gerektirmiştir. *Proklos'a Reddiye*'de bu konuya girmekten kaçınırken, *Aristoteles'e Reddiye*'de sadece Tanrı'nın ezeli olduğunu ileri sürer. *Âlem'in Yaratılışı Üzerine* eserinde ise yaradılışı ikiye ayırır. Aklî varlıklar olan meleklerin yaradılışı belli bir zamanda ve duyulur âlemden önce gerçekleşir.³¹³

Son olarak Hristiyan kelamına dair olan *Arbiter (Hakem)* eserinde ortak, tümel doğanın ancak kavramsal olarak var olabileceğini ifade eder. Ona göre doğa cevher demektir. İlk cevherler tikeller olduğuna göre ilk doğa da tikellerdir. Var olan her şey tikeldir. Tümel tümel olarak ancak tikelde var olur, tümel bir zat var olamaz, ancak ortak bir anlam olabilir.

³¹⁰ Owen Goldin, "Philoponus and Forms", ed. Katja Krause, Luis Xavier López-Farjeat, Nicholas A. Oschman, *Contextualizing Premodern Philosophy Explorations of the Greek, Hebrew, Arabic, and Latin Traditions*, New York: Routledge, 2023, s. 56-74.

³¹¹ Koenraad Verrycken, "Philoponus' Interpretation of Plato's Cosmogony", s. 273, 299-300.

³¹² Marc-Antoine Garvey, "From The Particular Soul to the World-Soul, Some Puzzles in Philoponus", *World Soul – Anima Mundi On the Origins and Fortunes of a Fundamental Idea Requires Authentication*, ed. Christoph Helmig, Berlin/Boston: De Gruyter, 2020, s. 309-31.

³¹³ Koenraad Verrycken, "The Development of Philoponus' Thought and Its Chronology", s. 286-7.

Buna göre Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un ortak olup pay aldığı başka tümel bir doğa yoktur. Üçü de tikel olarak vardır.³¹⁴

Görüldüğü üzere Nahvî'nin sahip olduğu aşkın doğa görüşünü tespit etmek için düşünce dönemleri ve bu dönemlerde sahip olduğu görüşlerin evrimi konusunda yaklaşım ve tercihler devreye girmektedir. Nahvî'nin tümel doğaya atıfları bulunmaktadır ve doğadan içkin olmayan bir şekilde bahsettiği birçok yer vardır. Bu doğanın mahiyeti konusunu ise daha fazla ele almayacağım. İbn Sînâ özelinde benim ilgileneceğim husus, Nahvî'nin doğa tanımını, onun bu tanımla aşkın doğaya mı yoksa içkin doğaya mı atıfta bulunduğundan da bağımsız olarak İbn Sînâ'nın bu tanımla neye yönelik olarak ele aldığı olacaktır. Dolayısıyla Nahvî'nin tümel doğa görüşünden bağımsız olarak Lammer'in iddia ettiğinin aksine İbn Sînâ'nın bu tanımla eleştirmesinin tümel doğayı reddetme motivasyonundan kaynaklanmadığını üçüncü bölümde ortaya koyacağım. Ayrıca ikinci bölümde de İbn Sînâ'nın bu tanımla unsurların hareketinin ilkesi olan içkin doğaya işaret edecek şekilde anladığını ileri sürerek, "Güç" başlığı altında Nahvî'ye yönelttiği eleştiriye kısmen değineceğim. Aşağıda ise Nahvî'nin Aristoteles'in tanımının öğelerini nasıl açıkladığını ele alıp yaptığı yeniliklere işaret edeceğim. Sonra bu tanıma yaptığı eklemeyi ele alarak çağdaş araştırmacıların bu konudaki fikirlerine değineceğim. Şimdi söz konusu tanımla ele alalım.

Nahvî'nin doğaya dair görüşlerini en geniş olarak Aristoteles'in *Fizik 2* şerhinde bulabiliriz. Nahvî burada Aristoteles'in doğa ile kastının suret olduğunu dile getirir. Aristoteles her ne kadar cevher olarak adlandırılmaya en layık olan suret olduğu için doğa olarak adlandırılmaya da en layık onun olduğunu belirtmişse de birçok yerde doğanın hem madde hem suret olduğunu bu yüzden doğa bilimcisinin her ikisini de araştırması gerektiğini dile getirmiştir.³¹⁵ Fakat onun maddenin aslında bir cevherin güç haline, suretin ise fiil haline işaret ettiğini benimsediğini Aristoteles bölümünde ele almıştım. Nahvî'de ise madde, maddi suretleri alan ilk cevher yahut üç boyutluluk anlamındadır.³¹⁶ Nahvî'nin madde görüşünün ayrıntılarına girmeden devam edecek olursak, fiil halinde olmak surete ait olduğu için doğa sadece surete söylenebilir.

³¹⁴ Christophe Erismann, "The Trinity, Universals, and Particular Substances: Philoponus and Roscelin", *Traditio*, c. 63, 2008, s. 277-305; No 8 (2011): Anna Zhyrkova, "Philoponus' Account Of 'Particular Natures'", *Church Studies* sy. 8, 2011, s. 79-90; Uwe Michael Lang, *John Philoponus and The Controversies Over Chalcedon In The Sixth Century A Study And Translation Of The Arbitrator*, Leuven: Peeters, 2001.

³¹⁵ Bkz. yukarıda Aristoteles bölümü.

³¹⁶ Philoponus, *On Aristotle's Physics 2*, çev. A. R. Lacey, New York: Cornell University Press, 1993, s. 9; s. 145, dn. 3; s. 157, dn. 247.

Dolayısıyla o [Aristoteles] bu kitapta görevi [*Fizik 2*] sureti tasvir etmektir. Fakat her bir şeyin sureti onun doğası olduğu için (zira her bir şeyin doğası onun suretinden başka bir şey değildir ve her bir şeyin sureti de onun doğasından başka bir şey değildir), bu sebeple bize sureti öğretmek isteyerek doğanın gerçekte ne olduğunu araştırmıştır. Çünkü eğer doğanın ne olduğunu bulursak suretin ne olduğunu bulmuş oluruz.³¹⁷

Nahvî doğayı anlamak için doğal şeyleri yapay olanlardan ayırmanın ne olduğuna bakılması gerektiğini söyler. Buna göre doğal olanlar içlerinde kendi hareket ve sükunlarının ilkesini barındırmaktadırlar. Bu konuda Aristoteles'i izlediği görülmektedir. Bununla birlikte doğal olan şeylere dair unsurlardan bir örnek verir. Unsurların kendi hareketlerinin fail ilkesinin kendilerinde bulunan meyil olduğunu ifade eder. Bu bakımdan Aristoteles'ten farklı bir çizgide durduğu ve İskender'i izlediği görülmektedir.

O halde doğal şeyler doğal olmayanlardan nasıl farklılaşır? Çünkü doğal olanlar kendilerinde hareketlerinin ve durağanlıklarının ilkesine (*arkhê*) sahip görmektedirler. Zira hareket ettiklerinde hem hayvanlar hem de hayatsız şeyler kendi hareket ettiricilerini kendilerinde taşırlar ve kendileri dışında bir şey tarafından hareket ettirilmezler. Örneğin taşlar bırakıldıklarında onları bırakan kişi tarafından hareket ettirilmezler, çünkü o sadece onları bırakmıştır. Onları aşağı doğru hareket ettiren daha ziyade onlarda bulunan doğal meyildir (*füsikê ropê*). Aynı şekilde aşağıdan bırakılan ateş de yukarı doğru kendisinde bulunan doğa (*füsis*) tarafından hareket ettirilir. O halde onlar ait oldukları ana cisme katılmak üzere ve kendilerine özgü mekânlarına kendilerinde bulunan doğa tarafından taşındıklarında durağanlaşırlar.³¹⁸

Bu pasajda iki husus vurgulanmalıdır. Birincisi Aristoteles'ten farklı olarak unsurların hareketinin ilkesinin fail bir ilke sayılmasıdır. İkincisi ise doğa ve doğal meylin birbirinin yerine kullanılarak birbirlerine özdeşleştirilmesidir. Her iki tavır da İskender'in doğa görüşünü hatırlatmaktadır. Nahvî'nin yine İskender gibi, Aristoteles'in arazî failler olarak önerdiği oluşturan ve engeli kaldıran failler açıklamasını da bertaraf ettiği görülmektedir.³¹⁹

Nahvî İskender'den farklı olarak ise doğayı unsurların meyline eşleştirdikten sonra bunu doğanın temel anlamı olarak almakta ve bu da onun doğa tanımındaki “ilk” kaydına verdiği anlamı etkilemektedir. Buna göre Nahvî, Aristoteles'in doğa tanımını şerh ederken “ilk” kaydına Aristoteles'te görmediğimiz bir anlam yükler. Öncelikle Aristoteles'in *Fizik 2.2*'de ele aldığı nedenler tasnifine değinir ve burada bir değişiklik yapar. İlkelerin (i) yakın/aracısız ve aracılı, (ii) zatî ve arazî, (iii) basit ve bileşik olmak üzere üç grupta incelediğini söyler.³²⁰

³¹⁷ Philoponus, *On Aristotle's Physics 2*, s. 9, 194.16-21. Bu konunun tartışması için bkz. E. M. Macierowski ve R.F. Hassing, “John Philoponus on Aristotle's Definition of Nature A Translation from the Greek with Introduction and Notes”, *Ancient Philosophy*, c. 8, sy. 1, 1988, s. 74-77.

³¹⁸ Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, Physics*, çev. Richard Sorabji s. 328; krş. Philoponus, *On Aristotle's Physics 2*, s. 10, 195.24-32.

³¹⁹ Richard Sorabji, “Nature and God: Two Explanations of Motion in Aristotle”, *Matter, Space And Motion*, Londra: Duckworth, 1988, s. 220-4.

³²⁰ Philoponus, *On Aristotle's Physics 2*, s. 9-10, 195.5-9.

Halbuki Aristoteles yaptığı incelemede birinci grup ayırım aracısız³²¹ ve aracılı³²² değil, birincil³²³ ve ikincil³²⁴ ayırımdır.³²⁵ Bu da tümel ve tikel arasındaki bir mukabillığe dairdir. Şöyle ki Aristoteles’e göre söz gelimi tıp birincil iyileşme nedenidir, filan doktor ikincil iyileşme nedenidir. Buna bakıldığında birincil olan ikincil aracılığı ile etki etmekte bu durumda birinci aracılı, ikinci aracısız etki etmiş olmaktadır.³²⁶ Nahvî ise Aristoteles’in birincil kavramını, aracısız olarak yorumlamakta ve doğanın ilk olmasını aracısız olmasına özdeşleştirmektedir. Doğayı meyle ve bu şekilde unsurların doğasına özdeşleştirdiği için ve onu tıpkı nefis gibi fail bir ilke kabul ettiği için nefsi doğa tanımının dışına çıkarması gerekmektedir. İşte ilk kavramını tam da bunun için yorumlayarak kullanır.

“İlk” kaydını eklemiştir, zira nâtık nefis de canlıyı hareket ettirir ve böylesi bir ilke de dışarıda değil o şeyin içindedir. Fakat nâtık nefis ilk olarak hareket ettirmez, bunun yerine gayrı-nâtık nefis aracılığıyla hareket ettirir, o da ilk değildir çünkü o da doğa aracılığıyla hareket ettirir. İşte bu ilk olarak hareket ettirir. Zira duyu, söz gelimi görme ya da işitme ya da diğerlerinden biri, bir şeye doğru harekete yöneltir (zira bir şeyi görünce ona doğru hareket ederiz), fakat görme canlıyı ilk olarak hareket ettirmez (ilk derken aracısız demek istiyorum), bunun yerine görme iştahı harekete geçirir ve bu da [böylece] doğal güçleri, o da canlıyı harekete geçirir. Eğer gayrı-nâtık nefis canlıyı ilk olarak hareket ettirmiyorsa, daha ötesi, nâtık nefis de hareket ettirmez. Ve eğer nâtık ve gayrı-nâtık nefis hareket ettirse ve bu hareket [ilkesi] hareket edende bir nedendir, bununla birlikte ilksel olarak yani aracısız olarak hareket ettirmez. Bu yüzden nefis doğa değildir.³²⁷

Temel olarak doğayı nefsten bu şekilde ayırt eden Nahvî sonrasında doğanın anlamını genişleterek, kendiliğinden hareket etmek bakımından ele alındığında bu sefer nefis sahibi şeylerin de doğa tanımına dâhil olacağını ifade eder. Bununla birlikte doğa tanımına ikincil olarak giren bu nefis, nâtık olmayan nefis olmak zorundadır. Zira nâtık olmayan nefis bedende bulunmak bakımından hala aracısız hareket veriyor sayılabilir. Fakat nâtık nefsin düşünceleri hiçbir zaman bedeni aracısız hareket ettiremeyecektir. Hareket vermek için nâtık olmayan nefsi kullanması gerekecek ve hep aracılı olacaktır.

Fakat muhtemelen, hayvanlar [örneğin] onların hayvanlar olmaları bakımından nefsin de doğa olduğunu söylemek mümkündür. Zira nefis hayvanların hayvanlar olmak bakımından hareketinin arazî değil ilk olarak nedeni ise ve onlarda bulunuyorsa ve sadece cansız şeyler değil aynı zamanda hayvanlar ve kısaca canlılar da böyle ise o halde bu da doğa gibi görünmektedir, tabi eğer nefsi olan şeylerin nefsi olmak bakımından doğal olmadıklarını söylemezsek. Nâtık nefsi değil, geri kalanı

³²¹ *προσχεις, proseheis*

³²² *δια μεσων, dia mesôn*

³²³ *προτερως, proterôs*

³²⁴ *υστερος, hûsterôs*

³²⁵ Aristoteles, *Fizik*, s. 65, 195a19-32.

³²⁶ Macierowski ve Hassing, “John Philoponus on Aristotle’s Definition of Nature”, s. 96, dn. 39.

³²⁷ *Philoponus On Aristotle’s Physics* 2, s. 11, 196.27-197.5.

[kastediyorum], zira o doğal şeyleri yakın olarak hareket ettirendir. Ve muhtemelen bunun [nefsin geri kalanın] sayesinde o “ilk olarak” dedi. Zira düşünce de hareket edende bulunmak [yoluyla] hareket ettirir, fakat ilk olarak değildir, nitekim [o] nâlık nefistedir.³²⁸

Nahvî tanımdaki, “arazî değil, bizzat” kaydını da Aristoteles’in verdiği bir hekimin kendini iyileştirmesi örneği ile açıklar. Burada Aristoteles’ten farklı bir açıklama yapmaz.

Nahvî tanımın öğelerini bu şekilde inceledikten sonra, tanımın bu haliyle doğanın ne olduğuna (*ti estin*) değil fiiline (*energeia*) işaret ettiğini belirtir.³²⁹ Doğanın özünü (*ousia*) ifade etmek için tanıma bir eklemeye bulunur. Buna göre tanım şöyle olmalıdır:

Doğa cisimlere inen, onları şekillendiren ve yöneten, kendisinde ilk olarak bulunduğu şeyin arazî değil bizzat hareketinin ve durağanlığının ilkesi olan hayat ya da güçtür.³³⁰

Nahvî’nin tanıma yaptığı bu eklemeye literatürde çokça tartışmaya sebep olmuştur. Bu eklemenin aşkın bir doğaya mı yoksa cisim seviyesinde içkin doğaya mı işaret ettiği, İbn Sînâ’nın bu tanıma eleştirmiş olmasından dolayı konumuz açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu tanımla ilgili öne sürülen iddialara göz atmak yararlı olacaktır.

J. E. McGuire Nahvî’nin doğa tanımını ele aldığı makalesinde, tanıma yapmış olduğu eklemenin, unsurların hareket ilkesini de doğa tanımına dâhil etmek için olduğunu ileri sürer.³³¹ Buna göre Aristoteles, unsurların doğası olduğunu ve yapay nesnelerden farklı olarak kendi hareket ilkelerini içlerinde barındırdığını kabul etse de unsurların kendi hareketlerinin başlatıcısı olduklarını kabul etmemektedir.³³² Nahvî ise hem Aristoteles’te bulunan kavramlardan hem de Stoacı tam fail ve yardımcı fail ayrımından destek alarak³³³ güç kavramını yeniden işlemekte, doğanın sadece bir hayat değil aynı zamanda bir güç olduğunu ileri sürmektedir.³³⁴ McGuire Nahvî’nin tanıma yaptığı eklemeyi aşkın bir doğanın açıklanması olarak değil, unsurların doğası özelinde ve cisim seviyesinde anlamakta, bu görüşün daha sonra Nahvî’nin Hristiyan bir bakışa sahip olmasıyla değiştiğini ve Tanrı’nın her şeye yerleştirdiği meyil sayesinde hareketin gerçekleştiğini kabul ettiğini belirtmektedir.³³⁵

³²⁸ Philoponus, *On Aristotle’s Physics* 2, s. 12, 197.13-21.

³²⁹ Philoponus, *On Aristotle’s Physics* 2, s. 12, 197.30-33.

³³⁰ Philoponus, *On Aristotle’s Physics* 2, s. 12, 197.34-198.1.

³³¹ J. E. McGuire, “Philoponus on *Physics* ii 1: Φύσις, Δύναμις, and the Motion of Simple Bodies”, *Ancient Philosophy* c. 5, sy. 2, s. 241-267.

³³² Bkz. yukarıda Aristoteles bölümü.

³³³ J. E. McGuire, “Philoponus on *Physics* ii 1”, s. 260-64.

³³⁴ J. E. McGuire, “Philoponus on *Physics* ii 1”, 248.

³³⁵ J. E. McGuire, “Philoponus on *Physics* ii 1”, 263.

E. M. Macierowski ve R. F. Hassing, Mcguire'ın makalesinden sonra yayınladıkları makalede Nahvî'yi Kutsal Kitab'ı ve Aristoteles'i telif etmeye çalışan bir Hristiyan olarak almaktadırlar. Onlara göre Nahvî'nin tanıma yaptığı eklemenin, Stoacı ve Yeni-Platoncu kaynakları vardır. Özellikle Stoacıların doğa görüşü ile *De Mundo* eserindeki, Plotinos ve Proklos'taki âleme işleyen nefis ve hayat görüşünü karşılaştırmaktadırlar. Stoacıların anlayışının dışında iki tür aşkın doğa görüşü olduğunu iddia etmeden, cisimlere inen ve onları şekillendiren doğa görüşü şeklinde tek bir doğa anlayışına atıf yapmaktadırlar. Buna göre Stoacıların anlayışında doğa her şeye nüfuz etmiş olan Tanrı iken, diğer görüşte Tanrı'nın ayrık olduğunu, Nahvî'nin de Hristiyan olmasından dolayı birinci görüşü benimsemediğini, bu yüzden tanımda Stoacıların kullandığından farklı kelimeler kullandığına dikkat çekmektedirler.³³⁶ Nahvî'nin Aristoteles'in içkin doğa görüşünden sapmış olduğu açık olsa da doğal şeyleri önceleyen tek bir güç anlamında aşkın doğa görüşüne sahip olduğu sonucuna varmanın mümkün olduğunu, bu şekilde Tanrı'yı adeta aletleriyle sanatını dışarıdan icra eden bir sanatkar gibi konumlandırmasının onun görüşüyle uyumunun görülebileceğini ifade etmektedirler. Böylece doğa yani bir nesnenin sureti, tıpkı yapay nesnelerde olduğu gibi, sanatkar Tanrı'nın bir aletine benzer şekilde cisimlere işleyerek onları şekillendirecek ve bu şekilde bu görüş İncil'in öğretileri ile uyumlu olacaktır. Bununla birlikte bu tanım aşkın doğaya işaret edecek şekilde ele alındığında içkin doğanın ne olduğunun tespitinin de zorlaşacağını belirterek konuyu tartışmaya açık bırakmaktadırlar.³³⁷

Her iki makalede de İskender'in doğa görüşüne atıfta bulunulmaması dikkat çekmektedir. İskender'in hem ilahi güç anlamındaki hem de unsurların hareketinin ilkesi olan meyil³³⁸ anlamındaki doğa görüşlerinin ikisi de zikredilmemiş ve Stoacı etki üzerinde durulmuştur. Nahvî'nin *Oluş Bozuluş Şerhi*,³³⁹ *Meteoroloji Şerhi*,³⁴⁰ gibi eserlerinde hem isim vermeden hem ismen zikrederek İskender'den atıfta bulunduğu görülmektedir. Mcguire'in makalesinde Stoacıların etkisinden unsurların hareketinin ilkesi seviyesinde, Macierowski ve

³³⁶ E. M. Macierowski ve R. F. Hassing, "John Philoponus on Aristotle's Definition of Nature A Translation from the Greek with Introduction and Notes", *Ancient Philosophy*, c. 8 sy. 1, 1988, s. 85.

³³⁷ Macierowski ve Hassing, "John Philoponus on Aristotle's Definition of Nature", s. 86-7.

³³⁸ Macierowski ve Hassing, Pines'in, meyil görüşünde Nahvî'nin İskender'i izlediğini belirtse de onun çok ötesine geçtiğini bir dipnotta ifade etmektedirler. Hâlbuki Nahvî ilerleyen dönemlerinde meyil görüşünü geliştirse de ilk döneminde İskender'le olan benzerliği dikkat çekicidir. Macierowski ve Hassing, "John Philoponus on Aristotle's Definition of Nature", s. 94, dn. 11; Shlomo Pines, "Omne quod movetur necesse est ab aliquo moveri: A Refutation of Galen by Alexander of Aphrodisias and the Theory of Motion" *Isis*, c. 52, sy. 1, 1961, s. 48.

³³⁹ Inna Kupreeva, "Introduction", Philoponus, *On Aristotle On Coming-To-Be And Perishing 2.5-11*, çev., Londra: Bristol Classical Press, 2012, s. 1.

³⁴⁰ Philoponus, *On Aristotle Meteorology 1.1-3*, çev. Inna Kupreeva, Londra: Bloomsbury Publishing, 2011, s. 42.

Hassing makalesinde ise âleme işleyen ilahi güç seviyesindeki etkiden söz edilmektedir. Pines bu tanıma değinmeksizin Nahvî'nin Aristoteles'in unsurların hareketinin ilkesini edilgin bir ilke olarak vazetmesine karşıt olarak bunu etkin bir ilke olarak kabul ettiğini, bunu da İskender'i takiben yaptığını dile getirir, aşkın bir doğa görüşüne yer vermez. Nitekim İskender'in *Fî Mebadü'l-küll* eserini de aşkın doğa görüşünün de Stoacıları eleştiren İskender'in yazmış olamayacağı bir eser olarak değerlendirmektedir.³⁴¹

Sorabji hem Aristoteles'in hem Stoacıların cisimlere içsel güçler nispet ettiklerini ve İskender gibi sonradan gelen bazı düşünürlerin bunlara atıfta bulunduğunu dile getirir.³⁴² Nahvî'de Stoacı etkinin bulunduğu sıkça dile getirilen bir husustur. Bazı yerlerde Stoacıları açıkça desteklemesi³⁴³ ve doğayı fail güç olarak tanımlamada Stoacı kavramları kullanması³⁴⁴ söz konusu olsa da Sorabji, Nahvî'nin Hristiyan bir Stoacı olarak tanımlanmasının fazla olduğunu, meyil teorisinde ve cismin üç boyutlu olduğuna dair teorisinde bilakis Stoacılardan oldukça ayrıştığını dile getirmektedir.³⁴⁵ Pines'e atıfla, eğer Nahvî İskender'i takip ediyorsa onu ancak meydana getirici ilke konusunda takip etmekte olduğunu belirterek İskender'in etkisi konusunu uzunca ele almaz. Sorabji Nahvî'nin tümel bir zat olan doğa görüşünü kabul ettiğini düşünmektedir. Nahvî'nin tanımının tamamen Stoacı olduğuna katılmamakta ve Hristiyanlıkla ilgili unsurlar içermediğini kabul etmektedir.³⁴⁶

Doğa tanımının geçtiği *Fizik 2* şerhini çeviren Lacey, tanımda geçen *katadedukuia* kelimesinin “işleme” olarak çevrildiği takdirde Stoacı olarak değerlendirilebilse de “inme” olarak çevrildiği durumda Nahvî'nin daha sonraki görüşü olan Tanrı tarafından her şeye yerleştirilen güce işaret edebileceğini ifade eder. Yine Yeni-Platonculuktaki dışta bulunan ve şekil veren Doğa'ya işaretle kullanılabilse de kendisinin bu tanımın rahatlıkla Yeni-Platoncu bir anlayış olan nefsin bedene inmesini ifade edeceğine ikna olduğunu söylemektedir. Böylece doğa dışarıdan bir güç değil içeriden bir güç olabilir. Lacey burada Nahvî'nin ifadelerinin ne kadar Hristiyanlığa göre ve ne kadar Yeni-Platonculuğa göre anlaşılması gerektiğinin tartışmaya açık olduğunu, her ne kadar Nahvî'nin ikinci döneminde, ilk döneminde yazmış

³⁴¹ Bkz. yukarıda İskender bölümü.

³⁴² Richard Sorabji, “John Philoponus”, *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, ed. Richard Sorabji, Londra: Institute of Classical Studies, 2010, s. 50-1; Sorabji, “The Theory of Impetus”, s. 235.

³⁴³ Inna Kupreeva, “Introduction”, Philoponus, *On Aristotle On Coming-To-Be And Perishing 2.5-11*, çev., Londra: Bristol Classical Press, 2012, s. 9-10.

³⁴⁴ J. E. McGuire, “Philoponus on *Physics* ii 1”, s. 248, 260-64.

³⁴⁵ Richard Sorabji, “John Philoponus”, s. 74-77.

³⁴⁶ Richard Sorabji, “Introduction”, Philoponus, *On Aristotle's Physics 2*, çev. A. R. Lacey, New York: Cornell University Press, 1993, s. 1-3.

olduğu eserleri dönüp düzeltmesi söz konusu olsa da tanımın yer aldığı *Fizik Şerhi*'nin ikinci kitabı için bunu yaptığına dair bir kanıt görünmediğini ifade etmektedir.³⁴⁷

İskender'in bu tanıma cisimlere sirayet edip onlara şekil veren bir güç olma şeklindeki aşkın seviyede etkisinden Andreas Lammer bahsetmektedir. Aşkın doğayı feleklerden gelen güç ve hipostaz olmak üzere iki seviyede değil tek bir şekilde ele alan Lammer İskender'de aşkın doğanın kozmik ve kendinde kaim bir cevher olduğunu ileri sürer³⁴⁸ ve Nahvî'nin tanıma yaptığı eklemenin belki de doğrudan İskender'den alıntılandığının bile düşünülebileceğini³⁴⁹ ve bu doğa anlayışının da Stoacılar uzandığını dile getirir.³⁵⁰ Nahvî'de doğanın Yeni-Platoncu tek bir zat olan tümel doğa olduğunu ve cismi dışarıdan hareket ettirdiğini ileri sürer.³⁵¹

Dolayısıyla Nahvî'nin tanıma yaptığı ekleme ile ilgili Stoacı, İskenderci ve Yeni-Platoncu etkiler öne sürülmüştür. Nasıl bir doğa görüşüne sahip olduğuna dair görüşler şu şekilde sıralanabilir: (i) fail güç, (ii) suret, (iii) meyil, (iv) ilahi güç olan doğa, (v) tümel zat olan doğa.

Bu seçenekler içkin doğa ve aşkın doğa olarak temelde ikiye indirilmelidir. Zira içkin doğaya işaret ediyorsa doğanın unsurların hareketinin ilkesi olarak vazetmekte, bunu da fail güç olan suret olarak vazedip onların meyli ile özdeşleştirmektedir. Aşkın doğayı kastediyorsa ilk dönemi için tümel zat olan doğa görüşü tek seçenek olmalıdır. Zira bu durumda Yeni-Platoncu doğa anlayışını kabul edecektir. Sonraki dönemlerde görüşünün ne yöne evrildiği araştırmaya konu olmalıdır. Nahvî her ne kadar sıklıkla ayaltındaki oluş ve bozuluşun yakın sebebi olarak feleklere işaret etse de tümel doğa görüşü İskenderci ilahi güç olan doğa değildir. Bununla birlikte İslam dünyasına aktarıldığında böyle anlaşılmış olma ihtimalinden dolayı bu konuya kısaca değinelim.

İskender'in tümel bir zat değil feleklerin etkisi anlamında zat olmayan feleklere göreli bir güç anlayışını benimsediğini İskender bölümünde tartışmışım. Nahvî'nin ilahi güç anlamında doğa görüşüne sahip olup olmadığını tespit etmek için iki eserine müracaat etmek aydınlatıcı olacaktır.

³⁴⁷ Philoponus, *On Aristotle's Physics* 2, s. 148-9, dn. 43.

³⁴⁸ Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, s. 278.

³⁴⁹ Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, s. 262.

³⁵⁰ Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, s. 269.

³⁵¹ Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, s. 277.

Nahvî *Oluş ve Bozuluş Şerhi*'nde oluş ve bozuluşun fail sebebinin feleklerin dairesel hareketi olduğunu ele alırken Aristoteles'e atıfta bulunarak ayaltında meydana gelen her şeyin kendisine göre meydana geldiği "hayat"ın "doğa" olarak ifade edildiğini aktarır.

Fakat bu noktada o fail sebebi açıklar ve *Fizik*'te [*Fizik* 8] söylemiş olduğu şeyi söyler: Göklerin dairesel hareketi oluşan ve bozulan şeylerin fail sebebidir. Çünkü o mevsimlerin değişmesine sebep olur ve mevsimlerle birlikte unsurlar değişir ve meyvelerin oluşumu meydana gelir. Zira biz, güneş bize yaklaştığında bitkilerin bittiğini ve meyvelerin ve benzer şekilde birçok hayvanın oluştuğunu görürüz, fakat o uzaklaştığında aksi gerçekleşir. Şu ne kadar güzel söylenmiştir, göklerden buradaki şeylere akan hayat, tam da oluşan şeylerin kendisine göre oluştuğu doğadır.³⁵²

Meteoroloji Şerhi'nde ise oluş ve bozuluşun fail sebebi olarak feleklerin etkisinden bahsettiği bir yerde İskender'i ismen zikrederek, doğayı feleklerden gelen güç olarak tanımladığını dile getirir.

"Doğal şeylerin ilk sebebi, cisimler arasından dairesel harekette bulunan cisimlerdir ve bunlardan, onlara son derece yakın olan ve onlara temas halinde olan cisimlere gelen güçtür. Bu gücü, der İskender, bir kimse makul bir şekilde -doğayla ve doğaya göre meydana geldiğine inanılan her şeyin sebebi olmak bakımından- doğa olarak adlandırabilir.³⁵³

Nahvî söz konusu eserlerde ve farklı eserlerinde feleklerin oluş ve bozuluştaki etkisinden defaatle bahsetmektedir. Bununla birlikte başka yerlerde bunu doğa olarak adlandırmaması ve İskender'e bu şekilde sadece atıfta bulunması onun doğa görüşünün gerçekte bu olmadığını hissettirmektedir. Felleklerin oluş bozuluşun fail sebebi olmasının Yeni-Platonculuk için de kabul edilen bir husus olduğu hatırlandığında, bu vurgunun farklı bir görüşe işaret etmesinin gerekmediği anlaşılır. Nitekim Proklos da feleklerin oluş bozuluşun fail sebebi olduğunu ifade etmekteydi. Bununla birlikte ona göre gerçek fail, felekleri yöneten tümel Doğa'dır. Doğa ise hiyerarşik bir şekilde kendi üzerindeki ilkelere bağlıdır. Dolayısıyla Nahvî eğer ek tanımında tümel doğaya işaret ediyorsa, bu ilahi güç olan doğa değil hipostaz olan doğa olmalıdır. Nitekim İskender çeşitli eserlerinde ısrarla doğayı feleklerden gelen bir güç olarak nitelediği halde Nahvî'nin ek tanımında sadece "inen" ifadesini kullanması ve feleklere atıfta

³⁵² Philoponus, *On Aristotle On Coming-To-Be And Perishing 2.5-11*, çev. Inna Kupreeva, Londra: Bristol Classical Press, 2012, s. 81-82, 288.18-27. Kupreeva burada Nahvî'nin gönderme yaptığı pasajın Aristoteles'in *Fizik* 8'deki şu pasajı olduğunu not düşer: Hareketin ezeliğine dair "Yahut şöyle mi deriz, o hiç oluşmamıştır ve yok olmayacaktır, bilakis her zaman vardır ve var olacaktır? O gerçekten doğa gereği var olan her şey için bir tür hayat olarak bulunan ezeli, tükenmeyen bir özellik midir?" (krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 337, 250b13-15) Kupreeva burada Nahvî'nin cümle düzenini ve anlamı, muhtemelen Ammonios'un yorumuna göre değiştirerek aldığını ya da *Fizik*'e bu şekilde atıf yapmasının İskender'den dolayı olduğunu belirtir. Bkz. Kupreeva, s. 143, dn 309.

³⁵³ Philoponus, *On Aristotle Meteorology 1.1-3*, çev. Inna Kupreeva, Londra: Bloomsbury Publishing, 2011, s. 42.

bulunmaması da doğanın feleklerden doğan bir güç olduğunu, en azından ilk döneminde, düşünmediğini göstermektedir.

Son olarak Nahvî'nin felsefe tarihine kattığı en önemli kavramlardan biri olan yeniden yorumlanmış meyil görüşünü ele almakta fayda vardır. Zira bu görüş İslam filozofları ve özellikle İbn Sînâ üzerinde etkili olmuştur.

Nahvî'de meylin yorumlanmış hali olan *impetus* kavramı Thomas Kuhn tarafından bilimsel bir devrim olarak nitelenmiştir.³⁵⁴ Kavramın Yunancası *ropê* olup ve Latince'den alınarak İngilizcede *impetus* olarak kullanılmaktadır. Helen Lang *impetus* kavramının aslında kasri meyli ifade etmesinden dolayı bu kullanımı eleştirse ve bunun yerine İngilizcede eğilim anlamına gelen *inclination* kullanımını önerse de³⁵⁵ literatürde baskın bir şekilde *impetus* kavramı kullanılmaktadır. Bunun sebebini şu olarak gösterebiliriz. Sorabji *impetus* kelimesinin temelde dışarıdan verilen eğilimi işaret etmekle birlikte daha müsamahalı kullanımda içsel eğilimi de ifade edeceğini belirtmektedir. Nitekim Nahvî'nin birinci ve ikinci döneminde kullandığı meyil *impetus*u ifade etmemektedir. Zira bunlar içsel meyle karşılık gelmektedir. Bununla birlikte Nahvî'nin son eserinde kullandığı şekliyle meyil dışarıdan verilen belki farklı bir ifade ile tab edilen bir meyildir. Literatürdeki karışıklık bundan dolayı olmalıdır.³⁵⁶

Nahvî'de meyil kavramını bu kadar farklı kılan nedir? Yukarıda da görüldüğü gibi Nahvî unsurların hareketinin ilkesini meyil olarak tayin etmektedir. Bu konuda İskender'in bunu yaptığının hatta, Nahvî'nin onun takip ettiğinin dahi iddia edildiğini görmüştük. Dahası Nahvî en üst katmandaki ateşin dairesel hareketinin de feleklerin ona verdikleri meyil sayesinde olduğunu ileri sürer. Wolff bu konuda da Proklos'un Nahvî'nin öncüsü olabileceği iddia etmektedir.³⁵⁷ Sorabji bunlara mukabil olarak Nahvî'nin meyil kavramı konusunda yaptığı yeniliğin atış hareketinde yaptığı açıklama ve daha sonra bu açıklamayı tüm hareket teorisine teşmil etmesinde yaptığı ifade eder.³⁵⁸ Aristoteles atılan bir mızrağın hava keseleri tarafından ilerletmesi ile hareket ettiğini ileri sürmektedir.³⁵⁹ Nahvî bu açıklamayı reddederek atılan bir

³⁵⁴ Richard Sorabji, "Preface To The First Edition", *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, ed. Richard Sorabji, Londra: Institute of Classical Studies, 2010, s. ix.

³⁵⁵ Helen Lang, "The Role of Rhope in the History of Greek Physics", *Endeavour*, c. 22, sy. 2, 1998, s. 61.

³⁵⁶ Sorabji, "The Theory of Impetus", s. 234-5.

³⁵⁷ Michael Wolff, "Philoponus and The Rise of Preclassical Dynamics", *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, ed. Richard Sorabji, Londra: Institute of Classical Studies, 2010, s. 138.

³⁵⁸ Sorabji, "The Theory of Impetus", s. 231-2.

³⁵⁹ Aristoteles, *Fizik*, s. 169, 215a14-19; s. 415-7, 266b27-267a20. Teorinin açıklaması için bkz. Sorabji, "Motion in a Vacuum: Stoics, Epicureans and Philoponus Against Aristotle", *Matter, Space And Motion*, Londra: Duckworth, 1988, s. 114.

şeyin atan kişi tarafından ona yüklenen meyil sayesinde hareket ettiğini ileri sürer.³⁶⁰ Bu yeni bir açıklamadır. Bu açıklamanın daha da önemli kısmı, Nahvî'nin son eseri *Âlem'in Yaradılışı Üzerine*'de söz konusu dışarıdan verilen meyil kavramını tüm âleme teşmil etmesidir. Sorabji bu şekilde Nahvî'nin Aristoteles'in birbirinden farklı hareket ilkelerini tek bir ilkede tevhid ettiğini ileri sürer. Buna göre Aristoteles, atış hareketini hava keseleriyle, feleklerin ve canlıların hareketini nefisle, unsurları edilgin ilke ile, en dış katmandaki ateşi ise feleğin hareketine bağlı özel bir durum olarak açıklamıştır.³⁶¹ Nahvî ise hepsinin Tanrı'nın onlara yüklediği meyil sayesinde yani impetusla hareket ettiklerini ileri sürmüştür. Dolayısıyla feleklere yerleştirilen içsel güç kavramı Proklos'tan yahut başka filozoflardan esinlenmiş olsa da hiçbiri bu şekilde bir sistemleştirmeye gitmemiştir. Dahası hiçbiri dışarıdan bu gücün onlara yüklendiğini ileri sürmemişlerdir.³⁶²

Nahvî'nin meyil kavramı ile ilgili vurgulanması gereken önemli bir husus, unsurlardaki meylin kendi mekânlarında değillerse olması, kendi mekânlarına varınca bu meylin ortadan kalmasıdır. İskender'e göre unsurlar mekânlarında değillerken güç halindedirler ve doğal mekânlarına varınca bilfiil hale gelirler.³⁶³ Dolayısıyla kendi mekânlarında tam olarak ağır ve hafiftirler. Temistios ise bu görüşe karşı çıkmış unsurların kendi mekanlarında ağır ve hafif olma eğilimlerini sürdürmediğini ileri sürmüştür.³⁶⁴

Nahvî'nin meyil görüşünün son evreleri, son eserlerinin çevrilmemesi dolayısıyla İslam dünyasına aktarılmamış, sadece unsurların hareketi ve atış hareketi bağlamında *Fizik Şerhi*'nde ele aldığı konular tedavüle girmiştir.

Sonuç olarak Nahvî'nin doğa görüşü düşünce dönemlerine göre değişmiş, ilk döneminde Aristoteles'in tanımına yaptığı ekleme ile nasıl bir doğa anlayışına işaret ettiği çokça tartışmaya konu olmuştur. Bununla birlikte içkin doğa konusunda Aristoteles'ten farklı bir yerde durarak İskender'e daha yakın bir biçimde bunun temelde unsurların hareketinin ilkesi olarak belirlediğini, fail bir güç olduğunu, unsurların meyline karşılık geldiğini savunduğunu

³⁶⁰ Philoponus, *On Aristotle Physics 4.6-9*, çev. Pamela Huby, Londra: Bloomsbury Publishing, 2012, s. 41-2, 641,13-642,20. Nahvî'nin Aristoteles'in bu görüşüne dair eleştirisinin ayrıntıları için bkz. Sorabji, "The Theory of Impetus", s. 227-9. Bu konuda bir çalışma için bkz. Esra Belgeli, "Aristoteles, John Philoponus ve İbn Sînâ Fiziğinin Zorlamalı Hareket Üzerinden Karşılaştırmalı İncelenmesi", Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, 2021.

³⁶¹ Sorabji, "The Theory of Impetus", s. 232.

³⁶² Sorabji, "The Theory of Impetus", s. 233-5.

³⁶³ Bkz. "İskender" bölümü.

³⁶⁴ Inna Kupreeva, "Themistius", *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, ed. Lloyd P. Gerson, Cambridge Histories Online: Cambridge University Press, 2011, 397-416, s. 404-5.

görebiliriz. Aşkın doğa konusunda ilk döneminde sahip olduğu görüş Yeni-Platoncu, tümel zat olan doğa görüşüdür. Fakat Aristoteles'in tanımına yaptığı eklemeye, İslam düşüncesinde, kesin bir şekilde tümel zat olan doğa görüşünü ifade eder şekilde anlaşılmamış, filozoflar kendi görüşlerine göre bu tanımı ya tümel zat olan doğaya ya feleklerden gelen doğaya ya da içkin doğaya dair kabul ederek yorumlamışlardır. Sonraki görüşleri ise eserlerinin çevrilmemiş olmasından dolayı aktarılmamıştır.

1.7. Kindî: İskenderci Çizgide Âlemin Hudûsünü Savunan Bir Doğa Görüşü

İlk İslam filozofu olarak bilinen Kindî (v. 866) Yunanca felsefe eserlerinin Arapça kazandırılmasında önemli rol oynayan tercüme bürosunun başında bulunmuştur. Kindî'nin oldukça fazla sayıda risalesinin olduğu kaynaklarda zikredilmekle birlikte günümüze bunun sınırlı bir kısmına ulaşılmıştır.³⁶⁵ Bununla birlikte Kindî'nin doğa düşüncesini elimize ulaşan metinlerinden takip etmemiz mümkündür. Özellikle metafiziğe, oluş ve bozuluşa, unsurlara dair elimize ulaşan risaleleri bu konuda kilit önem arz etmektedir.

Bazı çalışmalarda Kindî'nin kozmolojik şemasının Yeni-Platoncu bir karaktere sahip olduğu ileri sürülmektedir. Davidson, Kindî'de faal aklın, İskenderci bağlantılardan ziyade Yeni-Platoncu tümel akıl olarak alınmasının daha makul olduğunu ileri sürmektedir.³⁶⁶ Felix Klein-Franke Kindî'nin Yunan felsefesini ne ölçüde benimsediğini tespit etmek zor olsa da “Tanımlar Risalesi”nde verdiği tanımların sıralamasının onun düşüncesine dair fikir vereceğini ifade ederek tanımlara, ilk illet, akıl, doğa ve nefis sıralaması ile başlamasını -son iki maddenin sıralaması ters olsa da- Yeni-Platoncu düşüncesine dair bir delil olarak gösterir.³⁶⁷ Andreas Lammer ise İbn Sînâ'dan önce doğanın ikinci dereceden bir nefis olarak kabul edildiğini ileri sürerek bunu örneklemeye Kindî'den başlar. Kindî'nin Felix Klein-Franke tarafından yayınlanan “Tanımlar Risalesi”nin bir versiyonunda doğa tanımının “talim yönünden tanımlı hareket ve sükunun ilkesidir, özü (*tubâ*) bakımından cisimleri yöneten bir güçtür”³⁶⁸ şeklinde verilmesinden yola çıkarak Kindî'nin, Nahvî çizgisinde olacak şekilde tümel bir doğayı kabul ettiğini ileri sürer. Buna iki delil daha gösterir. Birincisi aynı risalede doğanın bir başka tanımı

³⁶⁵ Kindî'nin kaynaklarda zikredilen eserlerinin karşılaştırmalı ve ayrıntılı bir listesi için bkz. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 65-104. Kaya bu eserinde Kindî'nin 17 eserini çevirileri ile birlikte sunmuştur. Arapça metinleri, mevcut neşirleri ve elyazmalarını inceleyerek sunmuş olduğundan söz konusu metinlere atıf yaparken bu eseri dikkate alıyorum.

³⁶⁶ Herbert A. Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, çev. Erkan Kurt, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 23-26.

³⁶⁷ Felix Klein-Franke, “Al-Kindî's ‘On Definitions And Descriptions Of Things’”, *Le Museon*, sy. 95, 1982, s. 190-216, özl. s. 199-201.

³⁶⁸ Klein-Franke, “Al-Kindî's ‘On Definitions’”, s. 215.

olarak “nefsin güçlerinden ilk güç”³⁶⁹ şeklinde verilmesidir.³⁷⁰ Lammer bunu İhvân-ı Safâ’nın doğayı “tümel nefsin güçlerinden bir güç” olarak tanımlamalarına benzetir.³⁷¹ İkincisi ise “Kindî’nin Sokrates’in Sözlerinden Aktardıkları” başlıklı risalesinde “Doğa, nefsin hizmetkarıdır, nefs aklın hizmetkarıdır, akıl yaratıcının hizmetkarıdır”³⁷² aforizmasıdır.³⁷³ Peter Adamson, Kindî’nin tanımlara ilk sebep, akıl, doğa, nefis, cisim sıralamasının bir tesadüf olmadığını ileri sürer.³⁷⁴ Kindî’de aklın, Tanrı ve felekler arasında aracı bir konumda bulunup bulunamayacağını tartıştığı bir yerde³⁷⁵ böyle olduğu ve Kindî’nin Yeni-Platoncu sistemi takip ettiğini ileri sürdüğümüz takdirde bazı yorum avantajlarına ulaşacağımızı iddia eder. *Üsûlûcyâ*’ya girişi Kindî’nin yazmış olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu ve burada doğa hipostazının nefis ve cismani dünya arasına yerleştirilmiş olduğunu belirtir, yine yukarıda Sokrates’ten aktarılan aforizmayı zikreder.³⁷⁶ Ayrıca Kindî’nin “Akıl Üzerine” risalesinde faal akla dair “güç halinde bulunan her şey fiil durumunda olan bir başka şey kanalıyla fiil alanına çıkmaktadır”³⁷⁷ cümlesindeki başka şey ifadesinin ilk akla işaret ettiğini ve bunun Tanrı olmadığını³⁷⁸ ileri sürmektedir.³⁷⁹

Bütün bu iddialara rağmen Kindî’nin mevcut eserlerinde Bir-Akıl-Nefs-Doğa şeklinde açık bir kozmolojik sıralamanın olmadığı görülmektedir. Bu durum sadece elimize nicelik bakımından yeterince eserinin ulaşmaması dolayısıyla karanlıkta kalmış gibi de görünmemektedir. Zira metafizik, oluş bozuluş, feleklerin hareketleri gibi tam da söz konusu ilkelerin kozmolojik nedenler olarak sunulması beklenen eser türlerinde bu hipostazların değil bilakis İskenderci sisteme uygun şekilde feleklerin hareketinin neden olarak gösterilmesi şüpheye mahal bırakmamaktadır. Kindî’nin Plotinus’un *Enneadlar*’ından özetlenen ve *Aristoteles’in Teolojisi* olarak bilinen *Üsûlûcyâ* eserini ve Proklos’un *Teolojinin Elementleri* eserinden özetlenen *el-Hayru’l-Mahz* eserini çeviren grubun başında olması, bu eserleri

³⁶⁹ Kindî, “Tarifler Üzerine”, *Kindî Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 178; Klein-Franke, “Al-Kindî’s ‘On Definitions’”, s. 210.

³⁷⁰ Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics*, s. 258.

³⁷¹ Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics*, s. 267.

³⁷² Kindî, “The Sayings of Socrates”, *The Philosophical Works of Al-Kindi*, Peter Adamson ve Peter E. Pormann, Pakistan: Oxford University Press, 2012, s. 271.

³⁷³ Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics*, s. 258.

³⁷⁴ Peter Adamson ve Peter E. Pormann, *The Philosophical Works of Al-Kindi*, Karaçi: Oxford University Press, 2012, s. 298.

³⁷⁵ Peter Adamson, *Al-Kindî*, New York: Oxford University Press, 2007, s. 60.

³⁷⁶ Adamson *Al-Kindî*, s. 218, dn. 27.

³⁷⁷ Kindî, “Akıl Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 266.

³⁷⁸ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 170.

³⁷⁹ Adamson, *Al-Kindî*, s. 127.

okumuş olması dolayısıyla “Tarifler Üzerine” eserinde bu sıralamayı yapmış olması doğal görülebilir. Kindî’nin faal aklının ise ayrık birinci akıl değil, Aristoteles’i takiben insani seviyede bir akıl olduğu Ebû Rîde tarafından temellendirilmiştir.³⁸⁰ Burada Silvia Fazzo ve Hillary Wiesner, Kindî’nin “Nefs Üzerine Kısa Birkaç Söz” risalesinde nefse dair bir pasajını bazı kimselerin Platoncu âlem nefsi olarak almak isteseler de bunun doğru olmadığını, Aristotelesçi nefis anlayışından bahsettiğini belirttiklerini vurgulamakta yarar vardır.³⁸¹ Ayrıca Adamson da bunca soru işaretine rağmen Kindî’nin söz konusu Yeni-Platoncu hiyerarşiyi hiç açıkça belirtmediğine işaret etmektedir.³⁸² Dolayısıyla bu kozmolojinin Kindî tarafından benimsendiğine dair açık bir delil yoktur. Dahası benimsemediğine dair deliller ağır basmaktadır.

Bunlara bağlı olarak doğa konusunda da Kindî’nin tümel bir zat olan doğa görüşünü benimsediği görülmemektedir. Doğa tanımı Lammer’in vurguladığı gibi çift yönlü şekilde verilse dahi, bu Kindî düşüncesinde tümel bir doğa görüşü ortaya çıkarmamıştır. Sokrates’ten alıntılardığı söz de düşüncesinde merkezi bir yerde görünmemektedir. Doğa mevcut eserlerinde Aristotelesçi tanıma uygun şekilde hareket ve sükunun ilkesi olarak yer alır.³⁸³ Ayrıca maddeye, surete ve bir şeyin zatına da doğa denildiğini ifade eder, tabielerin doğa kullanımlarını da aktarır.³⁸⁴ Ayrıca metinlerde bu tanımlara bağlı olarak doğa bir şeyin hakikati veya zati özellikleri anlamında kullanılmaktadır. Söz gelimi unsurların ve feleğin zati özelliklerinin birbirinden farklı olduğunu ortaya koymak için bunların doğalarının birbirinden farklı olduğu ifade edilmektedir.³⁸⁵ Bununla birlikte tümel bir doğa kullanımı söz konusu değildir. Dahası

³⁸⁰ Muhammed Aldülhâdi Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1950, s. 329, dn. 1. Kindî’de faal aklın ontolojik konumu ve kaynakları için bkz. Kamil Sarıtaş, “Kindî’nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine”, *Dini Araştırmalar*, c. 14, sy. 40, 2012, s. 90-111.

³⁸¹ Silvia Fazzo ve Hillary Wiesner, “Alexander of Aphrodisias in the Kindi Circle and in Al-Kindi’s Cosmology”, *Arabic Sciences and Philosophy*, c. 3, 1993, s. 143.

³⁸² Adamson, *Al-Kindî*, s. 61.

³⁸³ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 134: “Doğa her hareket eden ve duranın ilk sebebidir”, “Doğa her hareketin sebebidir.”

Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 178: “Doğa: Hareketin ve hareketten durmanın ilk ilkesidir ve o nefsin güçlerinin ilkidir.”

Kindî, “Fi’l-İbâneti enne tabî’ate’l-feleki muhâlifun li ‘anâsırı’l-erba’a” Muhammed Aldülhâdi Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, c. 2, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1953, s. 40, 41: “Doğa odur ki, Allah onu hareket eden ve hareketten duran her şeyin illeti olması için bir illet ve sebep kılmıştır.” “Doğa tıpkı tanımladığımız gibi hareketin ve hareketten durmanın illetidir”; krş. Nicholas Rescher ve Haig Khatchadourian, “Al-Kindi’s Treatise On The Distinctiveness Of The Celestial Sphere”, *Islamic Studies*, c. 4, sy. 1, 1965, s. 47, 48.

³⁸⁴ Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 189: “Filozofların Doğa Hakkındaki Görüşü: Filozoflar maddeyi doğa olarak adlandırırlar. Aynı şekilde sureti doğa olarak adlandırırlar. Her şeyin zatını doğa olarak adlandırırlar. Durmaya giden yolu doğa olarak adlandırırlar. Cisimleri yöneten gücü doğa olarak adlandırırlar. Bu konuda Hipokrat’ın görüşü şöyledir. Doğa ismi dört şeye söylenir: İnsan bedenine, insan bedeninin yapısına (*hey’e*), bedeni yöneten güce, nefsin hareketine.”

³⁸⁵ Kindî, “Fi’l-İbâneti enne tabî’ate’l-feleki muhâlifun li ‘anâsırı’l-erba’a”, 40-6; Rescher-Khatchadourian, “Al-Kindi’s Treatise On The Distinctiveness Of The Celestial Sphere”, s. 45-54.

Kindî'nin tercümesini yönettiği İskender'in risalelerinde feleklerin hareketinin etkisi açıkça doğa olarak adlandırılırken, Kindî benzer şekilde oluş ve bozuluşun faili olarak ileri sürdüğü feleklerin hareketine dahi açıkça doğa adını vermemektedir.

Kindî oluş ve bozuluşu feleklerin hareketine bağlamakta ve aşkın bir doğa arayacaksa söz konusu doğayı feleklerin hareketine özdeşleştirmektedir. Bunun İskenderci bir yorum olduğunu ileri sürebilmek için öncelikle Kindî'nin kozmolojisini ve oluş ve bozuluşun sebepleri olarak gördüğü ilkeleri, kendi eserleri bağlamında ortaya koyup sonrasında, yukarıda ele aldığım şekilde İskender'in görüşleri ile karşılaştırmak iyi bir yöntem gibi görünmektedir. Fakat bu konuda farklı bir durum söz konusudur. Kindî'nin bu konuları okuduğu İskender'in eserleri, Kindî çevresi tarafından, İskender'in şu an elimizde bulunan versiyonlarından farklı olacak bir şekilde çevrilmiştir. Bu yüzden önce İskender'in eserlerinin Kindî'nin okuduğu versiyonlarını ele alıp sonrasında Kindî'nin görüşleri ile karşılaştırmak, Kindî'nin risalelerini belli bir metne dayandırıp onun üzerine yorumlarını ekleyerek kaleme alma tarzını³⁸⁶ dikkate aldığımızda karşılaştırmayı takip etmemizi kolaylaştıracaktır.

Kindî ve çevresinin İskender'in metinlerini çevirirken nasıl farklı dokunuşlarda bulunduklarını Silvio Fazzo ve Hillary Wiesner birlikte yayınladıkları makalelerinde ayrıntılı bir şekilde görebiliriz.³⁸⁷ Makalede İskender'in günümüze Yunanca olarak ulaşmış olan *Quaestiones* eserinin 2.3 ve 2.19 bölümleri ile, günümüze Arapça olarak ulaşan, ilk olarak Kindî çevresince çevrilen ve sonrasında literal çeviri yapmakla bilinen Ebû Bişr Mettâ tarafından tekrar çevrilen *İnaye*³⁸⁸ eseri ele alınmakta, makalenin sonunda da 2.3 ve 2.19'un çevirileri sunulmaktadır. Söz konusu metinlerin orijinaleri İskender'in ilahi inayete, feleklerin bu inayetin aktarılmasındaki ve oluş bozuluştaki etkisine, feleklerden doğan ilahi bir güç olan doğaya işaret eden metinler olup, ilgili pasajları yukarıda İskender bölümünde de ele alınmıştı. Karşılaştırmak adına kısaca değinilecek olursa Ebû Bişr'in çevirdiği *İnaye* eserinde İskender kendisinden önce dile getirilmiş olan inayet ile ilgili görüşleri ele alarak eleştirmekte, kendisi ise inayetin, ilk hareket ettiriciden gelerek oluş ve bozuluşa uğramayan feleklerin ay altına temas etmeleri yoluyla aktarıldığını ele almaktadır. *Quaestiones* 2.19 bu konuda *İnaye* ile paralel şekildedir. Buna göre felekler zaten ezeli olduklarından inayete ihtiyaç duymazlar,

³⁸⁶ Hillary Suzanne Wiesner, "The Cosmology of al-Kindî", yayımlanmamış doktora tezi, Harvard University, 1993, s. 72.

³⁸⁷ Silvia Fazzo ve Hillary Wiesner, "Alexander of Aphrodisias in the Kindi Circle and in Al-Kindi's Cosmology", *Arabic Sciences and Philosophy*, c. 3, 1993, s. 119-153.

³⁸⁸ Eserin neşri, Fransızca çevirisi ve incelemesi için bkz. Alexandre d'Aphrodise, *Traité de la Providence, Version arabe de Abū Bişr Mattā ibn Yūnus*, çev. Pierre Thillet, Paris: Editions Verdier, 2003.

inayetin ayaltına aktarılmasına aracılık ederek buradaki türleri korurlar. 2.3'te ise doğa kavramı incelenmekte ve onun feleklerin hareketinden meydana gelen ilahi bir güç olduğunu vurgulanmaktadır.³⁸⁹

Fazzo ve Wiesner, bu üç eseri Kindî çevresi tarafından çevrilmiş olan versiyonları ile karşılaştırmaktadırlar. Buna göre *Quaestiones* 2.3'ün *Faslun fi'l-kuvveti'l-enniyye*³⁹⁰ adıyla çevirisinin, daha farklı kurgulanmış olsa da İskender'in temel vurgularını koruduğu görülmektedir. Konumuz açısından önemli olan farklar, orijinal metindeki “ilahi cisim” kullanımının “şerefli cisim (*el-cismu's-şerîf*)” şeklinde değiştirilmiş olması ve feleklerin dünyaya etkisinin daha ayrıntılı tasvir edilmesidir. Ebû Bîşr'in *İnaye* adıyla çevirdiği eser Kindî çevresince *et-Tedbîrâtü'l-felekîyye* başlığıyla çevrilmiştir. Burada inayet kelimesinin yerine tedbir kelimesi kullanılmıştır. Bu kavram hem çevrilen metinlerde hem Kindî'nin eserlerinde tutarlı bir şekilde kullanılmaya devam etmiştir. Bu eserde tedbirin yani yönetimin oluşa konu olan şeylerin oluşunun, korunmasının ve sürekliliğinin sebebinin şerefli göksel cisimler olduğu, daha farklı bir ifade ile bu sebebin güneşin ve diğer yıldızların gücü olduğu ifade edilmektedir. *İnaye*'de geçen İlah ve ilahlar ifadeleri bu çeviride felekler ve güçleri şeklinde çevrilmiştir. Ayrıca feleklerin sonlu olduğu vurgulanmış, Aristoteles'in âleme dair dile getirdiği uzamsal sonluluk zamansal sonluluğu işaret etmek üzere evrilmiş ve sınırlı cismin sınırlı gücü olduğu belirtilmiştir.³⁹¹

Hakîm [Aristoteles] ... dedi ki: sonu ve sınırı olmayan ne doğrusal ne dairesel [hareket eden] cisim vardır. Eğer sonsuz bir cisim yoksa, her sonlu cismin sonlu bir gücü vardır. Zira sonlu bir cismin sonu olmayan bir gücünün olması mümkün değildir. Durum böyleyse ve gök de sonlu bir cisimse, onun da gücünün sonsuz olması mümkün değildir. Böylece o günün birinde duracaktır.³⁹²

“İskender” başlığında ona göre göksel cisimlerin kendinden ezeli olması dolayısıyla inayete ihtiyaç duymadıkları ve inayetin bu yüzden ayaltına yönelik olduğu ele alınmıştır.

³⁸⁹ Fazzo-Wiesner'in bu üç metnin içeriğinin başka bağlamlarda da ayrıntılı karşılaştırması için bkz. “Alexander of Aphrodisias in the Kindi Circle”, s. 124-5.

³⁹⁰ İskender, “Faslun fi'l-kuvveti'l-enniyye”, Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi Böl., n. 1279, v. 64b. Wiesner, *el-kuvvetü'l-inniyye* şeklinde okuduğu *inniyye* kelimesinin gramatik olarak böyle kullanılmayacağını ileri sürerek “âtiye” şeklinde okumakta ve buna göre anlam vermektedir, bkz. “The Cosmology of al-Kindî”, s. 67. Üçer bu kelimeyi *enniyye* şeklinde okumaktadır, İbrahim Halil Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, ed. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 47. Üçer'in *enniyye* kelimesinin Yunancadaki mevcut ve varlık anlamına gelen *to on* ve *einai* kelimelerine karşılık geldiğine işaret ettiği kaynaklar için bkz. Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, s. 91-2, dn. 103.

³⁹¹ Fazzo-Wiesner, “Alexander of Aphrodisias in the Kindi Circle”, s. 133.

³⁹² İskender, “Fî tedbîrâtü'l-felekîyye”, Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi Böl., n. 1279, v. 52b. Kindî'nin sonlu güçten sonlu fiil çıkacağına dair ifadeleri için bkz. Kindî, “Sonsuzluk Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 199.

İskender âlemin doğası itibariyle bozulmaya konu olmadığını kabul etmektedir. Eğer doğası itibariyle bozulamaz olmasaydı, sadece Tanrı'nın iradesi onun bozulmasına engel olamazdı.³⁹³ Dolayısıyla İskender'in risalesinin çevirisinde yer alan bu delil Nahvî'den alınarak buraya dâhil edilmiş olmalıdır.³⁹⁴ Kindî de çeşitli risalelerinde âlemin sonluluğunu, onun cisim olması ve cismin niceliğe tabi olması üzerinden kurmuştur.³⁹⁵ Âlemin sonluluğu delillerinde Nahvî'yi takip ettiği ortaya konmuştur.³⁹⁶

İskender'in *Quaestiones* 2.19 metnine tekabül eden tercüme metnin başlığı “Âlem ve Onun Hangi Parçalarının Bekası ve Yönetiminin Sürekliliği İçin Diğer Parçalara İhtiyaç Duyduğu ve Hangi Parçalarının Diğer Parçaların Yönetimine İhtiyaç Duymadığı”³⁹⁷ şeklindedir. Bu eserde doğa kavramına açık bir şekilde yer verildiği için konumuz açısından daha ayrıntılı bir şekilde ele almakta fayda vardır.³⁹⁸

Quaestiones 2.19'a karşılık gelen metinde dikkat çekici olan farklardan biri âlemin doğası itibariyle ezeli olduğu noktasının çevride sunulmamasıdır. Tanrı'nın âlemin bütün parçalarının hüviyetinin hudûsunun sebebi olduğu belirtilmektedir. Bu şekilde ilk hareket ettirici, yaratıcıya dönüşmüştür. Feleklerin oluş ve bozulma konu olmadığı, çünkü varlıkların devamlılığı için âlemin diğer bir parçasının yönetimine ihtiyaç duymadıkları vurgulanır. Feleklerin yöneticisi (*müdebbir*), ilk yöneticidir. Bununla birlikte İskender'de olmayan bir vurguyla müdebbirin feleklerin “yaratıcısı, düzenleyicisi, mükemmelleştiricisi ve onların

³⁹³ Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones 1.1-2.15*, çev. R.W. Sharples, Ithaca: Cornell University Press, 1992, s. 66, q. 1.18; *Fî Mebâdî'il-küll*, s. 119.

³⁹⁴ Söz konusu delilin yer aldığı, Nahvî'nin âlemin hadis olduğuna dair bir risalesinin Arapça özet tercümesinin incelenmesi ve özet İngilizce çevirisi için bkz. Shlomo Pines, “An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus”, *Israel Oriental Studies*, sy. 2, 1972 s. 320–352.

³⁹⁵ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, “Âlemin Sonluluğu Üzerine”, “Sonsuzluk Üzerine”, “Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine” risalelerinde bu konuyu farklı kapsamlarda ele almaktadır, bkz. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

³⁹⁶ Cahit Şenel özellikle Richard Walzer'e işaret ederek bazı araştırmacıların Nahvî'nin fikirleri ile benzerlik kurarak Kindî'nin orijinalliğini perdelemek istediklerini ifade etmektedir, bkz. Cahit Şenel, *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017, s. 139-40; Richard Walzer, *Greek Into Arabic Essays on Islamic Philosophy*, Massachusetts: Harvard University Press, 1962, s. 190-6. Şenel bunun peşin bir yargı oluşunu Kindî'nin Nahvî'yi ismen zikretmeyişi ve Nahvî'nin eserlerinin o dönemde çevrilmiş olduğuna dair bir delil olmayışı ile açıklamaktadır. Bununla birlikte Şenel'in de alıntılanmış bulunduğu Herbert Davidson hem Kindî'nin kullandığı delilleri ve yapılarını Nahvî'nin delilleri ile karşılaştırmakta, hem de İslam dünyasında âlemin hudusu ile ilgili delillerin filozoflar arasında Nahvî'ye atıfla bilindiğini ortaya koymaktadır. Nahvî'nin eserleri tamamen çevrilmiş olmasa da en azından özet şekilde okunmuş olabileceğini ifade etmektedir, bkz. Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1987, s. 116; Herbert A. Davidson, “John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation”, *Journal of the American Oriental Society*, c. 89, sy. 2, 1969 s. 357-391.

³⁹⁷ İskender, “Faslun fî'l-âlemi ve eyyi eczâihî tahtâcû fî sebâtihî ve devâmihi ilâ tedbiri eczâihî'l-uhrâ ve eyyi eczâihî lâ tahtâcû ilâ tedbiri eczâihî'l-uhrâ”, Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi Böl., n. 1279, v. 63b-64a.

³⁹⁸ Bu eserlerin orjinalleri ve çevirileri arasındaki farkların ve benzerliklerin daha ayrıntılı tahlili için bkz. Fazzo-Wiesner, “Alexander of Aphrodisias in the Kindi Circle”, s. 127-141.

varlığının ve mükemmelliğinin ve sürekliliğinin koruyucusu” olduğu belirtilir.³⁹⁹ Metnin devamında oluş bozuluşa konu olan, değişen zıt cisimlerin varlığının ve mükemmelliğinin ve sürekliliğinin korunmasında sürekli hareketi şeklindeki yönetime ihtiyaç duyduğu ele alınır. Doğa ile ilgili olarak en belirgin vurgu ise devamında yer alır. Şöyle ki, feleklerin suretleri ilk failden aracısız (*bi-lâ tevassut*) bir şekilde gelir. Değişime konu olan şeylerin de suretleri ilk failden gelir, fakat bu doğa aracılığı ile olur.

Âlemin, sureti zatiyla olmayan her parçasına gelince -zira başka bir suretten dönüşerek meydana gelen şeyin daha başka bir surete dönüşür- işte bu parçanın oluşu da ilk fail tarafındandır, fakat bu parça ondan ancak doğa aracılığıyla gelir ve doğa onun koruyucusudur. Bununla doğanın onu düzenlediğini ve onun durumunun nizamını sürekli koruduğunu ve bulunduğu durumun yok olmasına izin vermediğini kastediyorum. Doğa ile ilk göksel cisimleri kastediyorum. Zira doğa -Hakîm’in söylediği gibi- cisimlerin hareketinin ilkesidir, değişen cisimlerin hareketinin ilkeleri ve onların sebebi ise şerefli göksel cisimlerdir.⁴⁰⁰

Görüldüğü gibi İskender’de feleklerden kaynaklanan ilahi güç şeklinde ayrıca zikredilen doğa Kindî çevresince yapılan çeviride doğrudan feleklere özdeşleştirilmiştir.

Kindî çevresince bazı tadillere uğramış olan İskender’e ait bu üç metin, bu halleriyle Kindî’nin kendi risalelerinde etkisini gösterir. Bunu özellikle “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine” risalesinde görebiliriz.⁴⁰¹ Bu risaleye göre oluş bozuluşun sebebi feleklerdir.⁴⁰² Felekler ayaltına, unsur kürelerine temas etmekle etkide bulunurlar.

Demek oluyor ki unsurlar ya hareket veya temas sonucunda etkilenmektedir. En son [ve en yüksek] noktayı dört unsura temas eden gezegenler, ne sıcak, ne soğuk, ne yaş ne de kurudur. Dolayısıyla dört unsur, onların teması sonucunda hareketin yaptığı etkiyi kabullenmek durumundadır. Şu var ki unsura temas eden gezegenlerin yapıları, hareket ve konumları farklıdır. Çünkü bunların bazıları bazısından daha büyük, daha küçük, daha yavaş, daha hızlı, daha uzak ve daha yakın olmaktadır. Bir de bunların her birinin unsura nisbetle hızı, yükseliş ve inişi, uzak ve yakında bulunuşu [dikkate alınırsa durum daha iyi anlaşılır]. Biz, bazı şeylerin hareket sonucu bazıları üzerinde ısı meydana getirdiğini; ayrıca o şeyin büyüklük, yakıcılık ve iniş hızının da bu konuda çok etkili olduğunu bilmekteyiz.⁴⁰³

³⁹⁹ Fazzo-Wiesner, “Alexander of Aphrodisias in the Kindi Circle”, s. 152.

⁴⁰⁰ Fazzo-Wiesner, “Alexander of Aphrodisias in the Kindi Circle”, s. 153; İskender, “Faslun fî’l-‘âlemi ve eyyi eczâihî”, v. 64a.

⁴⁰¹ İskender’in eserlerinin Kindî’nin “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine” risalesi ile ayrıntılı bir karşılaştırması için bkz. Wiesner, “The Cosmology of al-Kindî”, s. 41-73.

⁴⁰² Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 218

⁴⁰³ Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, s. 216.

Kindî bu risalede tıpkı İskender'in ifade ettiği gibi unsurların, gök cisimlerinden etkilenmelerinin, söz konusu göksel cisimlerin büyüklüğüne, unsurlara nispetle olan konumuna, dönüş hızına bağlı olarak değişiklik göstereceğini ifade etmektedir.⁴⁰⁴

Kindî İskender'in *İnaye*'sinde olduğu gibi feleklerin oluş ve bozuluşun sebebi olduğunu ispatladıktan sonra⁴⁰⁵ güneşin⁴⁰⁶ ve ayın⁴⁰⁷ yeryüzüne etkilerini uzunca ele almanın yanında ayrıca Jüpiter, Mars, Venüs, Merkür ve sabit yıldızların ve Sirius yıldızının etkilerine kısaca değinir.⁴⁰⁸ Bununla birlikte bu risalesinde yahut başka risalelerinde doğayı feleklerin hareketinden doğan bir güce yahut doğrudan feleklerin hareketine dahi özdeşleştirmez, böyle bir atıfta bulunmaz. Sadece oluş ve bozuluşun sebebinin felekler olduğunu vurgular.

Yine “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişı Üzerine” risalesinde feleğin her oluş ve bozulan varlığın yakın sebebi olduğunu ileri sürdüğüden sonra⁴⁰⁹ onun altındaki varlıklara hayat vermek suretiyle etki ettiğini ifade eder.⁴¹⁰ Bu hayatın mahiyeti ele alınmamakla birlikte bundan feleğin canlı olduğu sonucu çıkarılır. Wiesner özellikle “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişı Üzerine” risalesinde yer alan bazı temalarla, hususen feleğin canlılığı konusunda İskender'in *Fî Mebadî'l-küll* eseri arasında paralellik kursa da⁴¹¹ bu eserde geçen feleklerin hareketinden kaynaklanan ilahi güç şeklindeki doğa anlayışının da Kindî tarafından benimsenmediği görölmektedir.

Son olarak Kindî'nin içkin doğaya dair bir görüş ileri sürüp sürmediğini görmek için unsurlar konusundaki görüşlerine de değinmekte yarar vardır. Nitekim dikkat çekici bir şekilde niceliksel ve niteliksel unsurlar görüşünü aynı anda benimsediği görölmektedir. Buna göre unsurlar geleneksel dört unsur ve feleklerin kendisinden oluştuğu unsur olmak üzere beştir.

⁴⁰⁴ Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, s. 216.

⁴⁰⁵ Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, s. 209-218.

⁴⁰⁶ Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, s. 216-222.

⁴⁰⁷ Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, s. 222-225.

⁴⁰⁸ Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, s. 225.

⁴⁰⁹ Kindî, “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişı Üzerine”, Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 231 (düzenlendi).

⁴¹⁰ Kindî, “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişı Üzerine”, s. 233 (düzenlendi).

⁴¹¹ Wiesner Kindî'nin *Fî Mebadî'l-küll*'ü okuduğuna dair bir bilgimiz olmasa da ikisi arasında paralellik kurarak inceler, bkz. 102. “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişı Üzerine” risalesinin ayrıntılı incelemesi ve İskender'in eserleri ise karşılaştırılması için bkz. Wiesner, “The Cosmology of al-Kindî”, s. 74-106.

Dört unsur konusunda Platoncu niceliksel unsurlar teorisini de benimseyen Kindî unsurların geometrik şekilleri olduğunu ileri sürmektedir.⁴¹² Bununla birlikte Platon'da olduğu gibi ve yine Proklos'ta görmüş olduğumuz gibi unsurların hareketlerinin sebebinin şekilleri olduğunu⁴¹³ iddia etmemektedir. Her ne kadar unsurların şekilleri ile hareket kabiliyetlerini ilişkilendirse de⁴¹⁴ unsurların hareketleri konusunda Aristotelesçi niteliksel hareket şemasını benimsemektedir. Dolayısıyla unsurların katmanlarının küre şeklinde olduğunu iddia etmek için özel bir risale kaleme almış olsa da⁴¹⁵ hareketlerinin yine Proklos'ta gördüğümüz gibi dairesel⁴¹⁶ değil doğrusal olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla Kindî'ye göre "İlk basit hareket iki hareketten oluşur. Bunlar dairesel hareket ve doğrusal harekettir. Doğrusal hareket ikiye ayrılır, ya merkezdendir ya da merkeze doğrudur."⁴¹⁷ Dört nitelikten sıcaklığı ve soğukluğu etkin, yaşlık ve kuruluşu edilgin olarak vafeder.⁴¹⁸ Bundan sonra unsurların doğal yerlerine gidişine göre ağır ve hafif olarak ele alır.

Biz ortaya en önde giden basit cisim olarak toprağı görürüz, onu su takip eder. Ortadan en önde giden cisim ateştir ve hava onu takip eder. Ortaya gideni ağır, ortadan gideni hafif olarak adlandırırız. O halde toprak en ağır unsurdur. Ateş en hafif unsurdur. Su ve havaya gelince, onların her birine, diğerine kıyasla iki halden biri ilişir. Dolayısıyla su, havaya kıyasla ağır, toprağı kıyasla hafiftir. Hava suya kıyasla hafif, ateşe kıyasla ağırdır.⁴¹⁹

⁴¹² Kindî, "Risâle fî's-sebebül'lezî [lehû] nesebet el-kudemâ el-eşkâle'l-hamsete ile'l-ustukussât", s. 54-63. Nicholas Rescher, Kindî'nin bu görüşünün Timaios bağlantılarını ele alıp risalenin İngilizce tercümesini sunmaktadır, Nicholas Rescher, "Al-Kindî's Treatise on the Platonic Solids", *Studies in Arabic Philosophy*, İngiltere: Pittsburgh University Press, 1968, s. 15-37. Adamson bu tercümeyi tekrar sunduğu eserinde risalenin başında yine Timaiosçu bağlantıya işaret etmektedir, Adamson- Pormann, "On Why the Ancients Related the Five Geometric Shapes to the Elements", *The Philosophical Works of Al-Kindi*, Karaçi: Oxford University Press, 2012, s. 194-205.

⁴¹³ Simplicius, *On Aristotle On the Heavens 3.7-4.6*, çev. Ian Mueller, Londra: Bloomsbury Publishing, 2009, s. 54-5, 663.3-15.

⁴¹⁴ Nicholas Rescher, "Al-Kindî's Treatise on the Platonic Solids", s. 21.

⁴¹⁵ Kindî, "Risâle fî enne'l-'anâsır ve cirme'l-aksâ küriyyetü's-şekl", thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, c. 2., Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1953, s. 48-53; Haig Khatchadourian ve Nicholas Rescher, "Al-Kindî's Epistle on the Concentric Structure of the Universe", *Isis*, c. 56, sy. 2, 1965, s. 190-5.

⁴¹⁶ Proklos, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. 3, çev. Dirk Baltzly, New York: Cambridge University Press, 2007, 11.28-30.

⁴¹⁷ Kindî, "Risâle fî'l-ibâneti an enne tabiâte'l-felek muhâlifun litabâi'i'l-'anâsiri'l-erba'a", s. 41; Rescher-Khatchadourian, "Al-Kindî's Treatise On The Distinctiveness Of The Celestial Sphere", s. 48.

⁴¹⁸ Kindî, "Risâle fî'l-ibâneti an enne tabiâte'l-felek muhâlifun li-tabâi'i'l-'anâsiri'l-erba'a", s. 41.

⁴¹⁹ Kindî, "Risâle fî'l-ibâneti an enne tabiâte'l-felek muhâlifun li-tabâi'i'l-'anâsiri'l-erba'a", s. 41

Unsurları birbirlerine zıt nitelik çiftlerine göre betimleyen Kindî daha önce etkin ve edilgin olarak tasnif etmiş olduğu nitelikleri unsurların aşağı-yukarı, hızlı-yavaş hareket etmesinin sebepleri olarak tekrar ele alır.⁴²⁰

İki etkin nitelikten büyük olanının yani sıcaklığın ateşte ve havada baskın olduğunu görebiliriz. Etkin niteliklerden küçük olan kuvvetin yani soğukun toprakta suda baskın olduğunu görebiliriz. O halde sıcak cirmin hareketinin doğası gereği ortadan olduğunu ve soğuk cirmin hareketinin doğası gereği ortaya olduğu açıklığa kavuşmuştur. Yine edilgin güçlerden büyük olanının yani kuruluşun hareketinde hızlı olan iki cirme, yani ateş ve toprağa baskın olduğunu görebiliriz. Küçük edilgin olanın yani yaşlılığın hareketi yavaş olan iki cirme, yani havaya ve suya baskın olduğunu görebiliriz. O halde sıcaklığın hafifliğin faili olduğu, soğukluğun ağırlığın fail olduğu, kuruluşun hafif ve ağırın hızının fail olduğu, yaşlılığın bu ikisinin yavaşlığının fail olduğu açıklığa kavuşmuştur.⁴²¹

Kindî'ye göre dört unsurun dışında feleklerin kendisinden oluştuğu başka bir basit unsur daha vardır. Burada feleklerin ayaltından farklı bir yapıda olması ve beşinci unsurdan oluşması konusunda Aristoteles'i takip ettiğini, Aristoteles'i beşinci unsur konusunda eleştiren Nahvî'yi takip etmediğini görebiliriz. “Göksel Kürenin Doğasının Dört Unsurun Doğasından Farklı Olması Üzerine” risalesinde doğa biliminde tam bir anlayış sahibi olmayan bazı kimselerin feleğin dört unsurdan bileşik olduğunu zannettiklerini, fakat bu görüşün ileri gelen doğa bilimcileri nezdinde yanlış olduğunu ifade eder.⁴²² Kendisi İskender'de olduğu gibi⁴²³ şerefli cirimler⁴²⁴ olarak kabul ettiği feleklerin “ne soğuk ne sıcak ne yaş ne kuru”⁴²⁵ olduğunu

⁴²⁰ Rescher ve Khatchadourian, Adamson-Pormann kitabında da yer alan, risalenin tercümesini sundukları makalelerinde, Kindî'nin kuru-yaş nitelik çiftine etkin-edilgin, soğuk-sıcak nitelik çiftine aşağı-yukarı hareket etme şeklinde hususiyetlerin yüklenmesinin ne Platon'da ne Aristoteles'te bulunduğunu vurgulamaktadırlar bkz. Nicholas Rescher ve Haig Khatchadourian, “Al-Kindî's Treatise on The Distinctiveness of The Celestial Sphere”, *Islamic Studies*, c. 4, sy. 1, 1965, s. 45-54; krş. al-Kindî, “On the Explanation that the Nature of the Celestial Sphere is Different from the Natures of the Four Elements”, ed. Peter Adamson ve Peter E. Pormann, *The Philosophical Works of Al-Kindi*, Karaçi: Oxford University Press, 2012, s. 187-193. Sıcak ve soğuk niteliklerinin etkin, kuru ve yaş niteliklerinin edilgin olarak verildiği başka bir yer için krş. Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, s. 216.

⁴²¹ Kindî, “Risâle fi'l-ibâneti an enne tabîate'l-felek muhâlifun litabâi'i'l-'anâsiri'l-erba'a”, s. 42-3.

⁴²² Kindî, “Risâle fi'l-ibâneti an enne tabîate'l-felek muhâlifun litabâi'i'l-'anâsiri'l-erba'a”, s. 45; Adamson feleklerin ateşten oluştuğunu söyleyen Platon ve Plotinus'u zikrettikten sonra, feleklerin beşinci unsurdan oluştuğu konusunda Aristoteles'i eleştiren Nahvî'yi zikreder ve Kindî'nin alemin ezeliyeti konusunda Nahvî'den istifade etmesine rağmen bu görüşü konusunda bu denli dışlayıcı olmasını şaşırtıcı bulur, bkz. Adamson-Pormann, *The Philosophical Works of Al-Kindi*, s. 238, dn. 90. Kindî'nin bu görüşü Proklos gibi Yeni-Platonculara mı yoksa başka düşünürlere atfen mi eleştirdiği araştırmaya muhtaçtır.

⁴²³ Fazzo-Wiesner, “Alexander of Aphrodisias in the Kindi Circle”, s. 149-153.

⁴²⁴ Kindî'nin kendi risalelerinde, İskender'in risalelerinde karşılaştığımız gibi feleklerle sıklıkla “şerefli cirimler” vasfını yüklediğini belirtmek gerekir. Kindî “Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edışı Üzerine” risalesinde felekleri oluş bozuluşun sebebi olduğu için sebepliden şerefli olması gerekmesi ilkesi dolayısıyla (s. 231, 235) bizden daha şerefli olduğunu vurgular. Bununla birlikte yine aynı risalede felek için yüce cirm (*el-cirmü 'l-âli*), gezegenler için yüce şahıslar (*el-eşhâsu 'l-âliye*) ifadelerini kullanır. Feleklerin değerli kabul edilmesi bu risalesi en vurgulu olmak üzere Kindî'nin diğer eserlerinde takip edilebilir. Bununla birlikte İskender'de tanrısal yahut ilahi olarak karşılayabileceğimiz *theion* ifadesi yerine çeviride kullanılan şerefli (*şerîf*) kelimesi Kindî'nin kendi risalelerinde feleklerin vasfı olarak geçen bir kelime değildir.

⁴²⁵ Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, s. 212.

belirtir. Bu unsur da ay altındaki dört unsur gibi doğrusal değil ancak döngüsel harekette bulunur. Ayaltına etkisi de yukarıda ele alındığı üzere bu dört niteliklere sahip oluşu ile değil unsur katmanlarına temasla meydana getirdiği ısı sayesinde.

Sonuç olarak Kindî'nin Yeni-Platoncu bir kozmoloji benimsemediği, İskenderci görüşe yakın durduğu görülmektedir. İskender'in risalelerinde yer alan aşkın doğayı çevirilerinde göksel cisimlere özdeşleştirmesinden yola çıkarak, oluş ve bozuluşun sebebi olan feleklerin, açıkça ifade etmese de Kindî'de aşkın doğaya karşılık gelebileceğini söyleyebiliriz. İçkin doğa konusunda da elimize ulaşan eserlerinde doğayı unsurların hareketinin ilkesine yahut nefse özdeşleştirdiğine dair açık bir ifade bulunmamaktadır. "Tarifler Üzerine" risalesinde doğanın nefsin ilk gücü olduğunu belirtse de⁴²⁶ diğer bir risalesinde doğa için hiçbir ayırım yapmaksızın "Allah onu hareket eden ve hareketten duran her şeyin illeti olması için bir illet ve sebep kılmıştır" ifadesini kullanmaktadır.⁴²⁷ Doğa ve nefsin iki ayrı ilke olduğu konusunda keskin bir ayırım yaptığı elimize ulaşan eserlerinde görülmemektedir.

1.8. Ebû Bişr: İskenderci Çizgide Âlemin Kıdemini Savunan Bir Doğa Görüşü

Ebû Bişr Mettâ b. Yunus'un (v. 940) görüşleri, elimize oldukça sınırlı sayıda ulaşan eser ve fragmanları aracılığıyla takip edilebilmektedir. Doğa ile ilgili görüşlerini, Aristoteles'in *Fizik* eserine düştüğü şerhlerden takip edebiliriz.⁴²⁸

Elimizde mevcut olan pasajları Ebû Bişr'in İskenderci bir doğa anlayışını benimsediğini ileri sürmek için yeterince delil sunmaktadır. Kendisi, bir cisim düzeyinde, bir de felekler düzeyinde olmak üzere iki doğa olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre cisim düzeyindeki içkin doğa, Aristoteles'te olduğu gibi madde ve suretten oluşan cevherdir. Bu doğadan ayrı tuttuğu ve faal doğa (*et-tabîatü'l-fa'âle*) dediği diğer bir doğa ise feleklerin etkisi ile etkide bulunan doğadır. İlk hareket ettiricinin ilk feleğe, onun da sonraki feleklere ve en sonunda dünyaya en yakın olan feleğin dünyaya verdiği hareket işte bu aşkın doğa sayesinde gerçekleşir.

⁴²⁶ Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 178.

⁴²⁷ Kindî, "Fi'l-İbâneti enne tabî'ate'l-feleki muhâlifun li 'anâsırı'l-erba'a", s. 40.

⁴²⁸ Söz konusu şerh Aristoteles'in *Fizik* eserine Hristiyan filozofların düştükleri notlardan oluşmaktadır ve Abdurrahmân Bedevî tarafından Aristoteles'in *Fizik* eseri ile birlikte yayınlanmıştır. Aristûtâlis, *et-Tabîa I*, çev. İshak b. Huneyn, thk. Abdurrahmân Bedevî, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984; Aristûtâlis, *et-Tabîa II*, çev. İshak b. Huneyn, thk. Abdurrahmân Bedevî, Kahire: ed-Dârü'l-Kavmiyye, 1965. Düşülen bu şerhlerin incelenmesi ve İngilizce çevirisi için bkz. Paul Lettinck, *Aristotle's Physics and Its Reception In The Arabic World With An Edition Of The Unpublished Parts Of Ibn Bajja's Commentary On The Physics*, Leiden: Brill, 1994.

Faal doğa (*et-tabiatü 'l-fa 'âle*) ile madde ve sureti değil, bilakis bütün oluşa gelenlerde yayılmış olan (*mehsûse*) oluşturuca doğayı kastediyorum. Şöyle ki oluşun ve bozulan cisim semavi cirme dokunmakla, bu doğa sayesinde ondan etkilenir. Bu cirim de diğer cirimden, o da tıpkı faziletlinin fazileti gibi Bârî'nin hareketinden etkilenir. Bu doğa o atan'ın attığı menide bulunur, rahimde bulunduğunda onu surete dönüştürür, sonra onu başka bir surete dönüştürür ve o sureti yani birinci sureti iptal eder. Daha sonra başka bir surete [dönüştürür] ne zaman ki nefis meydana gelir, doğa hareket vermeyi durdurur. Bundan sonra yönetici ve üretici olarak bulunur. Bu doğa benzetme yoluyla fiil yapmaz. Şöyle ki o kemiği kemikten meydana getirmez. Benzetme yoluyla [fiil yapan] doğaya gelince o insanın bedeninde bulunan, gıdayı kana, ete ve kemiğe bölerek dönüştüren doğadır. Spermin başlangıcı ve nefsin oluşması arasındaki bu suretin tamamı nefsin oluşması için madde mesabesindedir. Çünkü o nefsin varlığı için zorunludur, [nefs] onun için oluşur.⁴²⁹

Görüldüğü gibi feleklerin hareketinden kaynaklı bir doğanın olduğu açıkça vurgulanmaktadır. Ebû Bîşr'e göre "bu doğa, bütün doğal şeylere yüce Yaraticı (*hallâk azze ve celle*) tarafından yayılmıştır (*mehsûse*)."⁴³⁰ Dolayısıyla feleklerin hareketinden kaynaklanarak bütün âleme sirayet eden doğa anlayışını benimser. Ayrıca doğanın hazırbulunuşluğa göre hareket vermesi konusunda da İskender'i takip ettiği görülmektedir. Bunun yanında Aristoteles'in sonsuz güç argümanına işaret ederek, feleklerin hareket ettiricisinin kendi doğaları değil, onların dışında, sonlu olmayan bir güç olduğunu ifade eder. Burada Nahvî'nin argümanını değil Aristoteles'in orijinal argümanını kullandığı dikkat çekmektedir.

Eğer gezegenleri ve onların dönüşlerini düşünürsen bunun her zaman belirli olduğunu görürsün. İlkbahar, kış, sonbahar, yaz kendi vakitlerindedirler. Bilirsin ki bu tesadüfle değildir. Bunların hareket ettiricisi ya dışarıdandır ya kendinde doğa ve tam o konudaki hazırbulunuşluktur (*teheyyü*). Doğa bu hazırbulunuşluğa göre belli bir gayeye doğru fiilde bulunur. Aristo'ya gelince o şöyle der, bu işler sonsuz olduğu için, sonsuz yani sonlu olmayan bir güç gereklidir. Âlemin bütünü sonludur. Sonlu olmayan bir şeyin sonlu bir şeyde bulunması mümkün değildir. O halde sonlu olmayan gücün doğası bu doğalardan ayrıdır (*mübâyine*).⁴³¹

Ebû Bîşr bunun yanında göksel cisimlerin farklı türden bir maddeye sahip olduklarını kabul eder.⁴³² Ayrıntılı açıklamaları elimizde olmasa da bunun beşinci bir unsur olduğu ve Aristotelesçi çizgiyi takip ettiği söylenebilir. Feleklere nefis atfettiği açık bir pasaj olmasa da

⁴²⁹ Aristûtâlis, *et-Tabîa I*, s. 151; Damien Janos, "'Active Nature' and Other Striking Features of Abû Bîşr Mattâ ibn Yûnus's Cosmology as Reconstructed from His Commentary on Aristotle's Physics", ed. Damien Janos *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond*, Leiden: Brill, 2015, s. 151; Lettinck, *Aristotle's Physics and Its Reception*, s. 150-1.

⁴³⁰ Aristûtâlis, *et-Tabîa I*, s. 147; Janos, "'Active Nature'", s. 143.

⁴³¹ Aristûtâlis, *et-Tabîa I*, s. 148.

⁴³² Aristûtâlis, *et-Tabîa I*, s. 139; Janos, "'Active Nature'" s. 146; Lettinck, *Aristotle's Physics and Its Reception*, s. 144.

beşinci unsur görüşünden dolayı bunu benimsediği kabul edilebilir.⁴³³ Ayrıca ilk “fail sayesinde göğün dairesel olarak hareketinin mutlak şekilde sürekli”⁴³⁴ olduğunu vurgular.

Güneş ve insan her ikisi de cisim sureti olmak bakımından birdirler. Güneş diğer sebeplerden ayrışır. Çünkü o kendisine etki eden şeylerden etkiyi kabul etmez. Zira onun maddesi (heyûlâ) yoktur, fakat onda maddeye benzer bir şey (*şibh bi'l-heyûlâ*) vardır.⁴³⁵

İçkin doğa konusunda ayrıntılı açıklamaları elimizde olmayan, aşkın doğa konusunda ise İskenderci bir görüşe sahip olduğunu görülebilen Ebû Bişr'i bu tezde özel olarak ele almayı gerektiren bir husus bulunmaktadır. Bu da İbn Sînâ'nın Aristoteles'in *Metafizik* eserinin *Lambda* bölümüne yazdığı şerhte, Ebû Bişr'i ismen eleştiriyor olmasıdır. H. V. B. Brown İbn Sînâ'nın, Ebû Bişr'i eleştirmesinin sebebinin doğaya tanıdığı özerkliğin Tanrı'nın gücünü sınırlaması olduğunu ileri sürmektedir.⁴³⁶ Fakat İbn Sînâ'nın Ebû Bişr'i sahip olduğu aşkın doğa anlayışından dolayı değil, feleklerin varlıklarına kendinde sahip olup, sürekliliklerini Tanrı'ya borçlu olmaları açıklaması bağlamında ve hareket temelli oluş görüşü çerçevesinde eleştirdiği görülmektedir.⁴³⁷ Bu konuyu Brown'un makalesi bağlamında üçüncü bölümde ele alacağım.

Sonuç olarak içkin doğa konusunda ayrıntılı görüşleri elimize ulaşmayan Ebû Bişr'in aşkın doğa olarak feleklerden gelip âleme sirayet eden ve onun sürekliliğini sağlayan İskenderci bir doğa görüşüne sahip olduğunu görebiliriz. İbn Sînâ'nın ismen Ebû Bişr'i eleştirmesi ise sahip olduğu aşkın doğa görüşünün feleklerin hareketi ile oluşması dolayısıyla değil, varlığa gelişin hareket sayesinde olduğunu savunması dolayısıyladır.

1.9. Sicistânî: Memzuc Bir Doğa Görüşü

Özellikle mantık alanında öne çıkan bir düşünür olan Ebû Süleyman Sicistânî'nin (v. 1001) hem Yeni-Platoncu bir doğa görüşüne, hem de yorumlanmış bir İskenderci doğa

⁴³³ Damien Janos, Ebû Bişr'in doğa görüşünü ele aldığı makalesinde feleklere nefis atfedip etmediğini bilemediğimizi ifade etmektedir, bkz. Janos, “Active Nature”, s. 145.

⁴³⁴ Aristûtâlis, *et-Tabîa I*, s. 141; Janos, “Active Nature”, s. 151; Lettinck, *Aristotle's Physics and Its Reception*, s. 150.

⁴³⁵ Aristûtâlis, *et-Tabîa I*, s. 139; Janos, “Active Nature” s. 146; Lettinck, *Aristotle's Physics and Its Reception*, s. 144.

⁴³⁶ H. V. B. Brown, “Avicenna & the Christian Philosophers in Baghdad”, ed. S. M. Stern, Albert Hourani, Vivian Brown, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer on His Seventieth Birthday*, Columbia: University of South Carolina Press, 1972 s. 35-48.

⁴³⁷ İbn Sînâ, “Şerhu bâbi harfi'l-lâm”, thk. Abdurrahmân Bedevî, *Aristû 'inde'l-Arab*, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1978, s. 23-33.

görüşüne sahip olduğu görülmektedir.⁴³⁸ Kendisi Yeni-Platonculuğun İslam dünyasında tadil edilmiş kozmolojisini benimser. Buna göre Bir olan Allah'tan, tümel akıl, ondan tümel nefis, ondan da tümel doğa taşar. Doğa nefsin yönetimi altındadır. Aklın ibda yoluyla yaratıldığını ileri süren Sicistânî, sudûr görüşünü benimsemektedir. Bununla birlikte İskenderci görüşün de etkisiyle Tanrı'nın ilk hareket ettirici olduğunu benimser. İskenderci ilahi bir güç olan doğa anlayışına da sahip olduğunu gördüğümüz Sicistânî'nin bunu nasıl yorumladığını ele almak gerekmektedir.

Sicistânî “Fî enne ecrâme'l-ulviyye zevtü enfüsü'n-nâtika” risalesinde feleklerin dört unsurdan daha şerefli bir unsura sahip olduğunu ve düşünen nefislerini olduğunu⁴³⁹ savunur. Burada ayrıca Aristoteles'in doğa tanımını vererek, onun anlayışını yansıtır şekilde kendi içinde hareketinin ilkesini taşıyan her şeyin doğasının olduğunu, bunların felekler, unsurlar ve unsurlardan oluşmuş bileşikler olduğunu vurgular. Feleklerin doğasının unsurların doğasından farkını vurgular ve nefis sahibi şeylerin nefsinin onların doğası olduğunu belirtir. Burada feleklerin doğasının unsurlardan farklı olduğunu ifade ederken beşinci unsura atıfta bulunduğu, bununla birlikte feleklerin nefis sahibi olduğunu savunduğuna dikkat çekmek gerekir. Böylece Aristoteles ve İskender çizgisini devam ettirdiği görülmektedir.

“Fî'l-Muharriki'l-evvel” risalesinde ilk hareket ettiricinin fizik bilimi bakımından ele alınışı ile metafizik bilimi bakımından ele alınışının farklı olduğunu vurgular.⁴⁴⁰ Aristoteles'in *Fizik* eserine atıfla ilk hareket ettiricinin aslında aynı zamanda ilk hareket eden de olduğunu⁴⁴¹ belirttikten sonra İskender'in *Fî Mebadü'l-küll* eserine atıfla bunun ilk feleğin hareket ettiricisi olduğunu söyler. Fakat bunun nihai ilk hareket ettirici olmadığını, ilk hareket ettiricinin iki anlamda olduğunu ifade eder. Bunlardan biri dairesel hareketi yapan bütünün (âlemin) feleğinin nefsi olduğunu, yani aslında onun doğal sureti olduğunu, bu nefsin o felekle birlikte arazî olarak hareket ettiğini açıklar. Bununla birlikte metafizik olarak başka bir ilk hareket ettirici bulunmaktadır. Bu ilk hareket ettirici, feleğin nefsinin aksine arazî dahi olsa hareket etmemektedir. Bu ilk illettir. İki bölüme ayırdığı risalenin ilk bölümünde feleğin hareket ettiricisini ele alan Sicistânî ikinci bölümde ilk illeti ele alır. Söz konusu ilk illeti “bütünün

⁴³⁸ Sicistânî'nin görüşlerinin incelenmesi için bkz. Joel L. Kraemer, *Philosophy In The Renaissance of Islam Abu Sulayman Al-Sijistani And His Circle*, Leiden: Brill, 1986; İsmail Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistani ve Felsefesi*, Konya: Palet Yayınları, 2019.

⁴³⁹ Sicistânî, “Fî enne ecrâme'l-ulviyye zevtü enfüsü'n-nâtika”, thk. Abdurrahmân Bedevî, *Müntebâb Sıvânî'l-Hikme ve Selâsü Resâil*, Tahran: İntişarat-ı Bünyadî Ferhengi İran, 1974, s. 367-371.

⁴⁴⁰ Sicistânî, “Fî'l-Muharriki'l-evvel”, thk. Abdurrahmân Bedevî, *Müntebâb Sıvânî'l-Hikme ve Selâsü Resâil*, Tahran: İntişarat-ı Bünyadî Ferhengi İran, 1974, s. 375. Sicistânî'nin risalelerinin incelemesi ve İngilizce çevirisi için bkz. Kraemer, *Philosophy In The Renaissance of Islam*, s. 274-310.

⁴⁴¹ Sicistânî, “Fî'l-Muharriki'l-evvel”, s. 372.

doğası” olarak adlandırdığı için konumuz açısından metafizik ilk illetin ele alınış biçiminin zikredilmesi önemlidir:

Malûllerin illetleri ile ilişkisini inceleme iki yoldan gerçekleşir. Birincisi onların birbirleri ile ilişkili şekilde illetlerine yükselmeleridir. İkincisi ise illetin gücünün malûllerine sirayet etmesi yönündendir. Bunlardan birincisi doğa filozofu içindir, ikincisi ise metafizik içindir.⁴⁴²

Burada görüldüğü üzere, metafizik illetin malûle etkisini, illetin gücünün malûle sirayet etmesi şeklinde dile getirir. Daha sonra ilk illeti ele almaya koyulur. Feleğin hareket ettiricisini “doğal bir suret” olarak nitelerken ilk illetin “ayrık bir suret” olduğunu vurgular.⁴⁴³

Onu “suret” olarak adlandırsak, bu onun altındakilere nispeti bakımındandır. Çünkü onun zatının tekrar tekrar bu anlamda algılanışı bakımından ona “bütünün doğası” denilir. Zira “suret” sözümüz kendisi için suret olunan bir şeyi gerektirir. Aynı şekilde ta-ba-‘a kökünden, faile vezninde olan “doğa” (*tabîa*) sözümüz de böyledir. Faîl, mef’ûl anlamındadır. Dolayısıyla doğa (*tabîa*) tab edilmiş (*matbu’a*) anlamındadır. Bu yüzden “ilk doğa” ismi ile surete işaret edilir. Biz suret ismi ile, doğa araştırması bakımından, maddede oluşan manaya işaret ederiz. Metafizik araştırması bakımından, maddeyi suretlendiren (*tesavvera*) ve ona suretlerini verene işaret ederiz. İlahiyat araştırması (*nazaru’l-ilâhî*) bakımından, güç mertebelerinin kendisinde son bulduğu; malûllerin etkilenimlerindeki hallerinin farklılığına ve feyzi kabullerinde suretlerinin değişiklik göstermesine göre sıfatların kendisinin altında kesildiği zata işaret ederiz. Kim doğayı, içinde bulunduğu şeyin hareketinin ve sükunun arazî değil ilk ve zati ilkesi olarak tanımlarsa bu doğa araştırması bakımındandır. Kim de onu cisimlere nüfuz eden, onlara yaradılışlarını ve kendilerine has suretlerini tek tek veren güç olarak tanımlarsa bu metafizik araştırma bakımındandır.⁴⁴⁴

Sicistânî’nin bu pasajda ilk illet olarak hipostaz olan doğayı kastedip etmediği akla gelebilir. Fakat bu ilk illeti, en uzak illet (*el-mebde’ul-aksâ*)⁴⁴⁵ olarak nitelemesi, ayrıca nefis sahibi feleklerin nefislerini kendisine benzeme arzusu uyandırarak hareket ettirdiğini⁴⁴⁶ ifade etmesi bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Nitekim ilahiyat araştırması bakımından açıkladığı zat da Tanrı’ya işaret etmektedir.⁴⁴⁷ Zira hipostaz olan doğa bir zat olsa da güç mertebeleri kendisinde son bulmamaktadır.

⁴⁴² Sicistânî, “Fî’l-Muharriki’l-evvel”, s. 375.

⁴⁴³ Sicistânî, “Fî’l-Muharriki’l-evvel”, s. 375.

⁴⁴⁴ Sicistânî, “Fî’l-Muharriki’l-evvel”, s. 376.

⁴⁴⁵ Sicistânî, “Fî’l-Muharriki’l-evvel”, s. 374.

⁴⁴⁶ Sicistânî, “Fî’l-Muharriki’l-evvel”, s. 374-5.

⁴⁴⁷ İbn Miskeveyh benzer ifadeleri Hakiki Bir için kullanmaktadır: “... Gerçek Bir (*vahidün bi’l-hakika*) kendinde çokluk olmayan ve illeti olmayandır. İlk illetten önce başka bir illet gelemmez. Tam olarak basittir, onda bir bileşiklik yoktur. Kendinde yeterlidir. Başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Gücü altında olan her şeye uzanmıştır (*mümidün*). Onun üzerinde olduğu başka bir şey onu desteklemez. Çünkü çok olan güçler onda son bulur. O, onların hepsinden üstündür. Ondan önce bir şeyin olması mümkün değildir. Zira Hakiki Bir (*el-vahid bi’s-sıhha*) ve ondan olan yüce hikmet ondan varolan bütün hikmetlere akar. O bir ve basit olan, çokluğun kendisini asla bulandırmadığı bir kaynaktır. Araştırmacı ona ulaştığı ve zorunlu olarak onda durduğunda bilir ki, o, kendisinden

Dolayısıyla ilk ilkeyi açık bir şekilde doğa olarak adlandırdığı görülmektedir. Ona “bütünün doğası” demektir. Bununla birlikte bu doğanın doğrudan Tanrı’ya eşleştirildiği düşünülmemelidir. Zira Sicistânî’nin ilk illetin ayrıklığının kesin bir şekilde vurgulandığı görülmektedir. Dolayısıyla Stoacı bir şekilde âleme işleyen bir Tanrı anlayışı söz konusu değildir. İlahiyat araştırması bakımından doğa, âleme hareket veren ilk ilke iken, metafizik araştırması seviyesinde doğa âleme işleyerek maddeye suretleri veren güçtür. Dolayısıyla doğa Tanrı değil, Tanrı’nın âleme varlık ve hareket verdiği gücü olarak anlaşılabilir. Nitekim aşağıdaki alıntıda bu açıklık kazanacaktır.

Sicistânî’de hipostaz olan doğa görüşü mevcutken, söz konusu bu metinde doğanın hipostaz olan doğa olmadığı da görülmektedir. Bu Sicistânî’nin doğanın anlamlarını saydığı diğer bir pasajda daha açık bir şekilde yer almaktadır. Burada Sicistânî, zat olan doğa anlamından başlayarak, mizaca, hekimlerin doğa görüşüne, Aristoteles’in doğa tanımına değindikten sonra her şeye nüfuz eden bir güç olan doğa tanımını dile getirir.

Ebu Süleyman yine şöyle yazdırdı: Doğa birçok anlama işaret eden eşsesli bir isimdir. Birincisi ister araz ister cevher olsun veya ister basit ister mürekkep olsun her şeyin zatıdır. Tıpkı insanın doğası, feleğin doğası, beyazlığın ve sıcaklığın doğası denilmesi gibi. Yine bunlardan bileşmiş olana da denir. Ustukuslardan bileşmiş her şeye ilişen ilk mizaca da denir. İnsanın türleşmesi ile olan genel mizaca da denir ki üzerinde araştırma yapılmakta olan budur. Bir hekim onu genel mizaç için kullanabilir. Ayrıca insan türünün şahsı olan bir şahsa özgü mizaç için de kullanabilir. Bir hekim bunu insan türünün her bir özel şahsının mizacı için de kullanabilir. Doğa filozofuna özgü genel doğa araştırması bakımından olana gelince, o Aristoteles’in şu şekilde tanımladığı şu anlamdır: O kendisinde arazî değil, ilk ve bizzat bulunduğu şeydeki hareketin ve sükunun ilkesidir. Bu anlam mürekkep olarak adlandırılanı da kapsar. Bununla madde ve sureti kastediyorum. Zira madde hareket etmenin ve sükunun ilkesidir. Suret de hareket ettirmenin ve durdurmanın ilkesidir. Bu isme daha layık olan, Aristoteles’e göre, madde değil surettir. Antiklerden bir gruba göre madde gibidir, suret değildir. Felsefi araştırma bakımından doğanın tanımı şöyle denilen anlamdır: O cisimlere nüfuz eden (*tenfuzü*), onlara biçimlenmelerini ve özgün suretle tek tek suretlenmelerini veren bir hayattır. *O sanki (kennehâ) ilk ilkeden, ondan etkilenen ve onu kabul eden bütün şeylere işleyen güçtür (el-kuvvetü’s-sâriye), ilk ilke ile şeyler arasındaki bağıdır.* O bir yönden de mürekkebin iki parçasından oluşmuş (*mu’telife*) olan ve tek başına bu iki parçadan biri olmayan surettir. Dil bilgisi bakımından ise ta-ba-‘a [kökünden] faile [vezninde]dir. Bu yüzden maddeden daha çok surete benzer. Zira kendisine damga vurulan (*matbû*) madde ise, suret damga vurandır (*tâbia*). Nitekim o [suret] kendini ona [maddeye] veren ve onda meydana gelir.⁴⁴⁸

önce bir şeyin olmadığı İlk İlke’dir. Âlemlerin (‘avâlim) sıfatlarından olup, onların bildiği hiçbir şeyi ona dair ve onda olacak şekilde bulmaz.” İbn Miskeveyh, *el-Fevzu’l-asğar*, Beyrut: y.y, 1901, s. 70; krş. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü’l-asğar*, çev. Emrah Alağaç ve Mehmet Zahit Sezer, İstanbul: Endülüs Kitap, 2020, s. 97-8.

⁴⁴⁸ Ebû Hayyân Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, thk. Hasan Sündübî, Kahire: Dâru Sü’âdi’s-sabâh, 1992, s. 284, m. 79. İngilizce çevirisi için bkz. Kraemer, *Philosophy In The Renaissance of Islam*, s. 173.

Görüldüğü üzere bu metinde doğanın ilk ilkedan gelip her şeye işleyen bir güç gibi olduğu ve ilk ilke ile diğer şeyler arasındaki bir bağ olduğu vurgulanmaktadır. Hâlbuki hipostaz olan doğa tümel nefsten gelen ve onun yönetimi altında olan bir güçtür. Nitekim Sicistânî böyle bir doğa anlatısı da sunmaktadır. Buna göre “Doğa nefsi bir güçtür (*kuvvetun nefsiyyetun*)” denebilir. Hipostaz olan doğa konusunda Plotinosçu düşünmeyen ve ayrı bir mevcudiyetinin olduğunu kabul eden Sicistânî’nin doğaya nefsi güç derken onun nefsin bir parçası olduğunu düşünmediğini doğaya aynı zamanda “akli bir güç ya da ilahi güç de” denebileceğini dile getirmesinden anlayabiliriz. Bu sıfatlar doğanın nihai olarak illetler zincirine, en sonda da ilk illete bağlı olduğunu göstermektedir.

Doğaya gelince o aynı şekilde nefsi bir güçtür. Eğer aklı dersin de yanlış olmaz. İlahi dersin de yanlış olmaz. O, bu âlemin her yerine hareket verici ve durdurucu, yenileyici ve yıpratıcı, oluşturu ve yok edici, canlandırıcı ve öldürücü olarak sirayet eder. Onun tasarrufları duylara açıktır. Bu âlemdeki son halifedir. Madde ile en çok ilişkili olan, maddenin de kendisine en çok âşık olduğudur. Onun, nefste olduğu gibi ikinci âleme, ruhlar âlemine yükselmesi söz konusu değildir, çünkü orada oluş ve bozuluş yoktur. Eğer oraya yükselseydi âtil kalırdı. Nefs ise böyle değildir. Onun kendi âleminde mutluluğu, sevinci, memnuniyeti, neşesi, devamlılığı, kalıcılığı ve ilahi hilafeti vardır. Onun orada, burada olana karşılık gelecek, sayılamayacak kadar ve araştırmayla ulaşılamayacak kadar çok erdemleri vardır.⁴⁴⁹

Bu pasajda anlatılan doğanın Plotinos’tan ziyade Proklosçu doğa özelliklerine sahip olduğunu görebiliriz. Öncelikle doğa son halife olarak nitelenmekle, tıpkı Proklos’un doğanın akli mevcutların sonuncusu olduğunu ifade ettiğı üzere, ayrı bir hipostaz olarak tanınmıştır. Doğa maddeyle ilişkilidir, âleme sirayet ederek oluş ve bozuluşu yönetmektedir. Fakat ruhlar âlemine akletme yoluyla dönememekte, bu konuda nefsten farklı bir yerde durmaktadır. Bundan doğanın, nefste olduğu gibi paylaşılan bir yönünün yanında paylaşılmayan bir yönünün olmadığı, ancak oluş ve bozuluşun gerçekleştiğı cisimle var olabildiğı görülebilir.

Sicistânî’nin doğayı bir yerde doğrudan ilke illetten taşıyormuş gibi, diğer yanda nefsin yönetimdeymiş gibi ele alması hem Meşşâî hem Yeni-Platoncu unsurları birlikte kabul etmesi ve Yeni-Platoncu kozmolojinin tadil edilerek İslam dünyasına aktarılması ile açıklanabilir. Nitekim hem ilk aklın ibda yoluyla yaratıldığını savunurken, hem ilk ilkenin ilk feleğin nefsin kendisine arzu duyması sayesinde hareket ettirdiğini aynı anda savunması buna işaret etmektedir. Yani hem varlık veren hem hareket veren Tanrı anlayışına sahiptir.

⁴⁴⁹ Ebû Hayyân Tevhîdî, *el-İmtâ‘ ve’l-Mu‘ânese III*, neşr. Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn, Dâru mektebeti’l-hayât, 2019, s. 113.

Sicistânî'nin doğayı ele alırken “O sanki (*kennehâ*) ilk ilkeden, ondan etkilenen ve onu kabul eden bütün şeylere işleyen güçtür (*el-kuvvetü's-sâriye*), ilk ilke ile şeyler arasındaki bağıdır” ifadeleri, aslında doğanın ilk ilkeden taşan varlık feyzi gibi yahut ona tekabül eden bir şey gibi olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim yukarıdaki pasajlarda Sicistânî'nin metafizik bakımdan illet ele alınırken, “illetin gücünün malûllerine sirayet etmesi yönünden”⁴⁵⁰ ele alındığını ifade etmişti. Dolayısıyla sirayet kavramı varlık feyzi yahut illetin fiili için de kullanılan bir kavramdır. Aşağıda İbn Miskeveyh'in görüşlerini ele alırken göreceğimiz üzere o da Tanrı'dan gelen varlık feyzi için bu ifadeleri kullanmaktadır. Durum böyle olunca Sicistânî'de doğa, hem varlık feyzine hem de belirli bir zata işaret eden bir kavram haline gelmektedir. Üçüncü bölümde ele alacağım üzere İbn Sînâ isim vermeden, bazı kimselerin doğanın zatı ile Tanrı'dan taşmasının aynı olduğunu savunduklarını söyleyerek onları eleştirmektedir. Buna göre bu eleştirinin muhatabı tam da Sicistânî olmalıdır.

Sonuç olarak Sicistânî, hem İskenderci hem Yeni-Platoncu öğeleri mezc ederek kendine özgü bir aşkın doğa anlayışı ortaya koymaktadır. İçkin doğaya dair ayrıntılı bir incelemesi bulunmamaktadır.

Hem Sicistânî'nin görüşlerini karşılaştırmak için hem de İbn Sînâ'nın eleştirdiği filozoflardan biri olduğu için İbn Miskeveyh'in doğa görüşüne de kısaca değinmek yerinde olacaktır.

1.10. İbn Miskeveyh: Proklosçu Doğa Anlayışının Savunusu

İbn Miskeveyh (v. 1030), Sicistânî'den ders almış ve temelde ahlak alanındaki eserleriyle öne çıkmış bir filozoftur. Bununla birlikte metafizik alanında ve doğaya dair de yazmıştır. İbn Miskeveyh'i konumuz açısından önemli kılan husus İbn Sînâ'nın doğa kavramına dair isim vermeden eleştirdiği filozoflardan olmasıdır.

İbn Miskeveyh'in tadil edilmiş Yeni-Platoncu kozmolojik şemayı benimsediği görülmektedir.⁴⁵¹ Bununla birlikte Sicistânî'ye benzer şekilde pek çok kaynaktan istifade ettiği ve bazı görüşleri mezcettiği göze çarpmaktadır. Onun da varlık veren Tanrı anlayışı ile birlikte hareket etmeyen ilk hareket ettirici anlayışını benimsemesi bunun en büyük göstergesidir.

⁴⁵⁰ Sicistânî, “Fî'l-Muharriki'l-evvel”, s. 375.

⁴⁵¹ İbn Miskeveyh, *el-Fevzu'l-asğar*, Beyrut: y.y, 1901, s. 28-30; krş. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asğar*, çev. Emrah Alağaç ve Mehmet Zahit Sezer, İstanbul: Endülüs Kitap, 2020, s. 51-3.

İbn Miskeveyh Aristotelesçi ve İskenderci her hareket edenin bir hareket ettirici olduğu görüşünü benimseyerek, tüm hareketlerin bir ilk hareket ettiricide duracağını bunun da Tanrı olduğunu kabul eder. Bununla birlikte “söz konusu hareket etmeyen hareket ettiricinin her şeyin varlığının var edicisi (*mübdi*) ve illeti olduğunu, her cevherin kaim oluşunun, her mevcudun varlığının onunla gerçekleştiğini”⁴⁵² kabul eder. Sudûr görüşünü benimseyerek Tanrı’dan varlığın taşıdığını ve Tanrı’nın âlemin varlık sebebi olduğunu kabul eder.⁴⁵³

Varlıkların mertebelerinin tamamının, oldukları şekilde meydana gelmesinin Allah Teâlâ ile olduğu açıklığa kavuşmuştur. Onun feyz eden varlığı (*vücûduhu*’l-fâiz) ve sirayet eden gücü (*kuvvetuhu*’-sâriye) âlemin bütünüdür düzenini koruyan şeydir. Bir kimse Allah Subhanehu’nun, cömertlikten kaynaklı bu feyzi tuttuğunu vehmetseydi âlemde hiçbir şey var olmazdı, hepsi o anda hemen yok olurdu.⁴⁵⁴

Bu alıntıları özellikle yapmamın sebebi İbn Miskeveyh’in sudûr anlayışını ayrıntılandırmak değil, fakat sirayet eden güç kavramını hangi anlamda kullandığını açıklığa kavuşturmadır. Sicistânî bölümünde ifade ettiğim üzere, sirayet etme kavramı sadece tümel doğa için değil aynı zamanda varlık feyzi ve illetin etkisi için de kullanılmaktadır.

Şimdi İbn Miskeveyh’in Sicistânî gibi doğayı Tanrı’dan taşan bir güç olarak görüp görmediğini ele alalım. Acaba İbn Miskeveyh hareket etmeyen hareket ettirici görüşünü benimsemekle, Tanrı’dan taşan ve her şeye sirayet eden gücü doğa ile özdeşleştirmiş midir? Bunun için onun ilahi güç anlayışına bakalım.

İbn Miskeveyh’in ilahi güç derken özel olarak doğayı kastetmediği, her hipostazın ilahi bir gücü olduğu şeklinde bir görüşe sahip olduğu görülmektedir.

“İlahi güçler” sözümüzün anlamı nedir? Şudur: Biz bu lafzı bir güce atfettiğimizde onun bir cisim ve cisimsel bir hal olmadığını, onun fiillerinin zamanda ve mekânda olmadığını kastederiz. Bu, aklın, nefsin, bu ikisine bitişen güçlerin ve onlara nispet edilen fiillerin halidir. Yine bu, doğanın üzerindeki güçlerin halidir, ki onlardan bazıları üzerine konuşmayı amaçlamıyoruz.⁴⁵⁵

Her ne kadar burada doğanın üzerindeki güçleri kastettiğini söylese de bunun bağlamla ilgili olduğu düşünülmelidir. Zira başka bir yerde doğanın da ilahi bir güce sahip olduğunu benimsemektedir.

⁴⁵² İbn Miskeveyh, *el-Fevzu’l-asğar*, s. 20; krş. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü’l-asğar*, s. 39.

⁴⁵³ İbn Miskeveyh, *el-Fevzu’l-asğar*, s. 20; krş. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü’l-asğar*, s. 40.

⁴⁵⁴ İbn Miskeveyh, *el-Fevzu’l-asğar*, s. 29; krş. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü’l-asğar*, s. 52.

⁴⁵⁵ İbn Miskeveyh, *Nefs ve Akıl Risalesi*, çev. Muhammet Ali Koca, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021, s. 125 (düzenlendi).

İkinci heyulaya gelince -doğal suretlerin mevzusu olanı kastediyorum- doğa onu kapsar. Zira doğa bütün cisimlere nüfuz eden, onları yetkinliklerine doğru hareket ettiren ilahi bir güce sahiptir (*zâtü kuvvetin ilâhiyyetin*). İlahi güç ise tükenmez veya aciz kalmaz.⁴⁵⁶

Burada görüldüğü üzere doğa ilahi gücün kendisi değil, ilahi güce sahip bir şeydir.

İbn Miskeveyh'e göre Tanrı'dan akıl, akıldan nefis ve ondan da doğa meydana gelir.⁴⁵⁷

Doğa, felekleri, felekler unsur kürelerini kuşatır. Bununla birlikte doğanın kuşatması yönetme anlamında bir kuşatmadır. Benzer şekilde nefis onu, akıl da nefsi kuşatır. Bârî ise her şeyi kuşatır.

Mevcutların ikinci kısmına yani ruhani olanlara gelince onlar cismani değillerdir ve onlar yine kendilerine layık bir açıdan birbirlerini kuşatırlar. Fakat bu ruhani bir kuşatmadır, çünkü onlar mekâna ihtiyaç duymazlar. Böylece onlar hakkında, onların kuşatmasının kapsama ve yönetme kuşatması olduğuna inanılmalıdır. Nitekim doğa hakkında şöyle deriz. O küre şeklindeki cisimleri kuşatır. Bununla küre şeklindeki cisimlerin kuşatılması hakkında söylediğimiz şeyi kastetmiyoruz. Fakat hareket ettirme, belirleme, kapsama, suret verme, yönetme kuşatmasını kastediyoruz. Çünkü o bütün cisimlere sirayet eden, onları yöneten ve ondan açık ve kapalı bir şekilde hiçbir şeyin kaçmadığı ilahi bir güçtür. Her kim nefsin doğayı, aklın ise her şeyi kuşattığını bilirse, bütünü kuşatan ve ona cömertliği ile taştan, hepsini bir arada tutan tek bir yöneticinin nasıl kuşattığını bilmiş olur.⁴⁵⁸

Burada doğanın ilahi bir güç olarak tasvir edildiği, tüm cisimlere sirayet ettiği belirtilmektedir. Bununla birlikte görüldüğü gibi doğrudan Tanrı'dan gelmemekte, nefsin yönetiminde bulunmaktadır. Başka bir yerde İbn Miskeveyh, doğanın nefsin altında bulunan bir mertebede olduğunu ve kendi üstündeki mertebede bulunan nefsi bilmeyeceğini ifade ederek doğayı çok kesin bir konuma yerleştirir.

Biz doğanın nefsin aklın durumunu zikrettiğimizde ve birbirlerini kuşatmalarını ve kapsamalarını örneklendirdiğimizde aynı zamanda onların makamlarına da işarette bulunuyoruz ve şimdi şöyle diyoruz: Ortalarda bulunan makamın ve mertebenin, üstüne ve altına bir nispetinin bulunması gerekir. Bu makamlardan altta olan kendi üstündekini kapsayamaz, yani bilemez ve hallerinden haberi olmaz, sadece onun varlığını (*inniyyetuhu*) bilebilir. Üstte olan ise, altında olana hakimdir (*muttali*) ve onun hakikatini bilir. Bunun örneği şudur: Doğanın nefse dair bir bilgisi yoktur veya ona dair bir haberi yoktur, ancak ona ihtiyacı yönünden ve kendisine gelen feyz yönünden [bilebilir]. Nefs ise doğanın durumlarına hakimdir ona dair bilgiyi kuşatır ve onun haberlerini kapsar. Aynı şekilde aklın yanında nefsin durumu ve Bârî'nin yanında aklın durumu böyledir.⁴⁵⁹

İbn Miskeveyh'in Proklos'a benzer şekilde hareketin kaynağı olarak nefsi benimsediği, fakat nefsin akli yönü vurgulandığında doğayı ön plana çıkardığı görülmektedir.

⁴⁵⁶ İbn Miskeveyh, *el-Fevzu'l-asğar*, s. 30; krş. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asğar*, s. 53.

⁴⁵⁷ İbn Miskeveyh, *el-Fevzu'l-asğar*, s. 28-30; krş. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asğar*, s. 51-3.

⁴⁵⁸ İbn Miskeveyh, *el-Fevzu'l-asğar*, s. 74-5; krş. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asğar*, s. 102.

⁴⁵⁹ İbn Miskeveyh, *el-Fevzu'l-asğar*, s. 77-8; krş. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asğar*, s. 105.

Nefsin feleklere hareket verdiğini anlattığı kısımda hareketin kaynağı nefis iken, yukarıda da alıntılanan, hipostazların birbirini kuşatması alıntısında nefsin yönetimindeki doğanın, felekler de dâhil bütün küresel cisimleri, hareket ettirme ve yönetme olarak anlaşılabilir bir ruhani kuşatma ile kapsadığını belirtmektedir.

Bizim hareketimiz feleğin hareketinden kaynaklanır. Feleğin hareketi ise nefsten kaynaklanır. Nefsin hareketi, zatını akıl ile tamamlamak için dönmedir ve daireseldir, ki akıl kendisine bitişen daimi feyz sayesinde zatında müstağnidir, zira o yüce ve ulu Bari'nin ilk yarattığıdır (*mübda*).⁴⁶⁰

Bu pasajda da olduğu gibi açıklamalarda zaman zaman doğa olmaksızın sadece akıl ve nefsin ele alındığı, bazen ise doğanın bunlara dâhil edildiği görülmektedir. Bunun diğer Yeni-Platoncu filozoflarda da karşımıza çıkan bir durum olduğu hatırlanmalıdır.

Sonuç olarak İbn Miskeveyh'in, *el-Fevzu'l-asgar*, *Nefs ve Akıl Risalesi*, *el-Hevâmil ve 'ş-şevamil* ve tüm kısa risaleler dâhil olmak üzere felsefî eserlerinde Tanrı'dan taşan gücün ve feyzin doğa ile özdeşleştirildiği görülmemektedir. Dolayısıyla Sicistânî'de olduğu gibi doğanın hem bir feyz hem bir zat olduğunu değil sadece nefsin yönetiminde bir zat olduğunu görebiliriz. İbn Miskeveyh bu yönle değil, tümel zat olan doğa görüşüne sahip olmakla İbn Sînâ'nın eleştirisine maruz kalmaktadır.

İbn Sînâ'ya en yakın tarihli olan ve İbn Sînâ'nın kendilerinden haberdar olduğunu bildiğimiz doğaya dair iki görüş Âmirî ve İhvân-ı Safâ'ya aittir. İbn Sînâ ile Âmirî'nin görüştükleri ve doğa konusu da dâhil olmak üzere birçok felsefî konuyu tartıştıkları, bu görüşmelerin 41 soru-cevap şeklinde kaydedildiği "el-Mecâlis" adlı eserden bilinmektedir.⁴⁶¹ İhvân-ı Safâ'nın *Risaleler*'i ise, öğrencisi Cüzcanî tarafından kaleme alınan biyografisinde İbn Sînâ'nın okuduğu belirtilen eserlerdendir.⁴⁶² Bu iki düşünür doğaya dair birbirlerinden farklılık içeren görüşlere sahip olmakla birlikte Yeni-Platoncu kozmolojiye yakın olmaları ve ayrık zat olan tümel bir doğa görüşünü savunmaları bakımından İbn Sînâ'nın aynı derecede karşı çıktığı kimselerdir. Temsil gücü yüksek iki örnek olarak bu iki düşünceyi öncelikli olarak ayrıntılı bir şekilde ele almak yerinde olacaktır.

⁴⁶⁰ İbn Miskeveyh, *el-Fevzu'l-asgar*, s. 59; krş. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 86.

⁴⁶¹ Âmirî, "el-Mecâlisü's-seb' beyne's-şeyh ve'l-Âmirî", neşr. ve çev. M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 99-147.

⁴⁶² William E. Gohlman, *The Life Of Ibn Sina A Critical Edition And Annotated Translation*, New York: State University Of New York Press, 1974, s. 20-21; Cüzcanî, "Eş-Şeyh er-Reis'in (İbn Sînâ) Hayatı (Otobiyografi)", çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaçoğlu, *İbn Sînâ Risaleler*, Ankara: Kitâbiyât, 2004, s. 11.

1.11. Âmirî: Başka Bir Memzuc Doğa Görüşü

Ebû'l-Hasan Âmirî (v. 992) uzun bir ömür yaşamış velut bir düşünürdür. Bununla birlikte ne yazık ki eserlerinin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Başlıklarına bakıldığında doğa felsefesine dair birçok eser kaleme aldığını, fakat bunların kaybolmuş olduğunu görüyoruz. Bu da Âmirî'nin doğaya dair düşüncesini dakikleştirmede zorlayıcı bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine de elimizde bulunan eserlerinden zat olan tümel bir doğa ve feleklerden gelen doğa düşüncesini birlikte benimsediğini rahatlıkla görebiliriz. Âmirî'nin doğa düşüncesini ortaya koyabilmek için kozmolojisini ele almak gerekmektedir.⁴⁶³

Âmirî İskenderci kozmolojiyi, Yeni-Platoncu sudûr anlayışını ve İslam dininin yaradılış öğretisini harmanlamıştır. Tezin sınırlarını aşmamak için oldukça muhtasar bir şekilde ele almak gerekirse, mükemmelin de üzerinde (*fevka 't-tamâm*) olan Tanrı'dan tümel akıl, tümel akıldan da tümel nefis, tümel nefsten de tümel doğa var olur. Bu var olmanın mahiyetini ortaya koymak, Âmirî düşüncesine dair ayrıntılı bir inceleme gerektirir. Zira Tanrı'yı ilk ilke kabul eden Âmirî, her varlık seviyesinde çeşitli mevcutların onun tarafından var edilmesini ayrı bir fiille açıklamıştır. Bununla birlikte bu inceleme tezin gayesini aşacağı için sadece doğa ile ilgili kısmı görebilmek adına genel bir çerçeve sunmak yeterli olacaktır.

Âmirî *Fusûl* eserinde varlık seviyelerini beşe ayırır ve her varlık mertebesindeki mevcutları ve bunların meydana gelme fiillerini sayar.

Varlığın gerçekliği açısından varlıkların mertebeleri beş kısma ayrılmaktadır: (1) Zatıyla var olan: O *dehrin* üstünde ve öncesindedir. (2) *İbdâ'* ile var olan: O *dehrle* birlikte ve onunla ilişkilidir. (3) *Halk* ile var olan: O *dehrden* sonra ve zamandan öncedir. (4) *Teshîr* ile var olan: O zamanla birlikte ve onunla ilişkilidir. (5) *Tevlîd* ile var olan: O zamandan sonradır ve onun takipçisidir. *Teshîr*'i *tab'*, *tevlîd* *tekvîn* kelimeleriyle karşılayabiliriz.

Zatı ile var olan, zikri yüce olan Bârî'dir. *İbdâ'* ile var olan, kalem ve emirdir. *Halk* ile var olan, arş ve levhtir. *Teshîr* ile var olan, dönen felekler ve ilk cisimlerdir. *Tevlîd* ile var olan ise dört unsurdan meydana gelen her şeydir.

Filozoflar kalemi “tümel akıl” lafzıyla, emri “tümel suretler” ile, levhi “tümel nefis” lafzıyla, arşı ise “doğrusal felek” ve “felekler feleği” ile karşılayabilmektedirler.⁴⁶⁴

⁴⁶³ Âmirî düşüncesinin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

⁴⁶⁴ Âmirî, “el-Fusûl fî me‘âlimi'l-ilâhiyye”, neşr. ve çev. M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 182. “el-Fusûl” ve “el-Mecâlis” çevirilerinde Kaya neşrini ve çevirisini esas aldım. Bununla birlikte tercüme için kısmi değişikliklerle kullandım ve parantez içinde düzenleme yaptığımı ifade ettim.

Karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır.

1	Zatıyla var olan	Bârî Teâlâ
2	<i>İbda'</i> ile var olan	Kalem ve Emr (Tümel Akıl ve Tümel Suretler)
3	<i>Halk</i> ile var olan	Arş ve Levh (Feleklerin Feleği ve Tümel Nefs)
4	<i>Teshîr</i> ile var olan (<i>Tab'</i>)	Dönen Felekler ve İlk Cisimler
5	<i>Tevlîd</i> ile var olan (<i>Tekvîn</i>)	Dört Unsurdan Oluşan Şeyler

Âmirî bu tasniften başka “el-Mecâlis” eserinde başka bir tasnif yapar. Buna göre “Bari’nin fiili feyz ile nitelenir. Emrin fiili ibda ile nitelenir. Aklın fiili inşa ile nitelenir. Nefsin fiili ihtira ile nitelenir. Doğanın fiili ise hareketlerin kısımlarına bağlı olarak kısımlara ayrılır.”⁴⁶⁵ Doğadan meydana geliş (i) oluş ve bozuluş, (ii) artma ve eksilme, (iii) nitelik değiştirme ve son olarak (iv) yer değiştirme şeklindedir. Âmirî devamında Bârî’den feyz yoluyla emrin, emrden *ibdâ'* yoluyla aklın, akıldan *inşâ* yoluyla nefsin, nefisten de *ihtirâ'* yoluyla doğanın çıktığını ifade eder. Ona göre bu dört ulvi meydana geliş ve dört doğal meydana geliş genel olarak *ihdâs* kelimesi ile ifade edilebilir. Ayrıca *ihdâs*, *halk*, *fî'l* ve *ca'l* kelimeleri dini açıdan eşanlamlı kelimelerdir.⁴⁶⁶

Âmirî’nin başka bir tasnifi de *Takrîr* eserindedir ve burada meydana getirme (*îcâd*) türlerinin *ibdâ'*, *sun'* ve *teshîr* olmak üzere üçe ayrıldığını ve *halk* kelimesinin bunların hepsini kapsadığını ileri sürer.⁴⁶⁷

Âmirî’nin varlığa getirme türlerini isimlendirme farkları ve aradaki nüanslar doğa görüşüne odaklanmak üzere bir kenara bırakıldığında önemli olan nokta, hiyerarşide her mevcudun diğerinin var olmasında ve işlevini yerine getirmesinde bir etkisi olduğudur. Buna göre Âmirî’nin varlık hiyerarşisinde üstte olanın, sadece bir altındaki mevcuda değil altında yer alan tüm mevcutlara etkisi vardır.

İbdâ' ile var olan şeyin zatıyla varlığını sürdürmesi söz konusu değildir, bu ancak *Mübdi*’in mutlak zatı ile mümkün olabilir. *Halk* ile var olan (*mahlûk*) bir şeyin zatı,

⁴⁶⁵ Âmirî, “el-Mecâlis”, s. 115 (düzenlendi).

⁴⁶⁶ Âmirî, “el-Mecâlis”, s. 115-16 (düzenlendi).

⁴⁶⁷ Âmirî, “et-Takrîr fî evcûhi’t-takdîr”, neşr. Sehban Halifat, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve şezerâtuhu'l-felsefiyye*, Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1988, s. 309.

varlığını sürdürse de ancak *Mübdi* ' sayesinde varlığını sürdürebilir ve onun kendisinden önce *Mübdi* 'in var ettiği şeyin (*mübda* ') doğasından aldığı bir pay vardır. *Teshîr* altında olan şey, varlığını sürdürse de yine *Mübdi* ' sayesinde varlığını sürdürebilir ve onun kendisinden önceki iki var olanın, yani *mübda* ' ve *mahlûk*un doğasından aldığı bir pay vardır. *Tevlîd* ile var olanın da kendisinden önce var olan üç şeyin *mübda* ', *mahlûk* ve *müsaḥhar*ın doğalarından aldığı bir pay vardır. *Mübdâ* ' varlık hiyerarşisinde *mahlûk*u öncelediğine göre İlk'in feyz ettiği iyilik özelliğini yani hakimiyet ve süreklilik yoluyla özün değer kazanmasını kabulü, kendisinden sonrakilerin kabulünü önceler. Geriye kalanlarda da durum son var olana, yani özü itibarıyla varlığını sürdürmesi asla mümkün olmayan son araza kadar bu şekildedir.⁴⁶⁸

Âmirî'ye göre doğanın tam olarak ne olduğunu ve neyin ilkesi olduğunu anlamak için nefisle olan ilişkisi oldukça kilit bir nokta teşkil etmektedir. Buna göre nefis kendi üzerinde olan aklı bilen bir cevherdir. Fakat doğa, nefsin aklı bilmesi gibi kendi üstünde olan nefsi bilen bir cevher değildir. İşte bu yüzden nefis onu yönlendirmektedir. Doğanın yetkinliği de ancak ona özgü olan hareket ettirmeyi gerçekleştirdiğinde mümkün olur. Sonuç olarak nefis aklı bilmenin yanında “doğayı da meydana getirmiştir (*ahdeset*)”⁴⁶⁹, üstelik doğayı yönetir. Nefsin doğayı hem meydana getirmesi hem farklı açılardan yönetmesi, onun da farklı açılardan kendi üstü tarafından yönetilmesi ile ilgilidir.

Nefsin doğanın zatını sonradan meydana getirmesine gelince o, emrin ona [nefse] feyz eden gücüyledir. [Nefsin] onu [doğayı], unsursal şeyleri hareket ettirici [bir güç] haline getirmesi ise, arzuyla ilişkili özelliği olan bir güç iledir. Nefsin onu [doğayı], ona unsursal şeylerin her birisinin kendisine özgü yetkinliği öğretmeksizin yönlendirmesi (*hidâye*) ise akıl cevherinden aldığı güç iledir.⁴⁷⁰

Âmirî kendisinden önceki doğa görüşleri ile uyumlu olarak doğanın kasıt ve seçimle fiil gerçekleştirmediğini savunur.⁴⁷¹ Bu görüşü doğanın nefsin yönetiminde olması ile uyum içerisinde. Nitekim doğanın nefsin elinde bir alet mesabesinde olduğunu ifade eder.⁴⁷²

Âmirî, Plotinosçu bir şekilde ve ilerleyen sayfalarda görüleceği üzere İhvân-ı Safâ'nın benimsediği gibi doğayı tümel nefsin bir gücü olarak görmemektedir. Proklosçu yaklaşımla doğanın ayrı bir hipostaz olduğunu kabul ettiği görülmektedir. Nefsin doğayı meydana getirdiğini ve cismi meydana getirirken onu yönettiğini ifade etmektedir.

Nefis, emirle ve bizzat hareket eden tümel doğaya dair gücüyle ilk noktayı meydana getirdiğinde ve doğa onu doğrusal olarak hareket ettirmeye başladığında -ki bu, mekâna bağlı hareketlerin ilkidir- bu sayede boyutların ilki olan soyut uzunluk meydana gelir ki, o, “düz çizgi” olarak isimlendirilir. Sonra o, çizgiyi, kendi boyutu yönünde olmayan, doğrusal biçimde hareket ettirmiş ve başka bir boyut olan soyut eni meydana getirmiştir

⁴⁶⁸ Âmirî, “el-Fusûl”, s. 188 (düzenlendi).

⁴⁶⁹ Âmirî, “el-Mecâlis”, s. 108 (düzenlendi).

⁴⁷⁰ Âmirî, “el-Mecâlis”, s. 108-9 (düzenlendi).

⁴⁷¹ Âmirî, “el-Mecâlis”, s. 119.

⁴⁷² Âmirî, “el-Mecâlis”, s. 115.

ve bu “basit yüzey” olarak isimlendirilir. Sonra yüzeyi, kendi boyutu yönünde olmayan, doğrusal biçimde hareket ettirmiş ve üçüncü boyutu meydana getirmiştir ki, o da derinlik olarak isimlendirilir. İşte bu kendinde görünen cismin tamamlanmasıdır. Bu üç hareket ettirme nefsin veya onun yönetimine verilmiş (*musahhar*) ve onun otoritesi uyarınca tasarrufta bulunan doğanın idaresi çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bundan dolayı boyutların her biri sonlu bir miktara yönelmiştir. Doğa onun idaresi altında bulunmasaydı ve en başta her şekil ondan çıkmış olsaydı ve hareket ettirme sayesinde ondan başkasından çıkmış olmasaydı hareketler üç yön şeklinde farklılaşmaz, tek bir hareket ettirmenin bir sonu bulunmazdı.⁴⁷³

Dolayısıyla doğa tümel nefsin bir gücü olmadığı gibi cisimle birlikte ortaya çıkan, cismin bir gücü de değildir. O, cismi, nefsin yardımı ile meydana getiren ve daha sonra onu yetkinleştirmek için ona bitleştirilen olarak sunulmaktadır. Cismin kendi başına bir gücü yoktur. Bütün fiiller ya doğadan ya da nefsten kaynaklanmaktadır.⁴⁷⁴ Bununla birlikte yine Proklosçu, doğanın paylaşılmayan bir yönünün olmadığını görüşünü hatırlatacak şekilde doğa tümel nefis olmadan da cisim olmadan da kendisine özgü olan hareket ettirme fiilini gerçekleştiremez. Bu yüzden nefis önce doğayı yönlendirerek onun cismi meydana getirmesini sağlamış, ardından da doğayı cisme bitştirerek onu hareket ettirmesini sağlamıştır. Zira doğa cisme bitişmeseydi, kendi gücü olan hareket ettirmeyi gerçekleştiremezdi ve özü bakımından abes bir hale gelirdi.⁴⁷⁵

Âmirî nefsin, doğayı yönlendirerek onun cismi meydana getirmesini sağladıktan sonra doğayı en büyük küresel şeklin altında hareket verme ile sınırladığını belirtir.⁴⁷⁶ Burada vurgulanması gereken bir nokta vardır. Âmirî feleklerin feleği ile diğer tüm feleklerin ve cisimlerin hareket ettiricilerini birbirinden ayırır. Ona göre felekler latif, unsursal cisimler ise kesif oldukları halde en üstte bulunan feleklerin feleği latif olma konusunda diğer feleklerden bile daha öndedir. O kadar ki, nefsin etkisini alacak hale gelmiştir. Nefis de Mutlak İyi’ye arzu duymaktadır. Nefis bu haliyle feleklerin feleğini etkileyince o da Mutlak İyi’yi arzularak hareket eder. Feleklerin feleği nefse benzeyerek hareket ettiği gibi, diğer felekler de felek olmak bakımından ona benzedikleri için bu hareket onlara da taşar. Dolayısıyla feleklerin bir hareketi nefis ile bağlantılıdır. Bununla birlikte doğa da feleklerin feleği hariç diğer felekleri ve yıldızları hareket ettiren ilkedir. Fakat doğanın amacı kendisi veya kendi üstündeki varlık değil, kendisinden sonra gelenlerdir ve bu da süfli âlemdeki oluşlardır. Dolayısıyla nefis ve doğa felekleri hareket ettirirken farklı gayeleri taşımaktadırlar.

⁴⁷³ Âmirî, “el-Mecâlis”, s. 112 (düzenlendi).

⁴⁷⁴ Âmirî, “el-Mecâlis”, s. 116. Ayrıca bkz. Âmirî, *Kitabu'l-emed ale'l-ebed: Sonsuzluk Peşinde*, çev. Yakup Kara, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 61.

⁴⁷⁵ Âmirî, “el-Mecâlis”, s. 109.

⁴⁷⁶ Âmirî, “el-Mecâlis”, s. 112.

Çünkü bu tür cevherden [yani latif cisim] en üstte olan yani feleklerin feleği yücelikte son sınıra ulaşmayla özelleştiği gibi latiflikte de son sınıra ulaşmayla özelleşmiştir. Latifliğinin ve cevherinin şerefının aşırılığından dolayı nefsin etkisini bilkuvvve almaya kabildir. Nefsin özünün özelliğinin Mutlak İyi'ye arzu duymak olduğunu söylemiştik. Onun [yani nefsin] etkisini alan (*kâbil*) da Mutlak İyi'ye ve sürekliliğe arzu duyar hale geldiğinde, aşığın maşuğuna doğru hareketi gibi, arzu özelliği ile son hızla hareket eder ve o güç diğer feleklere de aralarındaki bir tür benzerlik sebebiyle taşar. Neticede hepsi doğudan batıya doğru hareket eder ve bu tek hareketin sebebi nefis olmuş olur. Diğer felekler ve onların ihtiva ettiği yıldızların hareket ettiricisi ise doğadır. Onun [yani doğanın] cismi hareket ettirirken onunla ilişkili yetkinliğe yönelik arzusunu kullandığını söylemiştik. Öyleyse o [yani doğa] özünün varlığını sürdüreceği bir anlam için değil, kendisinden sonra gelen bir anlam için [cismi] hareket ettirmektedir ki o anlam da aşağı âlemdeki amaçlanan oluşlardır. O, hareketlerini, kendisiyle oluşların meydana gelmesi için sebep kılmaktadır. En üst feleklerin hareket sebebi doğanın sevki olduğu zaman arzu ve sevk açılarından iki sebep farklılaşmış ve sebeplerin farklılaşması sebeplerinin de farklılaşmasını gerektirmiştir.⁴⁷⁷

Âmirî'nin tümel ayırık bir doğa görüşünü benimsemesine rağmen, bu pasajda yer alan ilk felekle diğer feleklerin hareketinin farkı açıklamasına bakıldığında sisteminin, İskender'in sistemine benzerliği göze çarpmaktadır. Bu benzerlik diğer pek çok hususta da karşımıza çıkar. Öyle ki, Âmirî'nin iki tür aşkın doğa görüşünü aynı anda benimsediğini görebiliriz. Nitekim *Takrîr* eserinde doğanın mâil felekten süfli âleme nüfuz eden bir güç olduğunu ifade eder.

Gerçekte mâil felekten süfli âleme nüfuz eden, ilahi bir güç olan doğanın işinin (*min şe'ni*), kabul edeceği şeye istidatlı kılınmış (*cübilet*) olması bakımından konulduğu unsurları, kendileri için uygun zamanda bitişik bir şekilde, onlar için belirlenmiş gayenin sonuna kadar hareket ettirmesi, sonra orada durması ve onu aşmaması olduğundan şüphe duymayız.⁴⁷⁸

Hatırlanacak olursa İskender'de doğa ayırık bir zat değil, feleklerin hareketinin bir etkisi olarak açıklanabilecek bir güçtür ve tam bu pasajda ifade edildiği gibi İskender de söz konusu doğanın şeyleri hazırbulunuşluklarına göre gayelerine götürdüğünü ileri sürmektedir.⁴⁷⁹ Âmirî ise yukarıda görüldüğü gibi doğayı ayırık bir zat kabul etmektedir. Bununla birlikte aynı zamanda onun mâil felekten süfli âleme nüfuz eden bir güç olduğunu da savunduğu da anlaşılmaktadır. Âmirî'nin özellikle *Takrîr* eserinde ele aldığı doğa açıklamasında, İskender'in Kindî çevresinde çevrilmiş risalelerinin etkisi olduğu görülmektedir. Göksel cisimler için şerefli cisimler ifadesini kullanması,⁴⁸⁰ nefis sahibi olanın nefis sahibi olmayandan daha şerefli olmasından dolayı, göksel cisimlerin nefis sahibi olduklarını iddia etmesi,⁴⁸¹ her cevherin kaim

⁴⁷⁷ Âmirî, "el-Mecâlis", s. 122 (düzenlendi).

⁴⁷⁸ Âmirî, "et-Takrîr", s. 334.

⁴⁷⁹ İskender, *Fî Mebâdî'l-küll*, s. 114; Alexandre d'Aphrodise, *Traité de la Providence, Version arabe de Abû Bişr Mattâ ibn Yûnus*, çev. Pierre Thillet, Paris: Editions Verdier, 2003, s. 20; İskender, "Fî tedbîrâtî'l-felekiyye" v. 52b.

⁴⁸⁰ Âmirî, "et-Takrîr", s. 315; İskender, "Fî tedbîrâtî'l-felekiyye", Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi Böl., n. 1279, v. 52b.

⁴⁸¹ Âmirî, "et-Takrîr", s. 315; İskender, "Fî tedbîrâtî'l-felekiyye" v. 52b.

olmak için başka bir cevhere ihtiyaç duyması ve kendisine ihtiyaç duyulan cevherin göksel cisim olup bundan dolayı daha şerefli olması,⁴⁸² doğanın feleklerden gelen bir güç olması dolayısıyla sınırlı bir güç olması⁴⁸³ gibi noktalarda İskender'in Arapça risalesi ile olan benzerlikler dikkat çekmektedir.

Görüldüğü üzere Âmirî, felekleri meydana getiren ve onları hareket ettiren doğa görüşü ile feleklerden gelerek ayaltına işleyen doğa görüşünü birleştirmiştir. İki görüşün gerektirdikleri farklı olduğu için bazı açıklamalarda boşluklar ve çelişkiler oluşabilmektedir. Bununla birlikte konumuzun dışına çıkmamak için bu konulara girmeyeceğim. Fakat öneminden dolayı doğanın sınırlı bir güç olduğu iddiasına değinmekte yarar vardır.

Yeni-Platoncu görüşte doğa, akli varlıkların sonuncusu olmak suretiyle cismin sınırlılığına tabi değildir. Bundan dolayı aslında sınırlı bir güç olmasını gerektirecek bir özelliği yoktur. Fakat Âmirî, bir yandan doğanın cismi meydana getirdiğini ifade ettiği halde, İskenderci yaklaşımı da benimseyerek doğanın cisim olan feleklerden geldiğini ileri sürdüğü için, sınırlı cismin sınırlı gücü olacağı ilkesinin Nahvî uyarlaması uyarınca doğanın sınırlı olduğunu kabul etmiştir.

Doğa gerçekte mâil felekten süfli âleme nüfuz eden ilahi bir güçse de o kendinde sonsuz değildir. Onun sonsuz olduğu nasıl varsayılabilir? Zira onun çıkışı (*sudûruhâ*) ancak sınırlı bir cisimdir. Sınırlı cismin sınırsız güç sahibi olması imkânsızdır.⁴⁸⁴

Nahvî'nin görüşlerinden etkilendiği anlaşılan bu delil âlemin bozuluşa tabi olduğunu ispatlamak için kullanılmaktadır.⁴⁸⁵ Kindî tarafından da kullanılmıştır.⁴⁸⁶ Hâlbuki risalenin sahibi İskender'in, Yunanca eserlerinde âlemin doğası gereği bozuluşa uğramayacağını kabul ettiği görülmektedir.⁴⁸⁷ Âmirî ise aslında çelişkili olan, doğanın hem feleklerin faili ve hareket ettiricisi olduğu hem de onlardan geldiği ve bu yüzden sonsuz olmadığı görüşlerini aynı anda benimsemiş görünmektedir. Âmirî böylelikle kıyamet fikrini savunabilmektedir.⁴⁸⁸

⁴⁸² Âmirî, "et-Takrîr", s. 315; İskender, "Faslun fi'l-'âlemi ve eyyi eczâihî tahtâcü" Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi Böl., n. 1279, v. 63b.

⁴⁸³ Âmirî, "et-Takrîr", s. 337; İskender, "Fî tedbîrâtî'l-felekiyye" v. 52b.

⁴⁸⁴ Âmirî, "et-Takrîr", s. 337.

⁴⁸⁵ Söz konusu delilin yer aldığı, Nahvî'nin âlemin hadis olduğuna dair bir risalesinin Arapça özet tercümesinin incelenmesi ve özet İngilizce çevirisi için bkz. Shlomo Pines, "An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus", *Israel Oriental Studies*, sy. 2, 1972 s. 320–352.

⁴⁸⁶ Kindî, "Sonsuzluk Üzerine", s. 199.

⁴⁸⁷ Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones 1.1-2.15*, çev. R.W. Sharples, Ithaca: Cornell University Press, 1992, s. 66, q. 1.18; *Fî Mebâdi'il-küll*, s. 119.

⁴⁸⁸ Âmirî'de kıyamet düşüncesi için bkz. Âmirî, *el-Emed*, s. 152-6.

Âmirî'nin zat olan tümel doğayı metafizik, ilahi güç olan tümel doğayı fizik düzeyde savunduğu düşünülebilir. Bununla birlikte Proklos'ta da tümel zat olan doğanın oluş ve bozuluşu felekler aracılığı ile yönettiğini benimsediğini görmüştük. Böylece doğa cismin bir gücü değil, akli bir varlık olmaktadır. Nitekim feleklerin etkisi hiçbir filozofun yadsımadığı bir durumdur. Fakat Âmirî ilahi güç olan doğa anlayışını da benimseyip onun sonlu olduğunu iddia ettiğinde bu, sadece fizik seviyede kalmayan, âlemin sonluluğunu iddia etmeyi mümkün kılan bir görüş olmaktadır.

Âmirî hem zat olan tümel doğa hem de feleklerden gelen ilahi bir güç olan tümel doğa düşüncesini savunduğu yerlerde her ikisinin de oluşu gerçekleştirirken yüce varlıklar zinciri ile Bari'ye bağlandığını vurgulamaktadır.⁴⁸⁹ Bir yandan doğanın nefsin yönetiminde bir cevher olduğunu savunurken diğer yandan feleklerin ve göksel cisimlerin yeryüzüne etkisini de vurgulamaktadır.⁴⁹⁰

Âmirî'nin tümel doğanın tümel nefsin yönetiminde olduğunu savunması ona mucizeleri açıklama imkânı vermektedir. Buna göre tümel doğa, tümel nefsten bağımsız değildir. Mekanik denebilecek şekilde birbiri ardına işleyen bir doğal süreçten bahsedemeyiz. Doğal süreçleri ibdaî süreçler gibi zorunlu görmese de⁴⁹¹ nefsin doğa üzerindeki etkisinin hiçbir zaman eksilmediğini kabul etmektedir. İşte bu mucizeleri mümkün kılan şeydir. Buna göre doğa, doğal oluşların faili iken, yeri geldiğinde doğanın yöneticisi olan nefis doğayı devre dışı bırakarak doğrudan bir fiilin faili olabilir. Bu durum tabiri caizse alt düzeydeki bir memurun atlanarak onun amirinin bir işlemi gerçekleştirmesi olarak görülebilir. Dolayısıyla doğada bir düzen söz konusu olsa dahi bu düzen iradî olan nefsin müdahalesine açıktır ve bu şekilde mucizenin gerçekleşmesi mümkündür.

Onlardan daha düşük olan üstündekine boyun eğer bir şekilde var olduğundan, akıl emre boyun eğer bir şekilde var olur. Zira o, gerçeğin gerektirdiği şeye gönül rızasıyla bağlanır. Nefs de aklî öncüllerin sonuç olarak sunduğu şeye kulak vermek suretiyle akla boyun eğer bir şekilde var olmaktadır. Doğanın akleden nefse itaati de bu şekildedir. Zira bu [yani doğanın akleden nefse itaati] imkânsız olsaydı, mucizeler, olağanüstü olaylar ve ruhanî etkiler geçersiz olurdu.⁴⁹²

Âmirî tümel doğadan bahsederken onun üç anlamla ilişkili olduğunu belirtmektedir: “[1] Bir şeye yönelik meyil, [2] bir şeyin sahip olduğu hareket ettirme gücü ve [3] bir şeyde

⁴⁸⁹ Âmirî, “et-Takrîr”, s. 315-6.

⁴⁹⁰ Âmirî, “et-Takrîr”, s. 318.

⁴⁹¹ Âmirî, “et-Takrîr”, s. 336.

⁴⁹² Âmirî, “el-Mecâlis”, s. 107 (düzenlendi).

bulunan yönlendirme (*hidâye*) gücü.”⁴⁹³ Bununla birlikte bu durum tümel seviyede böyleyken insani yahut diğer seviyelerde de aynı işleve sahiptir. Âmirî, güneşten gelen sıcaklığı fail tümel doğa değil, tümel doğa için bir alet saydığı gibi,⁴⁹⁴ canlılarda da doğa yerine iç ısıнын fail olarak sayılmasına karşı çıkar ve hem bitki hem hayvan seviyesinde fail olarak doğayı ileri sürer.

İç ısı doğa açısından bir alet konumundadır ve özü itibariyle fail değildir. Bir şeyin failinin, en güçlü unsurundan birini diğeri üzerinde fiillerini uygulamak üzere kendisi için bir alet mesabesinde kullanması mümkündür, tıpkı bir demircinin demircilik sanatında bazı demircilik aletlerini kullanması gibi. Doğa büyüyen şeyi kendisine has yetkinliğe doğru hareket ettiren faildir, onun korunmasına ve kollanmasına yardımcıdır. Hazım ve dönüştürme konusunda da kendisi için bir alet gibi olan iç ısı ile onun destekçisidir.⁴⁹⁵

Bütün bunların yanında fiil çeşitlerini ele alırken, doğal fiilin, fiilin kendisinden çıktığı şeyde bulunan zati bir güç olduğunu ifade eder. Bu güce örnek olarak da ateşin kendisi ile yukarı, taşın kendisiyle aşağı hareket ettiği gücü ileri sürer. Burada bu güçlerin neliğini ele almaz, o şeye nüfuz eden bir güç mü olduğundan yahut suret mi, nitelik mi olduğundan bahsetmez.

Doğal fiile gelince, onun sebebi zati bir güçtür. Bari (cc) onu faile yerleştirmiş (*vaz*), varlığını kendisinde bulunduğu şeyin varlığına bağlamış ve onu kendine ait hususiyetinden ötürü, kendisi için hazırlanmış yetkinliğe (*tamâm*) doğru hareket etmeye atamış ve ona ulaştığında orada durmaya mecbur kılmıştır -bu güç bakımından kendisinden daha tam olan bir engelleyicinin zoruyla dışarıdan engellenmediği sürece böyledir-. Tıpkı ateşin, kendisiyle yukarıya doğru hareket ettiği güç, yani hafiflik; taşın kendisiyle aşağı doğru hareket ettiği güç, yani ağırlık gibi.⁴⁹⁶

Sonuç olarak Âmirî’nin en azından elimize ulaşan eserlerinde aşkın doğaya daha çok odaklandığını, cisim seviyesinde doğa üzerine ayrıntılı yazmadığını görmekteyiz. O aşkın doğa olarak hem tümel nefsin yönetiminde olan tümel zat olan doğayı, hem de feleklerden gelen ilahi bir güç olan doğayı aynı anda benimsemektedir.

1.12. İhvân-ı Safâ: Plotinosçu Doğa Anlayışının Savunusu

İhvân-ı Safâ (10. yy) Yeni-Platonculuk’taki Bir, tümel akıl, tümel nefis sudûrunu benimsemektedirler.

⁴⁹³ Âmirî, “el-Mecâlis”, s. 109 (düzenlendi).

⁴⁹⁴ Âmirî, “et-Takrîr”, s. 322.

⁴⁹⁵ Âmirî, *el-Mecâlis*, s. 132 (düzenlendi).

⁴⁹⁶ Âmirî, “İnkâzu’l-beşer mine’l-cebri ve’l-kader”, çev. Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri Âmirî’nin Kader Risalesi ve Tercümesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2003, s. 193, 13 (düzenlendi).

Sonra bil ki, bütün bu güzellikler, faziletler ve hayırların hepsi sadece Allah'ın feyzinden olup Allah'ın tümel (tümel) aklı aydınlatması, bu nurun tümel akıldan tümel nefse ve tümel nefisten maddeye (heyula) yansımından kaynaklanmaktadır. Heyula (madde) feleğin çevresinden yerin merkezinin sonuna kadar uzanan alanda mevcut olan cisimler ve şahısların zahirleri üzerinde bulunan cisimler âlemindeki cüzi nefisleri görünür hale getiren surettir.⁴⁹⁷

Bununla birlikte tümel doğaya dair diğer Müslüman Yeni-Platonculardan biraz daha farklı bir görüşe sahiptirler. Onlara göre aşkın doğa, Proklos'ta olduğu gibi tümel nefsten sadır olan bir tümel zata değil, Plotinos'ta olduğu gibi tümel nefsin bir gücüne işaret etmektedir. “[Oluş ve bozuluşu] yapan doğa, felekî tümel nefsin güçlerinden biridir.”⁴⁹⁸ Dolayısıyla âleme nüfuz eden ve ona hareket veren ilke doğrudan tümel nefstir.

İhvân-ı Safâ'ya göre fiil ancak kudret ile yani irade sahibi bir nefs ile mümkündür. Nasıl ki canlılarda fiili onların nefisleri gerçekleştiriyorsa felekler, unsurlar ve bitkilerde fiil tümel nefis tarafından gerçekleştirilmektedir. Cismin ve arazlarının kendilerine ait bir fiili yoktur.⁴⁹⁹

Hareket nefsin cisimlerde oluşturduğu ruhani bir surettir ve bununla cisimler hareketli olurlar. Bu tıpkı nefsin cisimlerde şekilleri, işlemeleri, suretleri ve renkleri oluşturması ve onların bunlarla suretlenmiş, işlenmiş, şekillenmiş, hareketlenmiş olması gibidir. Dolayısıyla nefisler cisimlerin hareket ettiricisidirler. Cisimler ise nefislerin onları hareket ettirmesi ve durdurması hareket edendirler ve durağandırılar. Bunu “Heyula ve Suret” risalemizde açıklamıştık. Hareket ettirme nefsin fiilidir. Hareket nefsin cisimde oluşturduğu bir surettir ve cisim bununla hareketli olur. Durağanlaştırma da nefsin fiillerinden bir fiildir, kimi zaman cismi hareket ettirir kimi zaman durdurur. Bunun örneği insanın elini bazen hareket ettirmesi bazen durdurmasıdır.⁵⁰⁰

Âlemin büyük insan, insanın küçük âlem olması kabulleri de bu anlatı ile birebir örtüşmektedir. İnsan nefsi insan bedenine işlemiştir ve bu bedeninin uzuvlarını hareket ettirmektedir. Tümel nefis ise âleme işlemiştir ve âlemin uzuvları sayılabilecek bütün cisimleri hareket ettirmektedir.

Kardeşim, bil ki, filozofların âlem sözü ile kastettikleri anlam yedi kat gök, yerler ve bu ikisi arasında bulunan yaratılmışların tamamıdır. Onu aynı zamanda büyük insan olarak da adlandırırlar. Çünkü onu feleklerinin, gök katmanlarının, temel unsurlarının ve bunlardan türeyenlerinin tamamı ile tek bir cisim olarak görmüşlerdir. Yine onun tek

⁴⁹⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, c. 3, çev. Abdullah Kahraman vd., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 230; krş. İhvânü's-safâ, *Resâilü İhvânî's-safâ*, c. 3, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y., s. 285. İhvân-ı Safâ'nın Bir-Akıl-Nefs-Heyula olmak üzere 4 ilke benimsediğine dair bkz. Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, Londra: George Allen & Unwin, 1982, s. 34.

⁴⁹⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, c. 2, çev. Abdullah Kahraman vd., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 11; İhvânü's-safâ, *Resâilü İhvânî's-safâ*, c. 2, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y., s. 6;

⁴⁹⁹ İhvânü's-safâ, *Resâil*, c. 3, s. 374; İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, c. 3, s. 304.

⁵⁰⁰ İhvânü's-safâ, *Resâil*, c. 3, s. 322; İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, c. 3, s. 265.

bir nefsi olduğunu, bu nefsin, onun cisminin bütün parçalarına işlediğini (*sâriye*) kabul etmişlerdir, tıpkı bir insanın nefsinin onun bedeninin bütün parçalarına işlemesi gibi.⁵⁰¹

İhvân-ı Safâ'nın hem tümel nefsin hem de insan nefsinin cisme sirayet ettiğini ifade ettiğini görmekteyiz. Buna göre nefsin cisme işlemesi yahut sirayet etmesi sadece tümel seviyede değil tikel seviyede de kullanılan bir kavramdır. Bunu özellikle vurgulamamın sebebi İbn Sînâ'da da benzer şekilde doğanın cisme sirayet ettiğine dair ifadelerini görecektir olmamızdır.

Bil ki, filozofların “Âlem büyük bir insandır” şeklindeki görüşünü ve “insan küçük bir âlemdir” görüşünün asıl mahiyetini tam olarak öğrenebilmen için onun manasını açıklamamız gerekir. Bu şu anlama gelir: Âlemin [de] bedeni ve nefsi vardır. Onlar bununla, çevreleyen feleği ve diğer varlıklardan ihtiva ettiği cevher ve arazları kastederler. Bütün basit, bileşik ve doğan parçalarıyla onun cismi, bedeninin tüm değişik suretli ve farklı şekilli organlarıyla bir tek insanın veya bir tek hayvanın cismi konumundadır. Cisminin parçalarına sirayet eden, varlıkların cinslerini, türlerini ve şahıslarını hareket ettiren ve yöneten bütün güçleriyle onun nefsi, bedeninin bütün organlarına ve eklemlerine sirayet eden, vücudunun her bir organını ve duyusunu hareket ettiren ve yöneten bir tek insanın veya bir tek hayvanın nefsi konumundadır.⁵⁰²

İhvan-ı Safa'da doğa, bazen tümel nefsin güçlerinden biri olarak sunulmakta, bazense doğrudan tümel nefis olarak tasvir edilmektedir. Bunun Yeni-Platoncularda da böyle olduğu, nefsin kudreti yahut akli yönü vurgulandığında doğanın ortadan kaybolduğu, fakat cisimle ilişki söz konusu olduğunda tekrar gündeme geldiğini görmüştük. Burada biraz daha farklı olarak doğrudan nefsin doğa olarak adlandırılması söz konusudur. Fakat vurgunun benzer olduğu anlaşılmaktadır.

Akıl ve derin düşünce sahibi bir kimse bu iki taşın [demir ve mıknaş], bunların dışındaki diğer madeni taşların ve bitkisel cisimlerin fiilleri üzerine düşündüğünde bu iki taşı hareket ettiren failin bu ikisi dışında bir şey olduğunu anlar ve kavrar. Çünkü cismin cisim olmak bakımından bir fiili yoktur. Bu kesin kıyaslarla ortaya konmuş ve delillerle açıklanmıştır. Bu cisimlerin tamamı farklılıklarıyla, doğalarının farklılığıyla ve biçimlerinin çeşitliliğiyle ve doğalarına özgü özellikleriyle hareket ettiren fail ve zanaatkarın aletleri ve edevatı gibidir. Bütün bu etkilerin kendisinin fiili olduğu o [fail] ise tümel felekî nefstir. O doğa olarak adlandırılır.⁵⁰³

Böylece doğa, tikel nefis sahibi olup canlı olarak adlandırılan mevcutlara mukabil olarak cansız cisimlerin hareket ilkesidir. Doğa da tümel nefsin bir gücü olduğu için aslında cansız cisimlerin de hareket ilkesi nefis olmuş olmakta fakat bu tikel değil tümel nefis

⁵⁰¹ *İhvânü's-safâ, Resâil*, 2.2, s. 24-25; *İhvân-ı Safâ, Risaleler*, c. 2, s. 27. Ayrıca bkz. *Resâil*, c. 2, s. 143-4, c. 3, s. s. 212-3; *Risaleler*, c. 2, s. 113, c. 3, s. 173-4.

⁵⁰² *İhvân-ı Safâ, Risaleler*, c. 3, s. 173-4.

⁵⁰³ *İhvânü's-safâ, Resâil*, c. 2, s. 126; krş. *İhvân-ı Safâ, Risaleler*, c. 2, s. 99.

olmaktadır. Dolayısıyla bir fiilin ancak bir nefsten çıkacağı ilkesi kabul edilse dahi, her fiil ya tümel ya tikel bir nefsten çıkmakta olduğu için bir çelişki olmayacaktır.

Nefs olmak tümel nefsin kendindeliğini ifade ederken, güç onun fiile bakan yönüne işaret etmektedir. Nefsin bilen yönü değil de eyleyen yönü doğa olarak adlandırıldığından, doğa onun tek gücü değil güçlerinden biri olmaktadır. Buna göre “Tümel nefis, âlemin ruhudur ... doğa ise onun fiilidir.”⁵⁰⁴

Bil ki ... daha önce bahsettiğimiz üzere tümel nefis Allah'ın (c.s.) izniyle akıldan taşan ruhani bir güçtür. Onun tıpkı güneş ışınlarının tüm hava parçacıklarına işlemesi gibi, felekî muhitten itibaren dünyanın merkezine kadar bütün cisimlere işlemiş iki gücü vardır. Birinci gücü bilendir ('*allâme*). Diğer eyleyendir (*fa'âle*). O eyleyen gücüyle cisimleri onlara işlediği (*tenkuşu*) suretlerle, şekillerle, heyetlerle, süsle, boya renklerinin güzelliğiyle tamamlar ve yetkinleştirir. Bilen gücüyle ise onların zatlarını, ortaya çıkardığı hakiki ilimler, güzel ahlak, doğru inançlar, iyi ameller, güçlü zanaatler, kaliteli işler gibi erdemleriyle, şahsın cevherinin saflığı ve cisminin latifliği sayesinde onun etkilerini kabul oranına göre güç sınırından fiil sınırına çıkarır.⁵⁰⁵

Buna göre bütün fiiller tümel nefse aittir. Doğanın fiilleri denilen fiiller de aslında tümel nefsin fiilleridir.

Doğanın ne olduğu açığa çıktığına ve o felekî tümel nefsin güçlerinden bir güç olduğuna göre nefse ait olmayan hiçbir fiil yoktur. O fiillerini cisimlerde bulunan gücü ile yapar. Cisimlerin tamamı onun alet, edevat ve nesneleridir (*mef'ûlât*).⁵⁰⁶

İhvân-ı Safâ bazı pasajlarda doğanın bütün âleme, hayvanlara, bitkilere, madenlere işleyerek onlara suretlerini verdiğini ve yönettiğini ifade eder.⁵⁰⁷ Feleklere, unsurlara ve bu unsurlardan meydana gelen her şeye işlediğini de dile getirir.⁵⁰⁸ Bununla birlikte bazı pasajlarda ise, doğanın sadece unsurlara işleyip onları yönettiğini belirtir. Buna göre: “Fail doğa nedir denirse şöyle denir: O tümel felekî nefsin güçlerinden, unsurlara (*erkân*) nüfuz eden bir güçtür.”⁵⁰⁹ Fakat unsurlar vurgusu, unsurların, diğer meydana gelen her şey için madde mesabesinde olması bakımından anlaşılabilir.⁵¹⁰

Burada akla gelebilecek bir soru daha vardır. İnsanın bedeni de bir cisim olduğuna ve tümel nefis bütün cisimlere işlediğine göre insan fiillerini insan nefsi mi, yoksa tümel nefis mi gerçekleştirmektedir? İhvân-ı Safâ buna, kelimadaki tümel irade-cüzi irade tartışmalarını

⁵⁰⁴ İhvânü's-safâ, *Resâil*, c. 2, s. 132; krş. İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, c. 2, s. 105.

⁵⁰⁵ İhvânü's-safâ, *Resâil*, c. 3, s. 189; krş. İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, c. 3, s. 153.

⁵⁰⁶ İhvânü's-safâ, *Resâil*, c. 2, s. 64; krş. İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, c. 2, s. 60.

⁵⁰⁷ İhvânü's-safâ, *Resâil*, c. 2, s. 65; krş. İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, c. 2, s. 61.

⁵⁰⁸ İhvânü's-safâ, *Resâil*, c. 3, s. 36; krş. İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, c. 3, s. 42.

⁵⁰⁹ İhvânü's-safâ, *Resâil*, c. 3, s. 388; krş. İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, c. 3, s. 318.

⁵¹⁰ İhvânü's-safâ, *Resâil*, c. 2, s. 134; krş. İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, c. 2, s. 106.

hatırlatacak şekilde insan nefsinin tümel nefsi ne aynı ne de gayrı olduğunu söyleyerek cevap verir.

Kardeşim, bil ki senin nefsin czi nefislerden biridir. O ise tümel felek nefsin güçlerinden bir güçtür. Onun ne aynıdır ne de ondan ayrıdır (*munfasile*), tpk bedeninin lemin cisminin bir parçası olması gibi. O ne onun tamamıdır ne de ondan ayrıdır.⁵¹¹

Doğa ile ilgili bir diğer nokta hvn-ı Saf'nın onu din dilinde meleklerle tekabül eder şekilde ifade etmesidir. Yeni-Platoncularda doğa melek değilse de ruhani varlıklar olan *daimon*lardan söz edilmektedir. Feleklerin melekler tarafından hareket ettirilip ettirilmediği konusu Nahv'nin son eserlerinde yer almaktadır, fakat bu eserler Arapçaya evrilmemiştir. Feleklerin nefislerinin meleklerle, özellikle de Faal Aklın Hz. Cebrail'e karşılık geldiğini Frb ve bn Sn'da görebiliriz. hvn-ı Saf'da ise doğal güçlerin meleklerle karşılık geldiğini görüyoruz.

Kardeşim bil ki -Allah seni ve bizi katından bir ruhla desteklesin- doğa, tümel nefsin güçlerinden bir güçtür ve ondan ay feleğinin altındaki bütün cisimlere yayılmıştır (*mnbesse*) ve onların parçalarının tamamına işlemiştir (*sriye*). O din diline göre Allah'ın izniyle lemi korumak ve yaratılmışları yönetmek ile görevlendirilmiş melekler olarak adlandırılır. Felsefi dilde ise doğal güçler olarak adlandırılır.⁵¹²

Dolayısıyla hvn-ı Saf'ya göre doğa aslında bir güçtür. Bunun göreli olduğu cevher tümel nefstir.

Görüldüğü üzere bn Sn'ya gelinceye kadar doğa kavramı çeşitli aşamalardan geçmiş ve filozofların sistemleri içinde dönüşerek kendisine yer bulmuştur. bn Sn bu görüşleri kendi sistemine göre süzgeçten geçirmiş ve özgün doğa yorumunu ortaya koymuştur. şimdi bn Sn'nın içkin doğa anlayışını bu dönüşüm ışığında ele alabiliriz.

⁵¹¹ hvn's-saf, *Resil*, c. 2, s. 130; krş. hvn-ı Saf, *Risaleler*, c. 2, s. 102.

⁵¹² hvn's-saf, *Resil*, c. 2, s. 63; krş. hvn-ı Saf, *Risaleler*, c. 2, s. 60.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'DA İÇKİN DOĞA

İbn Sînâ Aristoteles'ten farklı olarak, doğa kavramını temel anlamıyla, sadece kendi hareketinin ilkesini içinde taşıyan mevcutlara hasrederek sanatın karşıtı olarak ele almaz. Bunun yerine doğayı, kendi hareketinin ilkesini içinde taşıyan cisimlerin, ne türden hareket yaptıklarını ele alırken, bu hareketlere sebep olan ilkelerden birine hasredecek şekilde ele alır. Bundan dolayı doğa çok daha özelleşmiş bir ilkeyi ifade etmektedir.

İbn Sînâ'ya göre gözlemlediğimiz tüm hareketler çok yönlü ve tek yönlü olması, bunların da iradeye dayanması ve dayanmaması şeklinde kombinasyona tabi tutulduğunda dört kısma hasredilir. Bunlardan birinci kısım tek yönlü ve iradeden yoksun hareket türüdür. İkincisi tek yönlü olmakla birlikte dairesel olan ve bir iradeye dayalı olarak gerçekleşen harekettir. Üçüncü kısım hareket, çok yönlü ve çeşitli olmakla birlikte yine iradesiz gerçekleşir. Dördüncü ve sonuncu hareket ise çok yönlü olan ve iradeye dayanan harekettir. Bu farklı türden hareketler farklı ilkelere dayanırlar. Birinci kısım hareket unsurların hareketidir, bu hareketin ilkesi doğa olarak adlandırılır. Unsurlar kendi hallerine bırakıldıklarında ve bir şey onlara engel olmadığında aşağı ve yukarı doğru hareket ederler. Burada aşağı ve yukarı ifadesinin tek bir unsur için değil hareketlerin tümünü saymak için kullanıldığı vurgulanmalıdır. Şöyle ki, bir unsur için sadece ya aşağı ya da yukarı hareket etmek doğa ileldir. Ancak tek yönlü hareket doğadan kaynaklanır. Bunun için daha dakik olarak aşağı *yahut* yukarı doğru hareketin ilkesi olduğunu söylemek gerekir. Dahası bu tek yönlü hareket sadece mekânsal hareketle sınırlı değildir. Doğa olarak adlandırılan bu ilke ısıtma ve soğutma gibi niteliksel, genleşme ve yoğunlaşma gibi niceliksel hareketlerin de ilkesidir.⁵¹³ İkinci kısım feleklerin hareketidir ve ilkesi felekî nefstir. Felekler dairesel olan tek çeşit bir hareket içindedirler. Fakat unsurlardan farklı olarak bu hareketleri iradelidir.⁵¹⁴ Üçüncü tür hareket bitkilere özgüdür, bitkisel neftsen kaynaklanır. Bitkiler iradeli olmayan, farklı farklı fiilleri gerçekleştirirler. Burada bitkilerin hem aşağı hem yukarı doğru harekette bulunduklarını unsurlara mukayeseli olarak vurgulamak

⁵¹³ İbn Sînâ, *Fizik I*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s. 38.

⁵¹⁴ İbn Sînâ *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013, s. 154-

gerekir.⁵¹⁵ Hayvanların ve insanların ortak oldukları dördüncü hareket türünün ilkesi ise hayvani nefstir. Bu tür nefse sahip olanlar hem iradeli hem de çeşitli fiilleri yapabilirler.⁵¹⁶

Bu ilkeleri gruplayacak olursak karşımıza şöyle bir tablo çıkar.

HAREKET ve İLKESİ	Tek Yönlü	Çok Yönlü
İradesiz	Unsur (Doğa)	Bitki (Bitkisel Nefs)
İradeli	Felek (Feleki Nefs)	Canlı (Hayvani Nefs)

Burada temelde hareketin iki ilkesi sayılmıştır. Bunlar doğa ve nefstir. Nefsin türleri ve verdiği hareket çeşitleri farklı olsa da bu seviyede hepsi nefs ilkesi altında toplanabilir. Bunlara ek ilke zorlamadır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre hareketin doğa, nefs ve zorlama (*kasr*) olmak üzere toplamda üç ilkesi vardır. Zorlamalı hareket bir şeyin kendi doğası ve iradesi ile gerçekleşmeyen, kendisinin dışında olan bir neden tarafından onda gerçekleştirilen harekettir. İbn Sînâ zorlamanın yine en sonunda bir doğaya veya iradeye dayandığını ifade eder.⁵¹⁷

İbn Sînâ'ya göre zorlamanın doğa ve nefsin dışında kalan bir hareket ilkesi olduğu açıkça görülmektedir. Bunun yanında doğa ve nefs de birbirine mübayin ilkelerdir. Dahası üç ilkenin farklı ilkeler olmasının yanı sıra, bir hareketin faili aynı anda bu ilkelerden ikisi olamaz.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta daha vardır. O da zorlamanın, “doğa ve nefsin” mi yoksa “doğa ve iradenin” mi dışında kaldığı yahut diğer bir deyişle doğanın tam olarak ne olmayana söylendiği meselesidir. İbn Sînâ *Necât*'ta üç hareket ilkesini doğa, irade ve zorlama olarak sayar.⁵¹⁸ Başka bir yerde ise hareketin ya zorlamalı ya da doğal olduğunu ifade eder.⁵¹⁹ Yukarıdaki dörtlü tasnifte ise hareket ilkelerini doğa ve nefs türleri olarak saymakta ve bitkilerin hareket ilkesinin bitkisel nefs olduğunu ifade etmektedir. Bitkisel nefs, nefs olsa da iradesiz hareket vermektedir. Bu durumda ilkelere nefs yerine irade denildiğinde bitkilerin hareket ilkesi, tabiri caizse, açıkta kalmaktadır. Doğa irade ile karşıt konumlandırıldığında bitkilerin hareket ilkesi olmayı da kuşatıyor görünmektedir. Fakat temel anlamıyla doğaya bunu

⁵¹⁵ Bitkilerin aşağı ve yukarı doğru hareket ettiğine dair bkz. İbn Sînâ, *Fizik II*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 99.

⁵¹⁶ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 34.

⁵¹⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Macit Fahri, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1985, s. 278; krş. İbn Sînâ, *Necât*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, s. 220.

⁵¹⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 276; krş. İbn Sînâ, *Necât*, s. 218.

⁵¹⁹ İbn Sînâ, *Fizik I*, 161.

yükleyemeyeceğimiz de görünmektedir. Dolayısıyla bitkilere dair bu kullanımın doğanın yan anlamlarından birine işaret ettiği dikkate alınmalıdır.

Aristoteles'te doğa ile zorlamanın birbirine karşıt ilkeler olduğunu görmüştük. Bununla birlikte doğa ve nefsin iki mübayin ilke olmadığını da görmüştük. İbn Sînâ'nın Aristoteles sonrası geleneği, özellikle de İskender ve Nahvî'yi izleyerek doğayı unsurların hareketinin fail ilkesi olduğunu, nefsin ise nefis sahibi tüm mevcutların hareketinin ilkesi olduğunu benimsediğini görmekteyiz. Ona göre doğa, birçok anlama gelmekle birlikte, doğa biliminde temel olarak kullanılan anlamı unsurların hareketinin ilkesi olmasıdır. Aristoteles'in tanımını da bu şekilde yorumlar.

Burada öncelikle İbn Sînâ'nın doğa anlayışının inceliklerini görmek için Aristoteles'in doğa tanımını nasıl yorumladığını ele alacağım. Sonra bu yorumlama esnasında ve başka eserlerinde zikrettiği doğanın yan anlamlarını sıralayıp açıklayacağım. Sonrasında ise temel anlamdaki doğanın, yani unsurların hareketinin ilkesinin tam olarak neye tekabül ettiğini ayrıntılarıyla ortaya koymaya çalışacağım. İbn Sînâ'da bu, dört unsurun suretlerine tekabül etmektedir. Bunun ne anlama geldiğini, İbn Sînâ'nın doğanın ne olmadığına dair açıklamalarına da işaret ederek ele alacağım.

2.1. Aristoteles'ten Gelen Doğa Tanımı

Hareket ilkelerine dair yukarıda ele alınan tasnif İbn Sînâ'nın özgün tasnifidir.⁵²⁰ Bununla birlikte İbn Sînâ kendi tanımının yanı sıra Aristoteles'in tanımını da ele almakta ve buna dair görüşlerini ortaya koymaktadır. Bu Aristoteles'in *Fizik* 2.1'de verdiği doğa tanımıdır. İbn Sînâ bu tanıma kabul ettiğini söyleyerek öğelerini ayrıntılı olarak açıklar. Tanımın öğelerini açıklarken Aristoteles'i takip ediyor görünse de temelde ondan farklı bir görüşü bu tanıma söylediği görülmektedir. Şimdi bunu inceleyelim.

İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten aktardığı ve kendisinin de kabul ettiği doğa tanımı şudur:

وقد حددت الطبيعة بأنها مبدأ أول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض.⁵²¹

⁵²⁰ Nitekim Lammer, her ne kadar kısmi olarak bu tasnifin temelleri öncesinde görülse de bütün halinde bunun İbn Sînâ'nın özgün bir tasnifi olduğunu ifade etmektedir. Bu tasnifin kısmi olarak başka filozoflarda bulunabileceği fakat nihai halinin İbn Sînâ'nın özgün katkısı olduğu konusunda bkz. Lammer, *Elements of Avicenna's Physics*, s. 290.

⁵²¹ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 35 (ç.b.a.).

Doğa şöyle tanımlanmıştır: Kendisinde bulunduğu şeydeki hareketin ve sükûnun ilk ilkesi, arazî olarak değil bizzat.

Bu tanım Aristoteles'in tanımında bulunan unsurları içermekle birlikte kavramların sıralamasında kısmi bir farklılık barındırmaktadır. Tanımı burada devrik olarak çevirmemin sebebi bunu vurgulamak istememdir. Bunu aşağıda ayrıntılı olarak açıklayacağım. Asıl farklılık ise bunların işaret ettiği içerikte ortaya çıkmaktadır. Bu incelemeyi yapmak için öncelikle Aristoteles'in tanımını hatırlayalım:

ὥς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.⁵²²

فتكون الطبيعة مبدءاً ما وسبباً لأن يتحرك ويسكن الشيء، الذي هي فيه أولاً بالذات لا بطريق العرض.⁵²³

Doğa kendisinde arazî değil ilk, bizzat bulunduğu şeyde, hareket etmenin ve durağan olmanın bir tür ilkesi ve sebebidir.⁵²⁴

Aristoteles'in tanımında “ilk” kavramı “bizzat” ile yan yana kullanılmakta ve her ikisi de doğanın, kendisinde bulunduğu şeydeki bulunuşunu nitelemektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ bu iki kavramı ayrı anlamlar için kullanmış, dahası ikisini de Aristoteles'in kastettiğinden farklı şekilde açıklamıştır. En önemlisi de ilke kavramını aynı şekilde kullanmış olsa da Aristoteles'in kastettiği ilkeden farklı bir tür ilke olduğunu kabul etmiştir. Tüm bunların sonucunda doğa, İbn Sînâ için, bunu dile getirmese de farklı bir şeye işaret etmektedir.

“İlke” kavramından başlamak gerekirse, İbn Sînâ'ya göre “hareketin ilkesi” demek, başkasında, yani hareketli cisimde, hareket ettirmeyi gerçekleştiren fail bir ilke demektir.⁵²⁵ Burada Aristoteles'ten farkı şudur. Hatırlanacağı üzere, Aristoteles'in doğanın bir ilke olmasından kastı onun fail ya da edilgin olmasından bağımsız olarak, daha doğru bir ifade ile ikisini de kapsayacak şekilde sadece hareketin başlangıcı olmasıydı. Böylece nefis sahibi olan cisimlerin doğası fail bir ilke iken, cansız cisimlerin doğası edilgin bir ilke olmaktaydı. Fakat İbn Sînâ açık bir şekilde doğanın fail bir ilke olduğunu benimsemektedir. Bu konuda İskender ve Nahvî çizgisini sürdürdüğü görülmektedir.

⁵²² Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 51, 192b20-23.

⁵²³ Aristûtâlis, *et-Tabîa I*, çev. İshak b. Huneyn, Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984, s. 79.

⁵²⁴ Saffet Babür tarafından çevrilen *Fizik*'in Yunanca metni David Ross'un edisyon kritiğini esas almaktadır ve Türkçe tercüme ile karşılıklı olarak bu edisyon basılmıştır, bkz. Aristotle, *Physics*, not. William David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1936. Ben Türkçe tercümenin de takip edilebilmesi için Babür edisyonunu eklesem de Babür'ün tercümesinden istifade etmekle beraber onun tercümesini değil, Huneyn b. İshak'ın Arapça tercümesinden yaptığım Türkçe tercümesini vereceğim.

⁵²⁵ İbn Sînâ *Fizik I*, s. 36.

İbn Sînâ'ya göre tanımdaki “ilk” kelimesi söz konusu ilkenin yakın bir ilke olduğunu ifade eder. Yakın ise aracısız anlamına gelir.⁵²⁶ Nitekim İbn Sînâ başka bir yerde yakın ve uzak faili şu şekilde açıklar:

Yakın faille gelince, o kendisi ile meful arasında bir aracı (*vâsıta*) bulunmayandır. Organların hareketi için tendon gibi. Uzak ise kendisi ile meful arasında aracı bulunandır. Organların hareketi için nefis gibi.⁵²⁷

Dolayısıyla ilk kaydının konulması nefsi doğa tanımının dışında bırakmak içindir. Çünkü nefis de kendisinde bulunduğu cisimde bazı hareketlerin ilkesidir. Fakat bu aracılı bir şekilde gerçekleşir.⁵²⁸

Burada Lammer'in İbn Sînâ'da nefsin ilk hareket ettirici olup olmadığına dair görüşü hakkında bir iddiasına değinmek istiyorum. İbn Sînâ *Fizik* 1.5'te yukarıda ifade ettiğim gibi doğa tanımında yer alan ilk kavramının anlamını ele alırken doğanın aracısız, nefsin aracılı hareket verdiğini açıkladıktan sonra bu konuda mevcut iddialardan birini zikrederek bunu eleştirir. Buna göre isim vermediği bazı kimseler (*kavm*) nefsin yer değiştirme hareketini doğa aracılığıyla yaptığını iddia etmişlerdir.

Bir grup (*kavm*) nefsin yer değiştirme hareketini doğa aracılığıyla yaptığını zannetmiştir. Ben doğanın, nefse itaat ederek organları, kendilerinin gerektirdiğinin aksine hareket ettirici bir şeye dönüştüğünü düşünmüyorum. Eğer doğa buna dönüşseydi, nefsi ona gerektirdiğinin dışında bir şey önerdiğinde yorgunluk meydana gelmezdi ve nefsin gerektirdiği ile doğanın gerektirdiği çekişmezdi. Eğer bununla nefsin bir meyil meydana getirdiği ve bu meyil ile hareket verdiği kastediliyorsa, o zaman, sana açıklanacağı üzere zaten doğa da bunu yapmaktadır. Ve tıpkı o meyil gibi bu da hareket verici değildir, bilakis hareket verenin kendisi sayesinde hareket verdiği bir şeydir. Dolayısıyla eğer nefsin hareket vermede bir aracısı (*mütevassıt*) varsa bu, mekânsal hareket vermelerde değildir, bilakis oluş ve büyüme hareketindedir. Eğer bu tanımın her hareketi kapsamı (*âmmen*) istenirse, ona “ilk” eklenir. Zira nefis hareket edende bulunabilir ve kendisinde bulunduğu şeyi, büyüme ve dönüşme hareketlerinde hareket ettirebilir, fakat bu ilk olarak değil, bilakis doğaları ve nitelikleri kullanarak olur. Bu sana daha sonra açıklanacaktır.⁵²⁹

Lammer İbn Sînâ'nın bu eleştirisinin Nahvî'nin *Fizik Şerhi*'nde Aristoteles'in tanımını ve kendisinin ona eklediği tanıma verdiği pasajın hemen yakınında yer alan bir pasaja yönelik olabileceğini ifade eder. Söz konusu pasaj şu olmalıdır:

“İlk”i ekledi, çünkü nâlık nefis de canlıyı hareket ettirir ve böyle bir hareket kaynağı dışarıda değil aksine hareket edenin içindedir; fakat nâlık nefis ilk olarak hareket ettirmez, bilakis gayrı-nâlık aracılığıyla ettirir, her ikisi de canlıyı ilk olarak hareket

⁵²⁶ İbn Sînâ *Fizik* I, s. 36.

⁵²⁷ İbn Sînâ, *Fizik* I, s. 69 (ç.b.a.).

⁵²⁸ İbn Sînâ *Fizik* I, s. 36.

⁵²⁹ İbn Sînâ, *Fizik* I, s. 36 (ç.b.a.).

ettirmez fakat [onun] doğasını hareket ettirerek hareket ettirir. Böylece bu harekete ilk olarak sebep olan şeydir. Zira idrak, ya görme ya işitme ya da diğerlerinden biri, [onu] bir şeye doğru hareket ettirir (zira bir şeyi görmüş olmak bizi ona doğru hareket ettirir) fakat görme canlıyı ilk olarak hareket ettirmez (ilk olarak derken yakın olarak demek istiyorum), fakat görme arzuyu hareket ettirir ve bu doğal güçleri hareket ettirir ve bunlar da canlıyı hareket ettirir. O halde gayrı-nâtık nefis bile canlıyı ilk olarak hareket ettirmiyorsa, nâtık olan bunu zaten daha az yapar. Böylece hem nâtık hem gayrı-nâtık nefis [canlıyı] hareket ettiriyorsa ve bu hareket ettirici neden de hareket edende bulunuyorsa, bununla birlikte [onu] ilk olarak, ki bu yakın olarak demek, hareket ettirmiyorsa, buna göre nefis doğa değildir.⁵³⁰

Bu metinde nâtık olan ve olmayan nefsin bir canlıyı hareket ettirirken bu hareketi “ilk olarak değil *onun doğasını hareket ettirerek* hareket verdiği” ifadesi yer almaktadır. Bahsi geçen hareketin de yer değiştirme hareketi olduğu anlaşılmaktadır. İbn Sînâ’nın bu metne atıfla, kendi ayrıntılandığı teorisi üzerinden eleştirisini yönelttiği oldukça makul görünmektedir. Bununla birlikte Lammer İbn Sînâ’nın bu metinden yola çıkarak, özellikle “Dolayısıyla eğer nefsin hareket vermede bir aracısı (*mütevassıt*) varsa bu, mekânsal hareket vermelerde değildir, bilakis oluş ve büyüme hareketindedir” cümlesine dayanarak İbn Sînâ’nın, nefsin yer değiştirme hareketini aracısız yaptığını kabul ettiğini ileri sürmektedir.⁵³¹ Nahvî’yi eleştirdiği yönün bu olduğu kanaatindedir. Dahası İbn Sînâ’nın doğa ve nefsi birbirinden ayırma çabası içinde olduğu halde, mekânsal hareketin ilkesine dair bu muğlaklık söz konusu olduğu için bu ayrımı tahkim etmek üzere, ilkelerin verdikleri hareketlerin çok yönlü olup olmaması ve iradeli olmaması şeklindeki ayrımı ortaya attığını iddia etmektedir.⁵³²

Lammer’in bu iddiaları isabetli görünmemektedir. Zira İbn Sînâ birçok yerde açık bir şekilde nefsin aracılı, doğanın aracısız hareket verdiğini belirtmektedir. Lammer’in iddiasını dayandırdığı pasajda ise dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. İbn Sînâ burada, nefsin yer değiştirme hareketini doğa aracılığı ile yaptığı iddiasına karşı çıkmaktadır. Devamında gelen cümlelerde de bir aracıdan bahsedilirken bunun hala doğa olduğu akılda tutulmalıdır. Zira İbn Sînâ nefsin aracılı hareket verdiğini söylerken *vâsıta* kelimesini kullanmaktadır. Fakat söz konusu metinde aracı olarak çevrilen ifade *mütevassıt*’tır. Bu da aslında bu metindeki kastın, yukarıdaki pasajlarda olduğu gibi kaslar ve tendonlar gibi harici cisimsel öğeler değil, kendisi bizzat bir ilke olan doğa olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu metin “Nefs *herhangi bir aracı* ile hareket verecekse” olarak değil “Nefs *doğa aracılığıyla* hareket verecekse” şeklinde okunmalıdır. Bunun sonucunda nefsin doğa aracılığıyla bir hareket verecekse bu hareketin

⁵³⁰ Philoponus, *On Aristotle’s Physics 2*, çev. A. R. Lacey, New York: Cornell University Press, 1993, s. 11.

⁵³¹ Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics*, s. 271.

⁵³² Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics*, s. 305.

mekânsal hareket değil, büyüme ve dönüşme hareketi olduğu anlaşılır. Nitekim İbn Sînâ *Kitâbun-Nebât*'ta bitkilerin gıdayı kendilerine çekmelerinin duyusal bir arzu ile değil doğal bir güç ile olduğunu ifade eder.⁵³³

İki ilkenin aynı anda tek bir fiilin ilkesi olamayacağını ifade etmiştim. Bu durumda bitkisel nefsin doğayı kullanması nasıl mümkün olur? Burada öncelikle doğa ile herhangi bir yan anlamın değil gerçekten unsurların hareketinin ilkesi anlamındaki temel doğanın kastedildiğini vurgulamakta fayda vardır. Zira yine aynı metinde bitkisel nefsin “doğaları ve nitelikleri kullanması” ifadesi doğanın farklı bir anlama mı geldiği sorusunu akla getirebilir. Fakat böyle olsaydı tartışma anlamlı olmazdı. Burada doğa ile yahut onun özelleştirilmiş hali olan doğalar ile aslında sıcak-soğuk kuru-yaş nitelik çiftlerinin kombinasyonları ile oluşan dört unsurun kullanılması söz konusudur. Yani bitkisel nefis, söz gelimi bitkideki suyu kullanarak büyüme hareketini gerçekleştirmektedir. Daha doğru bir ifade ile suyu da su yapan güç bitkisel nefis tarafından kullanılmaktadır ve aşağıda daha ayrıntılı ele alacağım üzere doğa zaten tam da budur. Dolayısıyla doğa bitkisel nefis için tendon gibi bir araç değilse de onun fiillerini gerçekleştirmek için bir vasat teşkil etmektedir.

İlk kavramına Aristoteles özelinde göz atacak olursak, Aristoteles'te doğanın nefsten farklı bir ilke olmadığı göz önüne alındığında, kullandığı “ilk” kelimesinin doğayı nefsten ayırt etme işlevine sahip olmadığı hatırlanacaktır. Nitekim “ilk” kelimesi Aristoteles'te doğanın, bulunduğu şeydeki bulunuşunu niteleyen bir zarf iken, İbn Sînâ bunu “ilke”nin sıfatı haline dönüştürmüştür. Doğanın ilk olmasının onun aracısızlığını gösterdiğine dair görüşte Nahvî'nin etkisi açıkça takip edilebilmektedir.

“Kendisinde bulunduğu” ifadesi, sanat sonucu oluşan hareketleri ve zorlamalı hareketleri tanımın dışında bırakmak içindir.⁵³⁴ Aristoteles tanımı açıklarken sadece sanatı dışarıdan gelen bir hareket ilkesi olarak açıklasa da zorlamanın da doğaya aykırı olduğunu kabul ettiğinden⁵³⁵ İbn Sînâ'nın konuda Aristoteles'le uyum içinde olduğu görülmektedir.

Tanıma eklenen “bizzat” ve “arazî olarak değil” kayıtlarına gelince, bunlar Aristoteles'ten gelen tanımda doğanın kendisinde bulunduğu şeydeki bulunuşunu nitelerken, İbn Sînâ'nın bunlarla hareketi ve sükûnu nitelediği görülmektedir. Bununla birlikte işaret

⁵³³ İbn Sînâ, *Kitâbun-Nebât*, thk. Mahmud Kasım, *eş-Şifâ: et-Tabî'ıyyât*, c. 2, Kahire: Dârül'l- kâtibi'l-Arabî, 1975, s. 3; krş. Gülhan Yaşar, “İbn Sînâ'nın Kitâbü'n-Nebât'ının Tercümesi ve Yorumlanması”, Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul, 2022, s. 58.

⁵³⁴ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 36.

⁵³⁵ Aristoteles, *Fizik*, 215a1-6.

ettikleri konular ve örnekler birbirine tekabül etmekte ve bu farklılık anlamda büyük bir fark yaratmamaktadır. Aristoteles bu kayıtları açıklarken şu ifadeleri kullanır:

Bu örnek minvalinde, durum elle yapılan diğer her şeyde bu şekildedir. Şöyle ki, bunların hiçbirinde fiillerinin ilkesi (*ibtidâ*) kendisinde mevcut değildir. Bilakis bu [ilke] başkasında ve dışarıda bulunmaktadır, tıpkı ev veya elle yapılan diğer her şey gibi. Bazısında bu [ilke] kendisinde bulunur, fakat zatıyla (*bizâtiḥâ*) değil. İşte bu [ilkeler] onlar için arazî olarak (*bi-tarîki 'l-araz*) sebepler olurlar.⁵³⁶

Görüldüğü gibi burada “bizzat” ve “arazî olarak” kayıtları doğanın hareket eden şeydeki bulunuşunu nitelemektedir. İbn Sînâ ise bu kayıtların hareket etme ve durmaya dair olduğunu bu kayıtların hem hareket eden hem de hareket ettiren için anlaşılabilirliğini söyleyerek gösterir.⁵³⁷ Hareketin hem hareket edene hem hareket ettirene bakan yönü olduğundan bu kayıtların hareket ve sükûn için olduğu kesinlik kazanmaktadır. Bununla birlikte örnekler ve açıklama tarzları uyusmaktadır.

İbn Sînâ’ya göre bizzat kaydı hareket ettiren için kullanıldığında kendinden hareket verdiği, bir zorlayıcının etkisinde olmadığı anlaşılır. Yani aslında doğa başka bir şeyin hareket vermesinin aracısı değildir, kendisi kendinden hareket verir. Üstelik İbn Sînâ doğanın dışarıdan bir engel bulunmadığında kendine özgü fiilini gerçekleştirmemesinin imkânsız olduğunu vurgular. Bizzat kaydı hareket eden için kullanıldığında ise doğanın hareket eden şeye bu hareketi dışarıdan değil o şeyin kendinden verdiği anlaşılır.⁵³⁸ Aslında aynı gibi görünen bu açıklama doğa hareket eden şeyin içinde bulunduğu için böyle görünmektedir. Birinde doğa tarafından bakılarak doğanın kendinden hareket verdiği, diğerinde ise hareket eden yönünden bakılarak onun kendinde bulunan bir şeyden dolayı hareket ettiği anlaşılmalıdır.

Yine hem doğaya hem hareket edene nispetle anlaşılabilen “arazî olarak değil” kaydı doğa için ele alındığında, doğanın bir şeyin kendisine ait gerçek hareketinin ilkesi olduğu, hareket eden şeye ilişkin diğer durumların hareketinin ancak arazî olarak ilkesi olabileceği anlaşılır. İbn Sînâ buna ilişkin olarak bir gemide giden kimsenin gemi tarafından hareket ettirilmesi örneğini verir. Tabi burada örnek gereği geminin hareketini zorlamalı hareket olarak değil asıl ve gerçek hareket olarak anlamamız gerekir. Geminin hareketi asıl olarak alındığında üzerinde durmakta olan yolcuların hareketi geminin hareketine göre arazî olmaktadır. Gemiye hareket ettiren güç, yolcuları ancak arazî olarak hareket ettirebilir. “Arazî olarak değil” kaydı hareket eden için kullanıldığında ise unsur olmayan bir şeyin o şey olmak bakımından

⁵³⁶ Aristoteles, *Tabîa I*, s. 79-80.

⁵³⁷ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 37.

⁵³⁸ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 37.

hareketinde doğanın arazî bir konumda olduğunu ifade eder. İbn Sînâ'nın bunun için kullandığı örnek bakır bir heykeldir. Bakır bir heykelin bırakıldığında yere düşmesi heykelin heykel olmak bakımından bir fiili değil ancak onda bulunan bakır unsuru dolayısıyla onda arazî olarak gerçekleşen bir fiildir. Benzer şekilde hasta bir hekim örneğini kullanan İbn Sînâ, hekimin kendi kendisini iyileştirdiği zaman iyileştirme ilkesi olan hekimlik sanatı hekimin kendisinde bulunuyor gibi görünse de aslında onun hekim olma yönünden başka biri, hasta olma yönünden başka biri olduğunu ifade eder. Dolayısıyla aslında hasta olanın iyileşmesi hasta olma yönünden bir iyileşme olduğu, hekim olma yönünden bir iyileşme olmadığı için iyileşme ilkesi hasta hekimin kendisinde değildir. Bu yüzden de kendisini iyileştirme fiili bizzat değil arazî olarak gerçekleşmektedir.⁵³⁹ Bu son iki örneğin Aristoteles'in verdiği örnekler olduğu hatırlanmalıdır. Dolayısıyla kayıtlar farklı şeyleri niteleseler de kastedilen durumun aynı şeylere denk düştüğü görülmektedir.

İbn Sînâ Aristoteles'in doğa tanımını ele alırken, onun doğanın tanımını araştıran kişiyle alay edilmesi gerektiği ifadesine değinerek buna karşı çıkar. Aristoteles doğanın ne olduğunu açık olduğunu, bunu ispatlamaya çalışmanın açık bir şeyi daha kapalı bir şeyle açıklamak olduğunu dile getirmektedir.⁵⁴⁰ İbn Sînâ bu iddianın ancak doğanın ispatının doğa bilimcisine düşmeyeceği kastediliyorsa kabul edilebileceğini, değilse ispatı bu kadar uğraş gerektiren bir konunun ispatının istenmesiyle alay etmenin kabul edilemeyeceğini ifade eder.⁵⁴¹ Bu durum Aristoteles ve İbn Sînâ'nın doğa ile kastettikleri şeyin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu iddiayı ileri sürdüğü yerde Aristoteles doğanın sanatın karşısında yer alan bir şey olduğunu ve kendi değişim ilkelerine kendi içlerinde sahip olan şeylerin doğa sahibi olduğunu açıklamaktadır. Dolayısıyla aslında söz gelimi bir bardağın bir insan gibi beslenip büyümediğinin, yer ve nitelik değiştirmediklerinin doğrudan tecrübemize açık olduğunu ileri sürmektedir. Tecrübemiz açıkken, bunu mantıksal delillerle ispatlamak, ona göre açık olanı daha kapalı olanla açıklamaya çalışmak olacaktır.⁵⁴² İbn Sînâ ise doğa ile unsurların hareketinin ilkesini kastetmektedir ve bu ilkenin ne kendisi ne özellikleri açıktır, bilakis birçok tartışmaya

⁵³⁹ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 37.

⁵⁴⁰ Aristoteles, *Fizik*, s. 53, 193a4-7.

⁵⁴¹ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 35.

⁵⁴² Aristoteles'in ilgili pasajda doğa ile sanatı ayırdığına dair bir açıklama için bkz. William David Ross, *Aristotle's Physics*, Oxford: Clarendon Press, 1936, s. 501.

konudur. Dolayısıyla Aristoteles'in doğa ile unsurların hareketinin ilkesini kastettiğini kabul ettiği takdirde, bu alay onun karşı çıkacağı bir durum olacaktır.⁵⁴³

Görüldüğü gibi İbn Sînâ Aristoteles'in tanımını da kendisinin temel doğa tanımı olarak gördüğü tanıma tekabül edecek şekilde yorumlamıştır. İbn Sînâ'nın bu tanım dışında Aristoteles'ten, onun adını vermeden, sadece zikretmeye değer diğer tanımlar olarak aktardığı iki tanım daha bulunmaktadır. Bunlar doğanın “bir şeyin zatı” olması ve “her şeyin cevherinin kendisiyle kurulduğu şey” olmasıdır.⁵⁴⁴ Bu tanımlar temel doğa tanımını değil daha geniş doğa kullanımlarını yansıtmaktadır. Nitekim bir şeyin zatı olma Aristoteles'teki doğanın bir şeyin cevherine denilmesi anlamına karşılık gelmektedir. Her şeyin cevherinin kendisiyle kurulduğu şey ise maddeden ziyade suretin doğa olarak adlandırılmayı daha çok hak etmesi tartışmasına dairdir. Şimdi bunları da içerecek şekilde İbn Sînâ'nın doğayı temel anlamı haricinde başka hangi anlamlarda kullandığına göz atalım. Sonrasında ise temel doğa tanımı olan unsurların hareketinin ilkesinin tam olarak neye tekabül ettiğini ayrıntılı olarak inceleyelim.

2.2. Doğanın Yan Anlamları

İbn Sînâ fizik biliminde temel olarak alınan doğanın unsurların hareketinin ilkesi olduğunu ifade eder. Bununla birlikte doğanın farklı anlamları olduğunu da kabul eder ve bu kavramı anlam genişlemesine uğramış şekilleriyle de kullanır. Zira doğa kavramı birçok kabulde yüklü bir kavramdır ve gördüğümüz üzere tarihsel olarak da bu yükleri değişegelmıştır. Bu yüzden İbn Sînâ'nın doğa kullanımlarını ele almak yerinde olacaktır.

İbn Sînâ'nın hem yukarıdaki tanımlarda vurguladığı hususları hem de eserlerinde kullandığı anlamları bir araya getirecek olursak doğaya dair yan anlamları şu şekilde sıralayabiliriz.

a) Yapay olmama: Aristoteles'in tanımı hatırlandığında doğanın en temelde insan eliyle yapılmış olmayan mevcutlara işaret ettiği görülecektir. Bu durum İbn Sînâ için de geçerlidir. Bu yüzden doğa, sanatın karşısında yer alandır.

⁵⁴³ İbn Sînâ'nın Aristoteles'in bu görüşüne karşı çıkmasına dair bkz. Davlat Dadikhuda, “‘Not So Ridiculous’: Avicenna on the Existence of Nature (ṭabīa) contra Aristotle and the Asharites”, ed. Robert Pasnau, *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, c. 7. Oxford: Oxford University Press, 2019, s. 1-43. Dadikhuda Aristoteles'in ve İbn Sînâ'nın doğa ile farklı anlamları kastettiklerini ele almamaktadır. Aristoteles'in *Fizik*'in başka yerlerinde doğayı ispatlamakla uğraştığını dile getirmektedir.

⁵⁴⁴ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 42.

b) Zorlamalı olmama: Bir şeyin doğadan kaynaklanması demek onun bir şey tarafından zorlanmıyor olması kendinden kaynaklı olması demektir. İbn Sînâ'nın feleklerin hareketi için doğal demesi tam bu konu için iyi bir örnek teşkil etmektedir. Zira İbn Sînâ, fizik bilimi bağlamında unsurların ve unsurlardan oluşan şeylerin doğası olduğunu kabul etmekte, fakat esir maddesinden oluşan feleklerin bu anlamda bir doğası olamayacağını açıkça belirtmektedir. Bununla birlikte feleklerin hareketinin de bir anlamda doğal olduğunu benimsemektedir. Bunu ileri sürebilmesi, doğanın burada zorlamalı olmayan anlamından kaynaklanmaktadır.

O halde dairesel hareket, doğal değildir. Şu var ki o, bazen doğal olabilir, yani, kendi cismindeki varlığı, cismindeki başka bir doğanın gereğine aykırı olmaz. Çünkü onu hareket ettiren şey, doğal bir güç olmasa bile, o cisim için doğal bir şey olup ona yabancı değildir ve adeta o cismin doğasıdır.⁵⁴⁵

c) İradî olmama: Doğanın iradeli olmayana söylenmesi Aristoteles sonrasındaki düşüncenin bir ürünüdür. Zira birinci bölümde de ele almış olduğum üzere Aristoteles doğanın hem canlıların hem cansızların hareketinin ilkesi olduğunu kabul etmektedir. Kendisinden sonra Stoacılar'dan itibaren başlayan ve İskender'de açıkça ifadesini bulan cansızların hareketinin ilkesi olan doğa ve canlıların hareketinin ilkesi olan nefis ayırımında, doğa iradeden yoksun bir ilke olmuştur. Dahası Stoacılar doğa adını bitkilerin hareketinin ilkesine vermişlerdir. İbn Sînâ doğanın iradesizliğine vurgu yapıldığında bitkilerin ilkesine de doğa denebileceğini belirtir.⁵⁴⁶ İbn Sînâ ayrıca tabielerin bitkisel nefse de doğa dediklerini aktarır.⁵⁴⁷

d) İhtiyârî olmama: İbn Sînâ iradeyi daha da inceltip, düşünüp taşınmayla seçmeye (*reviyye ve ihtiyâr*) yükseltirsek, bunu yapmayan örümceğin bile ağını doğal olarak ördüğünün söylenebileceğini belirtir.⁵⁴⁸ Burada örümcek örneğini Aristoteles'in de verdiğini hatırlamakta yarar vardır.⁵⁴⁹ Fakat buradaki farkı oldukça açık bir şekilde gösterecek nokta, Aristoteles'in örümceğin ağını doğal olarak ördüğünü söylerken onun fiilindeki gayeliliği vurgulaması, İbn Sînâ'nın ise ihtiyârî olmadığını vurgulamasıdır. Dolayısıyla bu anlamda alındığında sadece insanın belli fiilleri doğa tanımının dışında kalmaktadır. Lammer örümcek örneğinin doğanın

⁵⁴⁵ İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 126; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 295-6; krş. İbn Sînâ, *Necât*, s. 237. Harry Wolfson İbn Sînâ'nın Simplikios gibi feleklerde doğanın ve nefsin aynı anda fail olduğunu ve İbn Rüşd'ün bunu eleştirdiğini ifade etmektedir. Bu görüşe katılmadığımı aşağıda "Meyil" başlığında ele alacağım, bkz. Harry Austryn Wolfson, "The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle: Through the Arabs and St. Thomas to Kepler," *The Dumbarton Oaks Papers*, c. 16, 1962, s. 82-3.

⁵⁴⁶ İbn Sînâ, *Fizik I*, 35.

⁵⁴⁷ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol ve İclal Arslan, Ankara: Elis Yayınları, 2013, s. 39.

⁵⁴⁸ İbn Sînâ, *Fizik I*, 35.

⁵⁴⁹ Aristoteles, *Fizik*, s. 85, 198b27.

“her şeyin kendisinden kaynaklı fiilinin ilkesi” olması anlamına dair olduğunu belirtmektedir. Bunun doğru olmadığı görülmektedir.⁵⁵⁰

d) Nefs olmama: Doğanın nefis, doğal olanın nefsanî olmaması iradi olmama seçeneğine benzese de özellikle bitkiler söz konusu olduğunda bir farklılık olduğu görülmektedir. Zira doğa nefsanî olmayan hareketlerin ilkesi olduğunda bitkilerin hareketinin ilkesi olamamaktadır. Fakat iradi olmayan hareketin ilkesi olduğunda bitkilerin hareketi de doğadan kaynaklı sayılmaktadır.

e) Tesadüfî olmama: Doğanın talih ve rastlantının dışında kalan, her zaman yahut çoğunlukla aynı şekilde işleyen anlamı Aristoteles’ten hatırlanmalıdır.⁵⁵¹ Bu İbn Sînâ için de geçerlidir. İbn Sînâ’ya göre tesadüfî sebepler arazî faillerdir. Doğal ve iradi durumların ancak arazî sebebi olabilirler.⁵⁵² Burada İbn Sînâ’nın vurguladığı husus azınlıkla ya da çoğunlukla meydana gelme değil zorunlulukla meydana gelmedir.⁵⁵³ Nitekim altı parmak gibi alışılmışın dışındaki oluşumlar her ne kadar az meydana geliyor olsa da üçüncü bölümde ele alınacağı üzere tümel doğanın failliğine ve gayesine tâbi olarak zorunlu bir işleyişle meydana geldikleri için hala zorunlu ve bu anlamıyla doğal olarak değerlendirilirler.⁵⁵⁴

f) Dışta tahakkuk etmiş olma: Dışta tahakkuk etme kendi içinde de genişleyen bir anlamdır. Zira bu hem cevher olarak hem de araz olarak tahakkuk etmeyi kapsar. Cevher olma da cismani cevher olmayı ve cismani olmayan cevher olmayı kapsar. Cismani cevher olma ise, hem madde ve suretten oluşmuş bütünü, hem de bu bütünü oluşturan madde ve sureti ayrı ayrı kapsar. Bu anlamın neler için kullanıldığını şu tabloda özetleyebiliriz.

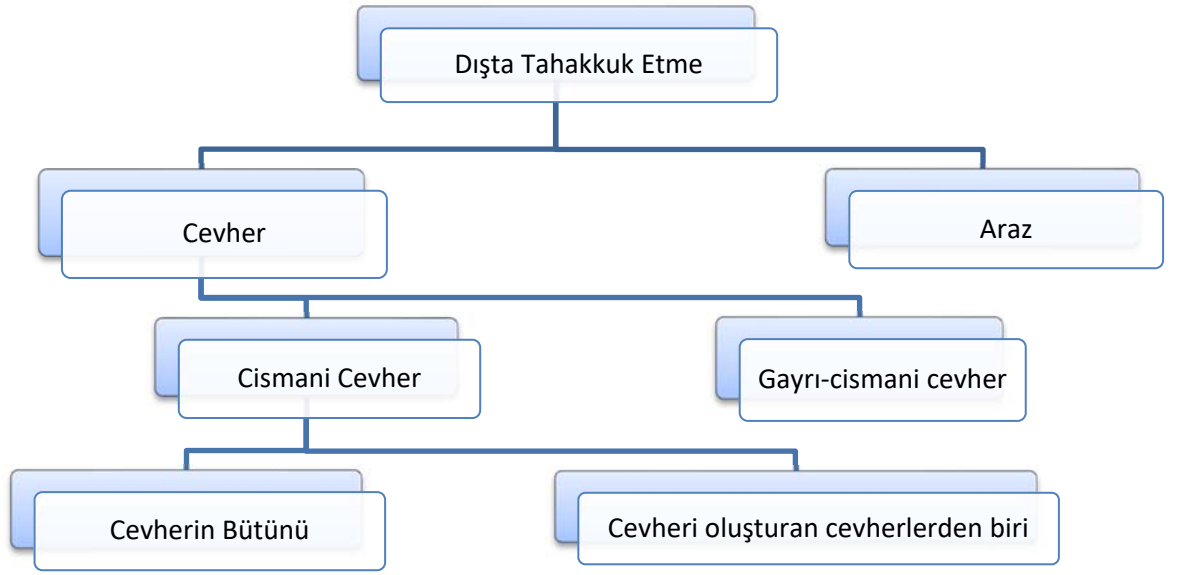
⁵⁵⁰ Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics*, s. 289.

⁵⁵¹ Aristoteles, *Fizik*, s. 67-79, 2.4-6. bölümler.

⁵⁵² İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 80.

⁵⁵³ Aristoteles’ten azınlıkla meydana gelme ve arazî olma arasındaki ilişki için bkz. Lindsay Judson, “Chance and ‘Always or For the Most Part’ in Aristotle”, *Aristotle’s Physics A Collection of Essays*, ed. Lindsay Judson, New York: Oxford University Press, 2003, s. 73-99.

⁵⁵⁴ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 78.



Tablo 3: İbn Sînâ’ya göre “dışta tahakkuk etme” biçimleri

Cismani olup olmamasından bağımsız olarak bir bütün olan cevher kullanımı doğanın “bir şeyin zatı”⁵⁵⁵ olarak kullanılmasıdır. Bu Aristoteles’in de *Metafizik* Δ’da doğanın anlamlarından biri olarak sıraladığı bir kullanımdır.⁵⁵⁶ İbn Sînâ da bunu zikredilmeye değer olarak niteler.

İbn Sînâ’nın bütün olarak var olan cismani cevher kullanımını “metafizik biliminin” ismi ile ilgili yaptığı bir tartışmada görebiliriz. “Doğa-sonrası” olarak çevrilecek bu isim yerine “Doğa-öncesi” ismini öneren İbn Sînâ, buradaki doğanın cisim olarak tahakkuk etmiş cevhere işaret edecek şekilde kullandığını belirtir. Burada doğanın, doğası olan için kullanıldığını ifade eder. Yani bu iki doğayı anlamlarına tercüme edersek, “kendisinde kendi hareket ilkesini barındıran duyulur cisme cismani cevher” denir:

Bu ilmin ismine gelince, onun adı “ma ba’de’t-tabîa”dır (doğadan sonra olan). Doğa ile hareket ve sükûnun ilkesi olan güç değil, cisimsel maddeden, o güçten ve arazlardan oluşan bütün kastedilmektedir. *Doğası* olan doğal cisme *doğa* denildiği söylenmiştir. Doğal cisim ise, kendisine ait nitelik ve arazlarıyla duyulur cisimdir.⁵⁵⁷

Bütünün kendisi olmayan, onu oluşturan cevherlerden biri olan cismani cevher kullanımı ve araz kullanımını bir arada bulabileceğimiz güzel bir örnek cisimlik suretine doğa denilmesinde karşımıza çıkar. İbn Sînâ aşağıda da ele alacağım üzere cismin cisim olmak

⁵⁵⁵ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 42.

⁵⁵⁶ Aristoteles, *Metafizik* Δ, s. 242, 1014b.35.

⁵⁵⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 19.

bakımından hareketi olmadığını belirterek, doğayı, yani hareket ilkesini cisimlik suretine eklenen bir anlam olarak görür. Bununla birlikte cisimlik sureti ve ölçünün farkını ortaya koymak için ikisini karşılaştırırken onların doğa olup olmadığını tartışır. İşte burada kullandığı doğa, tahakkuk etmiş olma anlamındaki doğadır.

Hakkında konuştuğumuz cisimlik ise kendinde meydana gelmiş bir *doğadır*. Bu cisimliğin tür olmaklığı, kendisine eklenen bir şey ile gerçekleşmez. ... Mutlak olarak ölçünün ise işaret edilen bir *doğa* olarak husulü ancak ve ancak zorunlu olarak bir çizgi ve yüzey kılınmasıyla mümkündür ki böylece var olması mümkün hale gelecektir.⁵⁵⁸

Son olarak cismani olmayan cevher için doğa kullanımını İbn Sînâ'nın tümel doğa hakkında kurduğu bir cümlede bulabiliriz.

Bununla birlikte eğer bu cinsten bir tümel doğa olursa bu onun bir *doğa* olması bakımından değil, ... akledilir bir durum (*emr ma'kûl*) olması bakımından olur...⁵⁵⁹

Tümel doğa konusu üçüncü bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Burada kastedilen anlam ise şu şekilde ifade edilebilir: Tümel doğa bir doğa olarak var olsaydı, yani bir zat olarak dışta tahakkuk etmiş olsaydı cismani bir cevher olmazdı, akli bir anlam olurdu. Nitekim İbn Sînâ bunu iddia etmektedir.

g) Her şeyin cevherinin kendisiyle kaim olduğu şey: İbn Sînâ'nın zikredilmeye değer tanımlardan biri olarak aktardığı bu tanım⁵⁶⁰ da Aristoteles'e aittir.⁵⁶¹ Yukarıdaki maddede ifade ettiğim gibi Aristoteles bir fiilin ortaya konabilmesi için, onu ortaya koyacak şeyin bir cevher olarak tahakkuk etmesi gerektiğini kabul etmektedir. Cevher de madde ve suretten oluşur. Aristoteles bölümünde de ele alındığı üzere bu sebeple o, muhtelif yerlerde doğanın hem maddeye hem surete söyleneceğini ifade eder. Fakat bunu daha derin olarak tartıştığında cevherin ortaya çıkmasında suretin öneminin daha büyük olmasından dolayı suretin doğa adını almaya daha layık olduğunu ifade eder. Bu konuda antik filozof Antifon'a karşı maddenin doğa olmadığına dair yaptığı tartışma hatırlanmalıdır.

Fakat İbn Sînâ'nın maddenin doğa olmadığına dair iddiası Aristoteles'ininkinden ileridir. Her ne kadar *Kitâbu'l-Hudud*'da, Aristoteles'in bu görüşünü destekleyecek şekilde “zâti madde (*unsur*) ve surete doğa denilebileceğini (*kad yukâl*)”⁵⁶² ifade etse de *Fizik*'te

⁵⁵⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 65. p. 158-9.

⁵⁵⁹ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 46-47 (ç.b.a.).

⁵⁶⁰ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 42.

⁵⁶¹ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 55, 193b.6-8.

⁵⁶² İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol ve İclal Arslan, Ankara: Elis Yayınları, 2013, s. 39 (ç.b.a.).

doğanın madde olamayacağı konusunda çok katıdır. Bunun sebebi onun Yeni-Platoncu olan, maddenin neredeyse yok sayıldığı ve suretin aşırı vurgu kazandığı bir düşünceyi sürdürmesinde görülmelidir.⁵⁶³ İbn Sînâ burada Aristoteles'in *Fizik* 2.1'de aktardığı Sokrates öncesi filozoflardan Antifon'un (*Entikûn*) bir şeyde gerçekleşen türlü değişimlerde kaybolmayıp sabit kalan unsurun madde olduğu ve dolayısıyla maddenin doğa olarak adlandırılmaya daha uygun olduğu görüşünü aktarır ve Aristoteles'i takip ederek onu eleştirir. Zira Antifon ahşap bir sedir örneğini kullanmaktadır. Buna göre bir sediri gömsek, o çürüse ve yeniden ürün verme aşamasına dönse kendisinden çıkacak olacak şey yeni bir sedir değil ahşap olacaktır. Buna göre de değişmeden kalan unsur madde olduğuna göre madde, cevheri kuran olmaya ve dolayısıyla doğa olarak adlandırılmaya daha layıktır. İbn Sînâ Antifon'un doğal nesneler ve sınai nesneler arasında ayırım yapamamakla, arazi ve sureti birbirine karıştırmakla ve belirli madde ile ilk madde arasındaki farkı ayıramamakla eleştirir. İbn Sînâ'ya göre cevheri oluşturan madde ve suretten, cevheri kurmaya daha layık olan surettir. Zira madde cevherin bilkuvveligini ifade ederken suret bilfiilligini ifade eder. Dahası suret cevheri kurmaya o kadar layıktır ki, maddesiz kaim olması mümkün olsa tek başına cevheri kurardı. Dolayısıyla doğa bir şeyin suretine söylenmelidir.⁵⁶⁴ Suretle bir araya gelerek varlığa çıkmış maddenin bir yeri ve buna bağlı başka özellikleri vardır. Fakat bunların hiçbiri maddede madde olması bakımından bulunmaz. Ancak kendisinde bulunan bir suret sayesinde olur. Bu yüzden de doğa "kendinde maddelerden bir madde değil suretlerden bir surettir."⁵⁶⁵ Madde kendinde fiil kaynağı değildir.

h) Her şeyin kendi fiilinin kaynağı olan şey: Hem dışta tahakkuk etme hem de suret anlamıyla yakından bağlantılı olan bu anlam doğaya dair başka bir kullanımdır. Bir şeyin fiilinin kaynağı aslında onun mahiyetidir. Burada suret ile yakın ilişkisi görülmektedir. Ayrıca fiilini icra edebilmesi için tahakkuk etmesi gerekmektedir. Diğer anlamla yakınlığı da buradadır. Bununla birlikte her ikisinden farklı olarak içerdiği vurgu bu mahiyetin hareket ile bağlantısında ortaya çıkmaktadır. Dışta tahakkuk eden suret yahut mahiyet kendi fiillerini icra eder, fakat dışta tahakkuk etme ve bu tahakkuktan sonra kendine has fiilleri icra etme iki farklı yönü göstermektedir. İbn Sînâ aynı mahiyete cevheri kurması yönünden suret, o surete özgü hareketin kaynağı olması yönünden doğa denileceğini ifade eder.⁵⁶⁶ Dolayısıyla bu anlam başka bir kullanım olarak alınmalıdır.

⁵⁶³ Madde kavramının Aristoteles'teki yeri, Yeni-Platonculukla dönüşümü ve İbn Sînâ'nın madde ile ilgili görüşü için bkz. Ivor Leclerc, *The Nature of Physical Existence*, s. 114-29.

⁵⁶⁴ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 43.

⁵⁶⁵ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 44.

⁵⁶⁶ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 40-41.

İbn Sînâ doğanın aslında unsurların fiillerinin kaynağı olarak olsa da geniş anlamda her şeyin hareketinin kaynağına doğa denebileceğini ifade eder. Dikkatle bakıldığında bu aslında Aristoteles'in doğa tanımını yansıtmaktadır. Zira nefsi ayrı bir ilke saymayan Aristoteles hareketi dışarıdan değil kendinden kaynaklı her şeyin bizzat ilkesinin doğa olduğunu kabul etmiştir. Bunun da ne olduğunu araştırmıştır. Dahası bunu en geniş anlamıyla yapay nesnelere dahi teşmil etmiştir. Bir üstteki maddede de ele alındığı üzere bir şeyin doğası onun sureti olduğuna göre her şeyin sureti onun kendi fiillerinin kaynağı olmalıdır.

j) Unsurlardan çıkan fiiller: İbn Sînâ *Kitabu'l-Hudûd*'da doğanın “isim benzerliği ile (*bi-teşâbühi'l-ism*)- doğadan çıkan fiil için de söylenebileceğini” ifade etmektedir.⁵⁶⁷ İbn Sînâ'ya göre temel anlamıyla doğanın unsurların sureti olduğunu belirtmişim ve bunu ayrıntılı olarak aşağıda ele alacağım. Burada unsurların hareketinin ilkesi ve onların sureti olmanın dışında daha daraltılmış bir anlam söz konusudur. Dört unsurun suretleri soğuk-kuru, soğuk-yaş, sıcak-yaş ve sıcak-kuru niteliklerini kendisinden çıkarmaya imkân veren güçlerdir. Temel anlamıyla doğa bu dört suretin hepsine söylenir. Fakat bu yan anlamda doğa olarak işaret edilen şey bu suretlerden, onların güçlerine göre çıkan fiillerdir. Aslında nitelikler olarak görülebilecek bu anlam unsurlara özgü nitelik çiftlerini ve bu çiftlerin bir araya gelerek oluşturdukları özellikleri ifade etmektedir.

İbn Sînâ bu anlamlar dışında “hekimlerin doğa ismini mizaç, iç ısı, organların biçimleri, hareketler ve bitkisel nefis için kullandıklarını” ifade eder.⁵⁶⁸

Bütün bu kullanımlara karşın İbn Sînâ, “fakat bizim burada amacımız tanımladığımız anlamdaki doğa ile sınırlı kalmaktır”⁵⁶⁹ diyerek geniş anlamdaki doğa ile fizik biliminde temel olarak ele alacağı doğayı birbirinden ayırıştırır. Bu da iradesiz ve tek yönlü hareket ilkesidir. Şimdi bu doğanın tam olarak ne olduğunu ele alalım.

2.3. Doğanın Mahiyeti

Bu kısımda nihai olarak, temel anlamdaki doğanın, unsurların sureti olduğunu ortaya koyacağım. Bununla birlikte doğanın ne olduğuna dair akla gelebilecek diğer kavramları yahut başka bir deyişle İbn Sînâ'nın doğa olduğunu reddettiği kavramları da ele alacağım.

⁵⁶⁷ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol ve İclal Arslan, Ankara: Elis Yayınları, 2013, s. 39.

⁵⁶⁸ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, s. 39 (ç.b.a.).

⁵⁶⁹ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 41.

2.3.1. Unsurların Kendisi (Zatı)

Doğanın bir şeyden hareketin, başkası tarafından değil kendisi tarafından çıkmasının ilkesi olduğu belirtilmişti. O halde temel anlamda doğa unsurların hareket ilkesi ise onun unsurların zatı olduğun söyleyebilir miyiz? Nitekim doğanın anlamlarını sayarken onun bir şeyin zatına da söylendiğini görmüştük.

Burada doğanın bir şeye söylenme açısını dikkate almak gerekir. Doğa, bir şeyde onun dışında olan bir şeyden kaynaklı olmayan hareketin ilkesi ise bu açıdan tabi ki doğa o şeyin kendisi olmalıdır. Sözgelimi biz bir taşın neden dolayı aşağı doğru hareket ettiğini sorduğumuzda cevap taşın kendisi olur. Fakat İbn Sînâ'ya göre titiz bir inceleme ile doğanın kendinde ne olduğu ortaya konulmak istendiğinde, onun kesinlikle bir şeyin kendisi olduğunu söylememiz mümkün değildir. Bu iki yönden mümkün değildir. Birincisi eğer bir cisim bütün halinde kendisi hareketinin sebebi olursa o cisim hem hareket eden hem hareket ettiren olur ki, bu nedensellik ilkesine aykırıdır. Zira bilkuvve olan ancak bilfiil olan bir şey tarafından hareket ettirilebilir. Bir şey hem hareket eden hem hareket ettiren olduğunda aynı anda hem bilkuvve hem bilfiil olması gerekir ki bu çelişik bir durum olur.⁵⁷⁰ İkincisi ise bir şeyin kendisi, kendi hareketinin sebebi sayıldığında o şey var olmaya devam ettiği sürece hareketinin devam ediyor olması gerekir. Hâlbuki gözlemlerimiz bize cisimlerin zatının var olmaya devam ettiği halde hareket etmiyor da olabildiklerini göstermektedir.

[Hareketin) hareket ettiren ile ilişkisine gelince, hareket, hareket edenin ya doğal cisim olması bakımından kendisinden (*zât*) dolayıdır ya da başka bir sebepten kaynaklıdır. Eğer hareket onun zatından dolayı olup kesinlikle başka bir sebepten dolayı değil ise, hareket eden doğal cismin kendisi var olmaya devam ettiği sürece hareket asla yok olmaz. Fakat hareket, kendisi mevcut olduğu halde cisimlerin çoğundan yok olur. Eğer hareket edenin kendisi hareketin sebebi olsaydı ve böylece o hem hareket ettiren hem hareket eden olsaydı hareketin onun kendisinden dolayı olması gerekirdi, fakat onun kendisinden dolayı değildir. Çünkü doğal cisim hareket etmediği halde de kendisi vardır.⁵⁷¹

Fakat şeylerin başka bir şey dolayısıyla değil kendiliğinden hareket ettiklerini görebiliyoruz. O halde bir şey başkasından değil kendisinden kaynaklı hareket ediyorsa, aynı şeye hem hareket ettiren hem hareket eden anlamını nasıl yükleyebiliriz? İşte bu, bir şeyde, kendinde hareketin ilkesi ile hareket eden parçaların ayırt edilmesi ile mümkün olur. Buna göre bir şeyde bir parça hareket ettiren diğeri hareket eden olmalıdır. Bu aynı zamanda fail tanımı ile doğa tanımı arasında var olduğu düşünülebilecek çelişkinin de çözümüdür. Şöyle ki, fail

⁵⁷⁰ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 108.

⁵⁷¹ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 107 (ç.b.a.).

başkası olmak bakımından başkasında hareketin sebebidir. Doğa ise bir şeyde kendisi olmak bakımından hareketin sebebidir. Doğa hareket verdiğinde, yani fail olduğunda nasıl hem aynı anda kendisinde hem başkasında hareket verecektir? İşte burada bir şey hareket eden ve ettiren olmak bakımından iki parçaya ayrıştırıldığında çelişki ortadan kalkmış olacaktır. İbn Sînâ'ya göre bu iki parça şeyin sureti ve maddesidir. Dış dünyada madde ve suret ayrı ayrı bulunuyor olmasalar da aslında bilfiilliği veren suretin o şeyin hareketinin sebebi, maddesinin ise hareketi kabul eden anlam olduğunu söyleriz. Böylece çelişkiye düşmeden, hareket etme ve ettirme aynı şeyde gerçekleşiyor olmakla birlikte farklı şeylere söylenir.

Fâil başka bir şeye varlık verir ve bu varlık da o başka şeyin zatından değildir. Bu varlığın, fâil olan bu şeyden meydana çıkması, bu fâilin zatının o varlığın suretini kabul etmemesi ve ona katılacak bir şekilde bitişmeyip iki zattan her birinin diğerinin dışında olması ve birinde diğerini kabul etme gücü bulunmaması bakımındandır. Failin, mefulü, olduğu yerde ve zatiyla buluşarak var etmesi uzak görülemez. Çünkü odundaki doğa, hareketin fâil ilkesidir. Hareket ancak doğanın bulunduğu maddede meydana gelir ve hareketin zâtı o maddede oluşur. Ama o ikisinin birlikteliği, birisinin diğerinin varlığının parçası veya maddesi olması şeklinde değildir. Aksine iki zâtın hakikati farklıdır ama bunların ortak bir mahalli vardır.⁵⁷²

Görüldüğü üzere failin verdiği şey kesinlikle onu alanın zatından kaynaklı olamaz, hep onun dışında, yani failde olmak zorundadır. Bu ikisinin bulundukları yer aynı olsa da fail ve mefulün zatları birbirinden farklıdır.

Özetle bir şeyin kendisi hareketinin sebebi olamaz. Çünkü bir şey hem hareket ettiren hem hareket eden olamaz. Ancak sureti ile hareket ettiren ve konusu ile hareket eden olabilir. Ya da bir şeyle hareket ettiren olarak alınabilir ve başka bir şeyle de hareket eden olarak alınabilir.⁵⁷³

Peki bu durum yukarıda sayıldığı gibi doğanın bir şeyin zatına söylenmesi ile çelişmiyor mu? Burada yine yan anlamların ayırt edilmesi gerekmektedir. Doğa burada iki anlamda kullanılmaktadır. Biri dışta tahakkuk etmiş şey anlamıdır. Diğerisi ise hareketin ilkesi anlamıdır. Dolayısıyla şöyle söyleriz: Doğa bir şeyin zâtıdır. Fakat bir şeyin zâtı onun doğası değildir. Burada şunu kastederiz: Doğa, yani dışta tahakkuk etmiş şey, bir zattır. Fakat bir şeyin zâtı onun doğası, yani o şeyin hareketinin ilkesi değildir.

Hareket verenin suret, hareket edenin madde olduğu belirgin bir şekilde ifade edilmiş olsa da İbn Sînâ'nın maddenin doğa olmadığı görüşüne hızlıca göz atmakta yarar vardır.

⁵⁷² İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 4.

⁵⁷³ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 108 (ç.b.a.).

2.3.2. Madde

İbn Sînâ doğanın kendinde bir madde değil bir suret olduğu açıkça belirtmiştir. Bununla birlikte Aristoteles de aslında cevheri kurmaya suretin maddeden daha layık olduğunu ve suretin doğa olarak adlandırılmayı daha çok hak ettiğini ifade etse de *Fizik* eserinin çeşitli yerlerinde doğanın bir şeyin hem sureti hem maddesi olduğunu ifade eder. Bu yüzden İbn Sînâ'nın maddenin doğa olarak adlandırılması konusuna kısaca değinelim.

İbn Sînâ doğanın “kendinde maddelerden bir madde değil suretlerden bir suret”⁵⁷⁴ olduğunu çeşitli vesilelerle dile getirmektedir. Burada doğanın kendinde madde olmadığını ifade ederken, başka bir yerde maddenin cevheri kuran öge olmadığını ileri sürerek doğa olduğunu reddeder. Ona göre suret cevheri kurmaya asıl layık olandır. O kadar layıktır ki, maddesiz kaim olması mümkün olsa tek başına cevheri kurardı. Dolayısıyla doğa bir şeyin suretine söylenmelidir, maddesine değil.⁵⁷⁵

İbn Sînâ ayrıca maddenin doğa olmadığını yer tutması açısından ortaya koyar. *Necat*'ta maddeyi ele alırken onun çeşitli özelliklerini sayar. Bu madde elbette suretle bir araya gelerek varlığa çıkmış bir madde olmalıdır. Zira suretle bir araya gelmemiş madde aslında yoktur ve bir konu olmadığı için bir özellik ona nispet edilemez. İbn Sînâ bu maddeden bahsederken onun bir mekâna ait olmasını da zikreder. Bir mekâna özgü olmak demek o mekânı istemek, bir engel olmadığına oraya gitmek, yani bir hareket ilkesine sahip olmak demektir. Fakat bu mekânın ona madde olmak bakımından değil kendisinde bulunan bir suretten ötürü özgü olduğunu ifade eder.

Aynı şekilde o [madde] kesinlikle mekânlardan bir mekâna (*bi-hayyizin min 'el-ahyâz*) özgüdür. Ve ona özgü olan mekânın (*hayyizihi 'l-hâs bihi*) ona özgü olması onun cisim olması bakımından değildir. Yoksa bütün cisimler böyle olurdu. Bu durumda o, o mekâna kesinlikle zatında bulunan bir suret dolayısıyla özgüdür.⁵⁷⁶

Görüldüğü üzere maddenin hiçbir etkinliği yoktur ve doğa değildir. Peki doğa suretse nasıl bir surettir?

2.3.3. Suret

Yukarıda ifade edildiği gibi suretle bir araya gelerek varlığa çıkmış maddenin bir yeri ve buna bağlı başka özellikleri vardır. Fakat bunların hiçbiri maddede madde olması

⁵⁷⁴ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 44.

⁵⁷⁵ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 43.

⁵⁷⁶ İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 242; krş. *Necat*, s. 186.

bakımından bulunmaz. Ancak kendisinde bulunan bir suret sayesinde olur. Bu yüzden de doğa “kendinde maddelerden bir madde değil suretlerden bir surettir.”⁵⁷⁷ Madde kendinde fiil kaynağı değildir.

Doğanın yan anlamlarını hatırlarsak, İbn Sînâ’ya göre geniş anlamda doğa bir şeyden o şey olmak bakımından fiillerin çıkmasını sağlayan ilkedir, bu da her şeyin suretidir. Yani düşünen canlı insanı insan yapan surettir. Bu anlam sadece zihinde olmayıp, bir insan dış dünyada var olduğunda, ondan fiillerin çıkması bakımından suretine onun doğası deriz. İşte bu yüzden doğa gerçekleşmiş şey anlamında da kullanılır. Zira gerçekleşmiş bir şey kendisini herhangi bir şey engellemediğinde fiillerini icra eder.

Eğer doğa ile, tanımladığımız şey değil de bir şeyin doğaya dair koşulan şartlar doğrultusunda olan veya olmayan fiillerinin kendisinden çıktığı her şey kastediliyorsa bu durumda her şeyin doğası onun sureti olmalıdır. Fakat bizim buradaki amacımız doğayı tanımlamış olduğumuz şeye atfetmektir.⁵⁷⁸

Fakat malumdur ki sözgelimi insanın insan olmak bakımından hareket ilkesi nefstir. Nefs doğanın mukabilinde yer alan bir ilkedir. Dolayısıyla her şeyin hareketinin ilkesi olan kendine has suret temel anlamda doğa olamaz. İbn Sînâ’nın fizikte esas almak istediği doğanın daha dar anlamda bir doğa olduğunu daha önce de görmüştük. Peki temel anlamda doğa nedir, neyin suretidir?

İbn Sînâ temel anlamıyla doğanın basit cisimlerde suret olduğunu, fakat bileşik cisimlerin suretine temel anlamda doğa denilemeyeceğini ifade eder.

[Doğa] basitlerde surettir, kendinde ise maddelerden bir madde değil suretlerden bir surettir. Bileşiklere gelince⁵⁷⁹ tanımı yapılmış olan doğanın tek başına bunların mahiyetini vermediği hususu senin için kapalı değildir. Aksine onlarda bazı ilaveler vardır. Ancak şu da var ki, eşadlılık yoluyla onların yetkin suretine de doğa denilir. Dolayısıyla doğa, bunlar ve ilkler için eşadlılık yoluyla kullanılır.⁵⁸⁰

Dolayısıyla geniş anlamda, eşadlılık yoluyla doğa her şeyin suretine söylenebilirken temel anlamda doğa unsurların suretleridir. Doğanın bu anlamı dikkate alındığında ise bileşik cisimlerin suretlerine değil suretlerinin bir parçasına doğa denebilir. Zira onların yegâne hareket ilkesi doğa değildir.

⁵⁷⁷ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 44.

⁵⁷⁸ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 41 (ç.b.a.).

⁵⁷⁹ Macit edisyonunda “ev” geçmektedir, McGinnis’te “*emmā*” geçmektedir. Metnin akışı bakımından McGinnis edisyonu daha isabetli görünmektedir.

⁵⁸⁰ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 44 (ç.b.a.); krş. Avicenna, *Physics of The Healing*, Books I & II, çev. Jon McGinnis, Utah: Brigham Young University Press, 2009, s. 45.

Bileşik cisimlerde doğa suretin aynı (*künh*) değil, suretten bir parça (*ke-şey'in mine's-sûreti*) gibidir. Çünkü bileşik cisimler tek yöne bizzat hareket ettiren güç ile ne iseler o olmazlar. Ne iseler o olmaları için ona ihtiyaç vardır, fakat bu güç suretlerinin bir parçası (*cüz'*) gibidir. Sanki suretleri birkaç anlam bir araya toplanmış ve tek bir şey haline gelmiş gibidir. İnsanlık buna bir örnektir. Zira bu; doğal güçler, bitkisel ve hayvani nefsin güçleri ve nutuk gücünü içerir. Bunlar bir tür toplanmayla bir araya gelince insanlık mahiyeti verilir. Bu toplanmanın niteliği ise ilk felsefede açıklanır.⁵⁸¹

Bu metinde görüldüğü gibi doğa bileşik cisimlerde tam olarak suretin bir parçası değilse de bir parça gibi görülmektedir. Bu iki metinde dikkat çeken bir nokta vardır. O da doğadan bir suret diye bahsedilirken daha sonra bir güç olarak söz edilmesidir. Dahası bu gücün bileşiklerin suretlerinin bir parçası gibi olduğu ifade edilmektedir. Bu durumda doğa suret midir, yoksa suretin içerdiği bir güç müdür?

Doğa ve suret arasındaki ilişkiyi en iyi gösteren metinlerden biri İbn Sînâ'nın *Fizik* eserinde yer almaktadır. Şimdi bunu inceleyelim.

Her cismin, bir doğası, bir maddesi, bir sureti ve arazları vardır. Doğası, kendisinden hareket etmenin ve değişimin ve aynı şekilde durmanın ve sabit olmanın çıktığı ve o şeyin zatından kaynaklanan güçtür. Sureti onu o yapan mahiyetidir. Maddesi, mahiyetini taşıyan anlamdır. Arazları ise maddesi sureti ile birlikte düşünüldüğünde ve türlüğü gerçekleştiğine onun gereklerinden olan, ya da ona dışarıdan ilişenlerdir. Bazen bir şeyin doğası o şeyin suretiyle aynı olabilir, bazen de olmayabilir. Basitler söz konusu olduğunda doğa suretin aynıdır. Zira suyun doğası suyun onu o yapan mahiyetinin aynıdır. Fakat mahiyet bir yönüyle doğa bir yönüyle suret olur. Zira ondan çıkan hareketlere ve fiillere kıyasla doğa olarak adlandırılır. Suyun türünü kurmasına kıyaslandığında ve ondan çıkan fiiller ve hareketlere bakılmadığında suret olarak adlandırılır. Söz gelimi suyun sureti suyun maddesini kuran güçtür. Bu duyulur değildir. Fakat ondan duyulur etkiler çıkar, duyulur soğukluk ve -cisim doğal mekânında olduğunda onda bulunmayan- bilfiil meyilden ibaret olan ağırlık gibi. Doğanın fiili, sözgelimi suyun cevherinde, ondan etkilenen bakımından soğukluk, ona etki eden ve biçim veren bakımından ise yaşlık, yabancı mekânı bakımından hareket ve uygun mekânı bakımından durağanlıktır.⁵⁸²

Bu metinde İbn Sînâ basit cisimlerde doğa ve suretin aynı olduğunu yinelemektedir. Görüldüğü üzere doğa aslında suretin hareket veren yönüne söylenmektedir. Yani aynı şey, burada ifade edildiği üzere aynı mahiyet, cevheri kurması yönünden suret adını alırken ona özgü fiilleri vermenin ilkesi olmak yönünden doğa olarak adlandırılmaktadır. Buna göre basitlerde suret ve doğa aynı madalyonun iki yüzü gibidirler. Yukarıda alıntılanan metinlere göre de bileşiklerde doğanın madalyonun bir yüzünü tamamen kaplayamadığı görülmektedir. Bu durumda bileşiklerde doğanın durumu nedir? Doğa hala suret midir yoksa bir güç müdür?

⁵⁸¹ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 41 (ç.b.a.).

⁵⁸² İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 40-41 (ç.b.a.).

Doğa, suret ve güç arasındaki kavramsal ilişki nasıl anlaşılmalıdır? Bunun için güç kavramını ele almakta yarar vardır.

2.3.4. Güç

İbn Sînâ'nın doğanın ne olduğunu açıklarken kullandığı diğer bir kavram güç kavramıdır. Yukarıda ifade edildiği gibi “her cismin ... doğası, kendisinden hareket ettirmenin ve değiştirmenin ve aynı şekilde durmanın ve sabit olmanın çıktığı ve o şeyin zatından kaynaklanan güçtür.”⁵⁸³ Doğa, güç ve suret ilişkisini anlamak için öncelikle İbn Sînâ'nın güç kavramına verdiği anlamlara göz atalım.

İbn Sînâ güç kavramının anlamlarını en ayrıntılı olarak *Metafizik* 4.2'de ele alır. Buna göre güç kelimesi en temelde (i) güçlülük, kuvvetlilik anlamı için konulmuştur. Bu anlam ise genişlemeye uğramış ve hem gündelik olarak hem felsefi olarak yan anlamlara işaret edecek şekilde kullanılmıştır. Söz konusu temel anlamıyla güç bir pehlivandaki kuvvet gibi, çoğu insanın çoğunlukla yapamadığı ağır fiilleri gerçekleştirmesini sağlayan bir anlamdır. Bunun zıddı zayıflıktır. İbn Sînâ bunun sanki kudret kavramının yani bir canlının bir şeyi istediğinde yapma istemediğinde ise yapmama özelliğinin bir yönden genişlemiş bir halini ifade ettiğini ifade eder. Kudretin zıddı acizliktir.⁵⁸⁴ Yine pehlivan örneğinden gidersek yerden bir taşı kaldırmak kudret ile yapılan bir şeydir. Bir insan isterse taşı kaldırır isterse kaldırmaz. Fakat bir kayayı ancak bir pehlivan kaldırır, sıradan insanlar kaldıramaz. Dolayısıyla pehlivandaki güç kudretin genişlemiş hali gibidir.

Güç kelimesi ilk anlamdan yola çıkarak (ii) kolay etkilenmeme anlamına aktarılmıştır.⁵⁸⁵ Bu bir pehlivanın kolayca yıkılmamasının sebebinin onun gücü olduğunu söylememiz örneğindeki güce işaret eder. Burada kolay etkilenmemek güç, kolay etkilenmek zayıflık olur. Sonrasında bu anlam da genişleyerek genel olarak az etkilenme veya hiç etkilenmeme anlamına aktarılmıştır. Dolayısıyla gücün bu anlamı mukavemet ile karşılanabilir.

İbn Sînâ bundan sonra, yukarıda ifade ettiği üzere (iii) kudret için güç kavramının kullanıldığını ifade eder. Tekrar edecek olursak kudret bir canlının bir şeyi istediğinde yapma

⁵⁸³ İbn Sînâ, *Fizik I* s. 40.

⁵⁸⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 152, p. 377.

⁵⁸⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 152, p. 378.

istemediğinde ise yapmama özelliğidir. Bu da bir fiil ilkesidir.⁵⁸⁶ Diğer bir deyişle etki kaynağıdır.

Güç kelimesi, kudret anlamının bir yönden genişlemesi ile kudrette içerdiği gibi (iv) irade içerse de yahut içermese de başka bir şeyde başka bir şey olmak bakımından değişimin ilkesi için kullanılır. İradesiz gücün örneği ateşin yakmasıdır. İradeli gücün örneği ise hekimin kendisini tedavi etmesidir.⁵⁸⁷ Burada hekimin örnek olarak seçilmesinin sebebi etkinin bir başka şeyde başkası olmak bakımından gerçekleştiğini vurgulama amaçlıdır. Zira hem iyileşen hem iyileştiren hekimin kendisi gibi görünüyor olmakla birlikte İbn Sînâ'nın tabiriyle "hekim, iki şey gibidir, etkileme gücü olan bir varlık, etkilenme gücü olan bir varlık. ... Böylelikle söz gelişi nefsinde hareket ettiren ve bedeninde ise hareket edendir. Hekim, suretiyle hareket ettiren, maddesinde ise hareket edendir."⁵⁸⁸

Gücün, kudrete tekabül eden bir şeyi yapmaya ve yapmamaya elverişli olma anlamı, imkân anlamını doğurmuştur. Bu yüzden (v) edilgi bir güç sayılmıştır. Zira edilgi tam etkinin karşısında yer alan bir anlamdır. Bir şeyde bir şeyin meydana gelebilmesi aslında edilgi iken orada gerçekleşen fiile kıyasla etki gibi görülerek etki ilkesi için kullanılan güç, edilgi ilkesi için de kullanılmıştır.⁵⁸⁹

Güç ayrıca (vi) geometrik varlıklarda bulunan, bir şekli tamamlamaya elverişlilik anlamı için de kullanılabilir.⁵⁹⁰ Ayrıca güç (vii) varolabilme imkânı için de kullanılır. Bu güç maddede bulunur.⁵⁹¹ Bunun istidat olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Sînâ diğer eserlerinde de güç kavramına değinir. Bunlar genel itibariyle yukarıdaki tasnife dâhil edilebilir. Bu anlamlardan dördüncüsü, yani "irade içerse de yahut içermese de başka bir şeyde başka bir şey olmak bakımından değişimin ilkesi" anlamı konumuz açısından bizim için önemlidir. Bu anlamı açmak için *Necâr*'taki güç anlamlarına göz atmakta fayda vardır:

Güç başkası olmak bakımından başkasındaki değişimin ilkesine denir. Değişimin ilkesi ya etkilenendedir, [i] bu edilgin güçtür. Ya da etkileyendedir, [ii] bu ise etkin güçtür. Güç ayrıca [iii] kendisi sayesinde bir şeyden bir etkinin veya edilginin çıkmasının mümkün olduğu şeye, [iv] kendisi sayesinde bir şeyin diğer bir şeyin kurucusu

⁵⁸⁶ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 153, p. 379.

⁵⁸⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 153, p. 380.

⁵⁸⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 153,

⁵⁸⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 153-4, p. 381.

⁵⁹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 154, p. 382.

⁵⁹¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 163, p. 401.

(*mukavvim*) olduğu şeye ve [v] kendisi sayesinde bir şeyin değişmez ve sabit olduğu şeye denir, zira değişim zayıflığı gerektirir.⁵⁹²

Necât'taki bu tasnif üzerinde durmayı hak etmektedir. Burada birbirine oldukça benzeyen fakat aslında farklı anlamlara işaret eden maddeler güç, suret ve doğa kullanımı konusunda ıstık tutacak mahiyettedir. İlk anlamlara baktığımızda *Metafizik*'te ele alınmış olan etkin güç ve edilgin güç anlamını görürüz. Bunları örnekler üzerinden götürürsek, ateşin sıcak olmaya elverişliliğı etkin bir güçtür, pamuğun yanmaya elverişliliğı edilgin bir güçtür. Ateşin yakması ve pamuğun yanması fiillerdir, artık güç değildirler. Dolayısıyla aslında ilk iki anlamda etkin ve edilgin güç derken ateşten ve pamuktan çıkacak fiillere elverişlilik kastedilmektedir. Peki o halde “Kendisi sayesinde bir şeyden bir etkinin veya edilginin çıkmasının mümkün olduğu şey” anlamı nasıl farklı olmaktadır? İşte tam da bu anlam ateşin ve pamuğun güçlerinin dayandığı güce, yani onların suretine işaret etmektedir. Zira ateşin yakıcı ve pamuğun yanıcı olması suretlerine bağlıdır. “Kendisi sayesinde bir şeyin diğer bir şeyin kurucusu (*mukavvim*) olduğu şey” olan dördüncü anlam yine surete işaret etmektedir. Fakat bu sefer suret sayesinde maddenin kuruluyor olması dikkate alınmalıdır. Yani suret maddeyi kuran bir ilke olmaktadır. Sonuncu anlamın *Metafizik*'te de geçen değişime direnç, mukavemet anlamına benzerliğı görülmektedir.

Sonuncu anlam hariç diğer anlamları toparlayacak olursak ateşin yakmaya, pamuğun yanmaya elverişliliğı sırasıyla etkin ve edilgin bir güçlerdir. Bu elverişliliğı mümkün kılan güç surettir. Suret bu elverişliliğı mümkün kılmadan önce ateşin ve pamuğun maddesini de kuran bir güçtür. Dolayısıyla suret iki yönden güç adını almayı hak etmektedir. Konumuzla can alıcı şekilde ilgili olan anlam ise üçüncü anlamdır. Zira buna göre surete güç demek anlam kazanmakta, kendisine güç denilen doğanın da bir surete, fiil icra etmesi yönünden söylenmesi daha anlaşılır olmaktadır.

Dikkat edilmesi gereken diğer bir nokta, birinci ve ikinci anlamlarda kullanılan güçlerin aslında bir cevhere göreli kavramlar olduklarıdır. Ateşin yakması, pamuğun yanması suretlerine görelidirler, kendinde bir cevher değildirler. Fakat üçüncü ve dördüncü anlamdaki güçler surete işaret ettikleri için artık bir cevheri göstermektedirler. Bu İbn Sînâ'nın doğa tanımını anlamak ve özellikle de aşağıda ele alacağım üzere Nahvî'nin doğa tanımına yönelttiğı eleştiriyi açıklığa kavuşturmak için oldukça büyük bir önem arz etmektedir. Şimdi İbn Sînâ'ya

⁵⁹² İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 250; krş. *Necât*, s. 193.

göre doğanın güç olarak adlandırılmakla birlikte aslında cevher olan surete işaret ettiğini belirginleştirmek üzere Nahvî'nin doğa tanımına yönelttiği eleştiriyi ele alalım.

İbn Sînâ'nın Nahvî'nin doğa tanımına yönelttiği eleştiriyi diğer uzantıları ile birlikte üçüncü bölümde ayrıntılı olarak ele alıyorum. Fakat İbn Sînâ'nın doğa açıklamasında, güç kavramının yerini ve mahiyetini derinlemesine kavramak için Nahvî'ye güç kavramı bağlamında yönelttiği eleştiri oldukça can alıcı bir yerde durmaktadır. Bu yüzden karşılaştırmayı mümkün kılmak için bu eleştirinin sadece güç kavramı ile ilgili kısmı özetleyeceğim.

İbn Sînâ, *Fizik*'te Aristoteles'in doğa tanımını verdikten sonra, isim vermeden, birinin Aristoteles'in tanımını eksik bularak buna ekleme yapmaya kalkıştığından söz eder. Buna göre Nahvî olduğunu bildiğimiz bu kimse, Aristoteles'in tanımının doğanın fiiline işaret ettiğini iddia etmekte, tanıma yapacağı ekleme ile doğanın cevherini ortaya koyacağını ileri sürmektedir. Buna göre ek tanım şöyledir:

Doğa cisimlere işleyen, suretleri ve biçimleri veren, şöyle şöyle ilke olan bir güçtür.⁵⁹³

“Şöyle şöyle ilke olan” kısmı Aristoteles'in tanımına tekabül etmektedir. Nahvî'nin ise doğayı güç olarak tanımladığı görülmektedir. İbn Sînâ bu noktada Nahvî'yi kıyasıya eleştirir ve Nahvî'nin güç diyerek bir fiile değil bir zata işaret edeceğini sandığını ama aslında gücün hareketin ve sükûnun ilkesi olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Nahvî zaten ek tanımda Aristoteles'in söylediklerini tekrar etmektedir.⁵⁹⁴ Konumuz açısından en önemli vurgusu ise gücün ancak bir şeye göreli bir kavram olarak tanımlanabileceğidir.⁵⁹⁵ Yani aslında Nahvî doğanın cevherini tanımlamak isterken, güç kavramını kullanarak bir cevher değil cevhere göreli bir anlama işaret etmiştir.

Dolayısıyla İbn Sînâ'nın Nahvî'yi doğayı güç olarak tanımladığı için eleştirdiğini söyleyebiliriz. Fakat burada çok şaşırtıcı bir durum karşımıza çıkar. İbn Sînâ, kendisi de doğayı, yukarıda ele aldığım gibi güç olarak nitelemekle kalmaz, Nahvî'nin ek tanımını kullanarak da açıklar. Bu açıklamalardan ilkini onun *el-Hikmetü'l-Arûziyye* eserinde görebiliriz.

⁵⁹³ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 36. Macit edisyonunda *inne't-tabi'ate kuvvetün* yerine *inne li't-tabi'ati kuvvetun* ifadesi geçmektedir. Bu yönden McGinnis edisyonu isabetlidir, Avicenna, *Physics*, s. 40-41.

Bu tanımın İslam düşüncesinde alımlanışı için bkz. Andreas Lammer, “Defining nature: from Aristotle to Philoponus to Avicenna”, *Aristotle and the Arabic Tradition*, ed. Ahmed Alwishah ve Josh Hayes. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 121-142.

⁵⁹⁴ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 37.

⁵⁹⁵ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 38.

Mevcut olan cisimlerin hiçbirisi kendiliğinden hareket etmez veya durmaz veya biçimlenmez veya başka bir şey olmaz. Bu cisimden ya da cisimden taan bir güçten dolayı değildir, ancak kendisinde mezkûr güçlerden bir güç iledir. Aynı şekilde ondan sadır olan fiiller de böyledir. Cisimlere yerleşen (*ğarizet*) bu güçler üç kısımdır. Biri cisimlere işleyen (*sâriye*) onların biçimler (*eşkâl*), doğal yerler ve fiiller bakımından yetkinliklerini koruyan güçlerdir. Doğal yerlerinden ve biçimlerinden ayrıldıklarında onları bunlara geri götürür ve bunlar üzere sabitler, onlara uygun olmayan durumları bilgi (*ma'rife*) ile değil, bilakis boyun eğdirmeye (*teshîr*) ile engelleyicidir.

Doğal olarak adlandırılan bu güçler cisimlere işleyen (*sâriye*) bir güçtür. O, onların bizzat hareketlerinin, bizzat sükunlarının ve diğer zati yetkinliklerinin bizzat ilkesidir. Cisimlerde, hareket ettirme, durdurma, türü yetkinlikler bakımından koruma gibi fiilleri organlarla ve farklı şekillerde [yapacak] bir şey yoktur. Bazısının fiilde bulunma ve bulunmama, uygun olanı ve aykırı olanı idrak etme kudreti vardır. Bazısının mevcutların hakikatlerini, düşünme (*fikr*) ve araştırma (*bahs*) yoluyla kuşatması söz konusudur. Bu da hayvani nefis olarak adlandırılır.⁵⁹⁶

Burada açıkça görüldüğü gibi İbn Sînâ, unsurların hareketinin ilkesi olan doğayı bir güç olarak nitelemekte, dahası tıpkı Nahvî'nin ifade ettiğı gibi, onun cisimlere işlediğini ifade etmektedir. *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'nin onun ilk dönem eserlerinden olduğu ve daha sonra kaleme aldığı *Fizik*'te fikrini değiştirerek Nahvî'yi eleştirdiğı düşünülebilir. Zira bu minvaldeki bazı farklılıklar başka eserlerinde de görülebilmektedir. Örnek verilecek olursa bunlardan biri *el-Ecrâmu'l-ulviyye* risalesindedir. Bu risalede İbn Sînâ büyük eserlerinde doğa kelimesine karşılık kullandığı *tabîa* yerine *kiyân*; *meyl* yerine *itimâd* kelimelerini kullanmaktadır. Dahası *Şifa*'da meylin doğa olamayacağını defalarca ve ayrıntılı olarak vurguluyor olmasına rağmen *Ecrâm*'da tıpkı Nahvî'nin ve aslında İskender'in iddia ettiğı gibi *meylin*, daha doğrusu *itimâdın* doğa olduğunu ifade etmektedir. Nitekim üçüncü bölümde ele alacağım üzere Andreas Lammer de İbn Sînâ'nın sonradan görüş değiştirdiğini iddia etmektedir. Fakat İbn Sînâ'nın *Fizik*'ten sonra kaleme aldığı son dönem eserlerinden olan *Necât*'ta da aynı kullanımı görmekteyiz.

Mevcut olan cisimlerden hiçbirisi kendi başına ne hareket eder, ne durur, bir şeyi ne meydana getirir ne de yapar. Bütün bunların onda gerçekleşmesi başka bir cisimden dolayı veya bir cisimden kaynaklanan bir güçten dolayı da değildir. Ondan, söz konusu bu güçlerden bir güç bulunmadığı sürece bir şey çıkmaz. Bütün bunlar ve o şeyden çıkan bütün fiiller işte bu güçlerden çıkar. Cisimlerden kaynaklanan bu güçler üç kısımdır.

Bunlardan biri cisimlere işleyen (*sâriye*), onların biçimleri, doğal konumları ve fiilleri olmak üzere yetkinliklerini koruyan, doğal mekânlarından, biçimlerinden ve hallerinden uzaklaştıklarında, onları geri döndürüp bu haller üzerine sabitleyen, onlara uygun olmayan hali engelleyen, bunu bilgi, düşünce ve ihtiyarî bir kasıt olmaksızın, bilakis teshir ile yapan güçlerdir. Bu güçler doğal olarak isimlendirilir. Bunlar o şeyin bizzat hareketinin ve bizzat durağanlığının ve o şeye bizzat ait olan diğer yetkinliklerin ilkesidir. Doğal cisimlerin hiçbirisi bu güçten yoksun değildir.⁵⁹⁷

⁵⁹⁶ İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, thk. Muhsin Salih, Beyrut: Dârü'l-Hâdi, 2007, s. 115.

⁵⁹⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 136; krş. İbn Sînâ, *Necât*, s. 90.

Görüldüğü gibi ilk dönem eserlerinden olan *el-Hikmetü'l-Arûziyye* ve son dönem eserlerinden olan *Necât* arasında doğanın cisimlere işleyen bir güç olarak betimlenmesi arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. Peki İbn Sînâ'nın aynı ifadeleri kullanıyor olmakla birlikte Nahvî'yi nasıl bu kadar kıyasıya eleştirmektedir?

İbn Sînâ'nın Nahvî'yi eleştirme yönü, aslında Aristoteles'in tanımında doğanın işlevine işaret edildiği halde onun cevherine işaret etme iddiasıyla yola çıkması fakat Aristoteles'in söylediklerinden farklı bir şey söylememiş olmasıdır. Yani Nahvî doğanın sadece bir güç olduğunu söylemiş, fakat İbn Sînâ gibi onun cevher olduğuna işaret edecek bir açıklama yapmamıştır. İbn Sînâ'nın doğayı unsurların suretlerine özdeşleştirerek bir cevher olduğunu iddia etmesine benzer bir şekilde doğanın cevher olduğunu ortaya koyacak bir hamlede bulunmamıştır. Dolayısıyla böyle bir açıklama yapmadan doğanın bir güç olduğunu ileri sürdüğünde bu güç bir cevhere değil, diğer birçok kullanımda olduğu gibi cevhere görelî bir şeye işaret eden bir kavram olmayı sürdürmektedir. Aslında İbn Sînâ Nahvî'yi Aristoteles'in tanımını tadil etme girişimindeki başarısızlıktan dolayı eleştirmektedir.

Bu anlamı İbn Sînâ'nın *Necât*'taki doğa tanımı üzerinde görebiliriz. Daha ayrıntılı görmek için bitkisel nefsi de ekleyebiliriz.

Bunlardan biri cisimlere işleyen (*sâriye*), onların biçimleri, doğal konumları ve fiilleri olmak üzere yetkinliklerini koruyan, doğal mekânlarından, biçimlerinden ve hallerinden uzaklaştıklarında, onları geri döndürüp bu haller üzerine sabitleyen, onlara uygun olmayan hali engelleyen, bunu bilgi, düşünce ve ihtiyarî bir kasıt olmaksızın, bilakis teshir ile yapan güçlerdir. Bu güçler doğal (*tabî'yye*) olarak isimlendirilir. Bunlar o şeyin bizzat hareketinin ve bizzat durağanlığının ve o şeye bizzat ait olan diğer yetkinliklerin ilkesidir. Doğal cisimlerin hiçbirisi bu güçten yoksun değildir.

İkinci tür, cisimler üzerinde hareket ettirme, durağanlaştırma, türü ve diğer yetkinlikleri koruma gibi fiilleri aletler aracılığıyla ve çeşitli şekillerde gerçekleştiren güçlerdir. Biri bunu her zaman, ihtiyar ve bilgi olmaksızın gerçekleştirir. İşte bu bitkisel nefstir.⁵⁹⁸

İlk bakışta bu tanımda bazı kavramlar yanlış ifade edilmiş hissi oluşmaktadır. Zira İbn Sînâ önce “cisimleri doğal mekanlarına götüren güçler” der. Burada güçleri çoğul olarak kullanır. Sonra bunların “doğal” olduğunu ifade eder. Burada doğa demediği, doğaya bağlı bazı güçleri ifade ettiği için ilk bakışta bir ilke izlenimi oluşmaz. Fakat hemen ardından “bunlar hareketin ilkesidir” diyerek bunların bir ilke olduğunu ifade eder. Birden fazla gücün ilke ve doğa olduğu akla gelse de en sonunda “doğal cisimlerin hiçbirisi bu güçten yoksun değildir”

⁵⁹⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 136; krş. İbn Sînâ, *Necât*, s. 90.

diyerek ilkeyi tekil yapar. Bunu bitkiye mukabil okursak daha iyi anlayabiliriz. Bitki için de güçleri ilk önce çoğul zikreder, sonrasında tekil olarak ilkenin bitkisel nefis olduğunu söyler.

Güç kelimesinin farklı anlamlarından yola çıkarak burada bir yanlışlık olmadığını anlayabiliriz. Nitekim aslında doğa ile ilgili çoğul olarak zikrettiği güçlerin *Necât*'ta zikrettiği üçüncü anlamdaki, yani kabiliyet anlamındaki güç olduğunu, fakat sonunda tekil olarak işaret ettiği gücün etkin güç olduğunu ve kabiliyet anlamındaki güçlerin bu etkin tek güce yani surete bağlı anlamlar olduğunu görebiliriz.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ doğa kavramı bağlamında güç kavramını, cevhere göreli değil, cevher anlamında, surete eşitleyerek kullanmaktadır. Yine bu suretin bileşiklerin değil basit unsurların suretine tam olarak söyleneceğini ifade etmektedir. Peki unsurların sureti nedir?

2.3.5. Unsurların Sureti

Unsurlar basit cisimlerdir. İbn Sînâ'ya göre cisimler basit cisimler ve bileşik cisimler olmak üzere ikiye ayrılır. Burada basit mevcut ile basit cismi birbirine karıştırmamak gerekir. Zira cisim madde ve suretten oluştuğu için en başından bileşik bir mevcuttur. Basit mevcutlar sureti ile mahiyeti aynı olan göksel akıllar gibi varlıklardır.

Her basitin mahiyeti, onun zatıdır, çünkü orada, onun mahiyetini kabul eden bir şey yoktur. Eğer orada, onun mahiyetini kabul eden bir şey olsaydı, o şeyin mahiyeti, o şey için var bir şey yoktur. Eğer orada onun mahiyetini kabul eden bir şey olsaydı, o şeyin mahiyeti o şey için hasıl olmuş kabul edilenin mahiyeti olmazdı. Çünkü o kabul edilen, o şeyin sureti olurdu; oysa ne onun sureti, tanımının mukabili olan şeydir ne de bileşikler tek başına suretle neyseler odurlar. Çünkü bileşiklerin tanımı, zatının kendisiyle var olduğu şeylerin tamamına delalet eder ve bu nedenle tanımda bir yönüyle maddeyi içerir. Bileşiklerde, mahiyet ile suret arasındaki fark da bu sayede bilinir. Suret, bileşiklerde daima mahiyetin bir parçasıdır. Oysa her basitin sureti onun zatıdır, zira basitte terkip yoktur. Ancak bileşiğin zatı olmadığı açıktır, zira suret bileşiğin bir parçasıdır. Mahiyetin bileşiğin zatı olmamasına gelince mahiyet, bileşiğin kendisi olduğu şeydir. Bileşiğin neyse o olması ise suretin maddeyle birlikte olması sayesinde gerçekleşir. Bu ise suretin anlamından daha fazladır. Ama bileşik bu anlam da değildir. Bileşik, suret ve maddenin toplamıdır. İşte bu, bileşik olan şeydir. Mahiyet ise bu terkiptir. Bu durumda suret, terkinin kendisine izafe edildiği şeylerden biridir. Mahiyet ise suret ve maddeyi ve bunlardan oluşan bu birin birliğini toplayan söz konusu terkinin kendisidir.⁵⁹⁹

Basit cisim derken kastedilen ise, başka cisimlerden bir araya gelerek oluşmamış, teorik olarak bölündüklerinde yine kendilerine bölünüp farklı türden başka bir cisme ulaşılmayan cisimler olmasıdır. Bileşik cisimler ise basit cisimlerin bir araya gelmesinden

⁵⁹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 216-217.

oluşan, bölündüklerinde ise söz konusu basit cisimlere ulaşılan cisimlerdir. Basit cisimler toprak, su, hava ve ateş olmak üzere dört unsurdur.⁶⁰⁰

Daha önce anlatılanlardan açığa çıktı ki oluşan ve bozulan unsurlar dörtten başka değildir. Bir kimse bunu incelediğinde dünyanın mekânında bulunan, oluşmuş bitkilerin ve hayvanların maddesinin toprak, su ve hava olduğunu görür. Bunların varlığa gelmeleri ise bir olgunlaştırıcıyla [ateşle] bir araya gelme ile tamamlanır.⁶⁰¹

Bütün bileşikler temel bileşenlerine indirgendiğinde bu unsurlarla karşılaşılır. Bütün unsurlar da temel özelliklerine indirgendiğinde karşımıza iki birbirine zıt nitelik çifti çıkar. Bunlar sıcak-soğuk, yaş-kuru nitelik çiftleridir. Bu niteliklerin kombinasyonu karşımıza dört unsuru çıkarır.

O halde kendilerinden bu bileşiğin oluştuğu basit cisimlerin kendileriyle ayrıştıkları güçler duyulur niteliklerdendir. Bütün duyulur nitelikler ise sayıldığında sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlılığa döner. Bu düşünüldüğünde kolay ve açık bir şeydir (...) O halde ustukuslar dörttür: Sıcak-yaş cisim, diğeri sıcak-kuru, diğeri soğuk-kuru, diğeri soğuk-yaş.⁶⁰²

Dolayısıyla her nitelik çiftine sahip cisim bir unsura karşılık gelir. Toprak soğuk-kuru olandır, su soğuk-yaş, hava sıcak-yaş, ateş ise sıcak-kuru olan unsurdur.

Unsurlar yalın halde bulunduklarında kendilerinde bulunan bu nitelikleri gösterirler. Buna ek olarak her birinin kendisine özgü bir mekânı vardır.

Basit bir doğadan suret olması bakımından etkin güçlerin –tıpkı suyun doğasından duyulur soğukluğun çıkması gibi- çıkması ve maddesi yönünden başka edilgin güçlerin –tıpkı sudan yaşlığın çıkması gibi- çıkması mümkündür ve ondan cismin bulunduğu yer bakımından meyleden gücün çıkması ve cismin niteliği bakımından ısınma gücünün çıkması mümkündür.⁶⁰³

İbn Sînâ Aristoteles’ten beri kabul görmüş olan aşağı ve yukarı doğru hareketi ve unsurların doğal mekânı görüşünü kabul eder.⁶⁰⁴ Kavramları dakikleştirecek olursak unsurların hareketi “ortaya doğru (*ile’l-vasat*)” ve “ortadan uzağa doğru (*mine’l-vasat*)” olmak üzere iki yönlüdür.⁶⁰⁵ Ortanın üzerinde (*ale’l-vasat*) hareket ise feleklere aittir ve şu an konumuzun

⁶⁰⁰ İbn Sînâ’da dört unsura dair bir çalışma için bkz. Nur Muhammed Şahin, “İbn Sînâ’nın Doğa Felsefesinde Dört Unsur”, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

⁶⁰¹ İbn Sînâ, *el-Kevn ve’l-Fesâd*, thk. Mahmud Kasım, *eş-Şifâ: et-Tabî’iyyât*, c. 2, Kahire: Dârül’l-kâtibi’l-Arabî, 1975, s. 189; krş. İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 101.

⁶⁰² İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 178-79; krş. İbn Sînâ, *Necât*, s. 129-130.

⁶⁰³ İbn Sînâ, *es-Semâ ve’l-âlem*, thk. Mahmud Kasım, *eş-Şifâ: et-Tabî’iyyât*, c. 2, Kahire: Dârül’l-kütübi’l-Arabî, 2012, s. 4; krş. İbn Sînâ, *Semâ ve Âlem*, çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010, s. 5.

⁶⁰⁴ Aşağı ve yukarı doğru harekete dair bkz. İbn Sînâ, *Fizik II*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 98-9.

⁶⁰⁵ İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, s. 7.

dışındadır. Buna göre orta, dünya ve onun merkezidir. Zira dünya bütün feleklerin ortasında ve merkezde bulunur. Dünyanın merkezine doğru hareket bizim gündelik olarak aşağı olarak adlandırdığımız harekettir. Merkezden uzağa hareket ise yukarı olarak algıladığımız harekettir. İbn Sînâ ortaya hareket edenin hareketinin kesinkes ortada son bulması gerekmediğini ifade eder. Önemli olan oraya doğru olmasıdır.⁶⁰⁶ Doğaları gereği ortaya doğru hareket eden unsurlar ağır unsurlardır. Bunların biri mutlak ağırdır, bu topraktır. Diğerleri göreceli ağırdır. Bu da sudur.⁶⁰⁷ Su bu yüzden toprağın üzerinde yer alır. Ortadan uzaklaşacak şekilde hareket eden unsurlar ise hafiftir. Mutlak hafif ateş, göreceli hafif ise havadır.⁶⁰⁸ Hava suyun üzerinde, ateş de havanın üzerinde yer alır. İşte unsurların kendilerine doğru hareket edip orada durdukları doğal mekanları ve birbirlerine olan ilişkileri bu şekilde tasvir edilir.

Unsurlar bir araya gelip bileşik bir cisim oluşturdıklarında ise her birisinin bu bileşiğe kattığı hususi özellikleri vardır.

Toprak, oluşan şeye kenetlenme ve verilen şekli ve yaradılışı koruma sağlar. Su, oluşan şeye yaradılışı ve şekli kabulde kolaylığı sağlar. Suyun cevheri akışkan iken toprakla karışma sayesinde kenetlenir. Toprağın cevheri ise su ile karışmakla dağılmak yerine kenetlenir. Hava ve ateş ise bu ikisinin unsurluğunu kırar ve onlara mizaçta denge verir. Hava genişler ve deliklerin ve gözeneklerin oluşmasını sağlar. Ateş ise olgunlaştırır, pişirir ve bir araya toplar.⁶⁰⁹

Unsurların maddeleri ile değil kendilerinde bulunan suretlerle ayrıştıkları açıklık kazanmıştır. Fakat bu akla başka bir soru getirir. Eğer unsurlar basitlerse ve birbirlerinden ayrışmaları kiminin soğuk, kiminin sıcak, kiminin kuru ve kiminin yaş olması gibi temel nitelikler ile gerçekleşiyorsa, bu durumda bu temel niteliklerin unsurların sureti olduğunu ve dolayısıyla doğa olduklarını söyleyebilir miyiz? İşte bu soru bizi, unsurların suretinin ne olduğunu daha da açık bir şekilde ortaya koyan, niteliklerin doğa olup olmadığı tartışmasına götürmektedir.

2.3.6. Nitelikler

İbn Sînâ farklı eserlerinde duyulur niteliklerin unsurların suretleri olmadığını ısrarla vurgular. Fakat hatırlanacağı üzere unsurları duyulur niteliklerle özdeşleştirmiş ve bu niteliklere göre birbirlerinden ayırt etmişti. Bu nasıl açıklanabilir? Çelişki gibi görünen bu durum aslında kaynak kastedilip etkisine işaret edilmesi şeklinde bir isim genişlemesi durumudur. Fakat dakik

⁶⁰⁶ İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, s. 7.

⁶⁰⁷ İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, s. 9.

⁶⁰⁸ İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, s. 9.

⁶⁰⁹ İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-Fesâd*, s. 189; krş. *Oluş ve Bozuluş*, s. 101.

bir incelemeye tabi tutulduklarında duyulur niteliklerin kendilerine o şeyin sureti diyemeyiz. Çünkü bir şeyde bir fiili yapma gücü bulunabilir, fakat belli koşullar dolayısıyla bunu ortaya çıkaramayabilir. Bir şeyin ayırt edici özelliği olan fiili, o esnada gerçekleştiriyor olması onun suretini kaybettiği anlamına gelmez.

Bu nitelikleri düşünmemiz ve araştırmamız gerekir. Bunlar söz konusu cisimlerin suretleri midir ve onları kuran fasıllar gibi midirler yahut gerekleri (*levâzım*) ve izleyenleri (*tevâbi*) midirler? Doğrusu bunlar suretlerin lazımlarıdır. Şöyle ki, görüldüğü üzere güçlenebilir ve zayıflayabilirler, hatta bilfiil olmaları ortadan kalkabilir. Böylece mesela, bir ateşten daha sıcak bir ateş, bir sudan daha soğuk bir su olabilir, hatta bilfiil soğuk olmayan bile olabilir. Bununla birlikte ateşlik ve suluk hakikati sabittir, azalmayı ve artmayı kabul etmez.

O halde bu niteliklerin kurucu suretlerin gerekleri ve izleyenleri olması gerekir. Bu suretler doğaları gereği bu nitelikleri gerektirirler yani doğaları ile baş başa bırakıldıklarında ve dışarıdan bir engelleyici engel olmadığında bunların cisimlerinde sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk görülür. Benzer şekilde bırakıldıklarında ve bir engelleyici engel olmadığında onlardan doğalarının dışındaki mekânda meyil ve hareket görülür, mekânlarında ise durağanlık görülür. Bir surete bir mekânda durdurmanın, başka bir mekânda hareket ettirmenin, etkinlik niteliği ile etki etmenin edilgin olma niteliği ile hazır bulunmanın (*isti'dâd*) eklenmesinde (*telhaku*) şaşılacak bir şey yoktur.⁶¹⁰

Görüldüğü üzere suyun soğuk olması, yani bizim dokunduğunda hissettiğimiz soğukluk özelliği, suyun sureti değildir. Suret o şeyin maddesini kuran ve duyulur olmayan bir şeydir. Duyulur olmayan bu suretten duyulur nitelikler çıkar.⁶¹¹ Yani suret niteliklerin kaynağıdır, niteliklerin kendisi değildir. Niteliklerde artma eksilme olabilir, hatta engellendiğinde nitelikler kendisini hiç göstermeyebilir. Bununla birlikte nitelik o sırada orada varlığını göstermiyorsa bile suret var olmaya devam eder ve surette bir değişiklik olmaz. Suret ancak var olan yahut olmayan bir şeydir. Nitelik çok ya da az bulunabilirken suret çok ya da az bulunmaz, ya vardır ya yoktur.

Nitelikler suret olmadığına göre, neden ayırt edici özelliklerin nitelikler olduğu ifade edilmektedir? Eğer suret ve nitelik; kaynak ve etki olarak, soyut ve somut olarak bu kadar ayrı ise nasıl olup da aynılarmış gibi anlaşılmalıya mahal vermektedir? Bunun sebebi aslında bir şeyin suretini adlandırmada niteliğin çok hayati bir yer tutmasıdır. Zira suretlerin niteliklerde olduğu gibi ve bu niteliklerin kaynağı olduklarını ifade edecek çeşitli isimleri yoktur.

⁶¹⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 179-80; krş. İbn Sînâ, *Necât*, s. 130-131; krş. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Seyyid Hüseyin Museviyan, Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran: Tahran, 1391, s. 66-7; krş. İbn Sînâ, *et-Ta'likât Felsefi ve Bilimsel Fragmanlar I*, çev. İsmail Hanoğlu, Ankara: Elis Yayınları, 2019, s. 60.

⁶¹¹ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 40-41.

Doğası gereği soğuktur sözümüzün anlamı onun zatında engellenmediğinde soğutan bir gücün olmasıdır. Fakat biz konulmuş isimlerden yoksun olduğumuz için ona fiillerinden isimler türetiriz, tıpkı insana has olan güce düşünme gücü dememiz gibi.⁶¹²

Bu pasajdaki son cümle bu karışıklığın sebebini anlamada yardımcı olacak bir cümledir. Dahası, aslında suretin fiillerden, yani ortaya çıkan niteliklerden yola çıkarak adlandırıldığını göstermektedir. Şöyle ki, biz aslında suyu diğer şeylerden ayırt eden özelliğin soğukluk-yaşlık gücü olduğunu söyleriz. Fakat bunun doğrusu, suyun soğukluk-yaşlık gücüne sahip olan suret olması ile başka şeylerden ayrışmasıdır. İbn Sînâ *Talikat* eserinde bizim şeylerin hakikatini, yani mahiyetini ister sureti olsun ister faslı olsun, onu o yapan asıl şeyi bilemeyeceğimizi, ancak onlara ait özelliklerden yola çıkarak onların varlığını tespit edebileceğimizi ifade eder. Bu yorum, İbn Sînâ'nın son dönem karamsarlığı olarak yorumlanıp kenara atılabilecek bir yorum olmamalıdır. Zira önceki eserlerindeki nitelik-güç-suret ilişkisi bu pasaj ışığında okunduğunda oldukça anlamlı ve tutarlı görünmektedir. Uzun olmasına rağmen açıklama gücü yüksek şu metni aktarmakta yarar vardır.

Eşyanın hakikatine vakıf olmak insanın kudreti dâhilinde değildir. Biz şeylere dair arasından ancak özellikleri (havâs), lazımları ve arazları bilebiliriz, bunların kurucusu olan ve onların hakikatine delalet eden fasıllarını bilmeyiz. Sadece onların kendilerine özgü özellikleri ve arazları olan şeyler olduklarını biliriz. Ayrıca Bir'in, aklın, nefsin, feleğin, ateşin, havanın, suyun, toprağın hakikatini bilmeyiz ve hatta arazların hakikatini de bilmeyiz.

Bunun örneği şudur. Biz “cevher”in hakikatini bilmeyiz ancak şu özelliği olan bir şey biliriz, bu da onun “bir konuda bulunmayan mevcut” olmasıdır. Bu ise onun hakikati değildir. Biz cismin hakikatinde bilmeyiz, fakat şu özelliklerin ona ait olduğunu biliriz, bunlar uzunluk, genişlik ve derinliktir. Biz canlının hakikatinde bilmeyiz, fakat sadece onun idrak ve eyleme özelliğinin olduğunu biliriz. İdrak eden ve yapan canlının hakikati değildir bilakis onun özelliği yahut lazımıdır. Ona ait gerçek faslı idrak edemeyiz. İşte bu yüzden şeylerin mahiyetleri konusunda tartışma olur. Çünkü her bir kimse diğerinin idraki etmediği bir lazımı idrak eder ve bu lazımın gereği ile bir hükme varır.

Biz özel bir şey tespit ettiğimizde bunun kendisinde bulunan bir özellik yahut özellikler dolayısıyla özel olduğunu biliriz. Sonra ilk olarak bildiğimiz özellik sayesinde bu şeye ait başka özellikler olduğunu biliriz. Sonra onun varlık bilgisine ulaşırız. Tıpkı varlıklarını tespit ettiğimiz fakat zatlarını tespit edemediğimiz, bilakis bildiğimiz şeylere olan nispetlerini veya onlara ait bir arazi yahut lazımı tespit edebildiğimiz nefis, mekân ve diğer şeylerde olduğu gibi. Bunun nefsteki örneği şudur. Biz hareket eden bir cisim gördüğümüzde bu harekete bir hareket ettiren tayin ederiz. Sonra diğer cisimlerin hareketlerinden farklı bir hareket görürüz ve biliriz ki ona özel bir hareket ettirici vardır yahut onun diğer hareket ettiricilerde bulunmayan özel bir sıfatı vardır. Sonra bunu bir özelliği diğer bir özellik, bir lazımı diğer bir lazımla izler ve böylece onun varlığına ulaşırız.⁶¹³

⁶¹² İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 179-80; krş. İbn Sînâ, *Necât*, s. 130-131; krş. İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-Fesâd*, s. 130; krş. İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, s. 51.

⁶¹³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 71-2; krş. İbn Sînâ, *et-Ta'likât Felsefî Bilimsel Fragmanlar I*, s. 63-4.

Bu pasaja bakıldığında nitelikler, en baştan bir şeyin ne olduğunu yahut en azından diğer şeylerden nasıl ayırt edildiğini anlamak için yola çıktığımız şeylerdir. Bir şeyden bir niteliğin, bir fiilin çıktığını gördüğümüzde, onda bu fiilin çıkmasını sağlayan bir güç bulunduğunu anlarız. O nitelik engellenip ondan çıkmasa bile onda bu güç olduğunu biliriz ve bu gücün o şeyin ayırt edici özelliği olduğunu düşünürüz. Bu ayırt edici özellikten yola çıkarak onun suretine bir ad veririz. Hâlbuki bu adlandırmayı sağlayan güç o suretin gerçeği değil o surete ait bir özelliktir. Bu yüzden bir şeye ait nitelik ve suret aynı isimleri taşıdıkları için kullanılırken karıştırılmaktadırlar. Buna göre suyun niteliği soğuk-yaştır. Suretine de soğuk-yaş deriz. Suretine soğuk-yaş dememizin sebebi, zaten en başta, suyun dışta bulunup bir engelle karşılaşmadığında bu suretin kendisinden soğuk-yaş niteliğinin çıkmasıdır. Bundan yola çıkarak “demek suda soğuk-yaş niteliğinin çıkmasını sağlayan bir güç vardır” önermesine ulaşmışızdır. Suyun suretinin özünü bilemediğimizden, onu diğer şeylerden ayıran şeyin soğuk-yaş gücü olduğuna karar verip onun suretine soğuk-yaş demişizdir. Bununla birlikte onun sureti ve dolayısıyla doğası ve temelde onu diğer her şeyden ayırt edici olan şey, soğuk-yaş gücü değil, bu gücün kendisine bağlı olduğu surettir. Biz ise bunun özünü bilemeyiz. Fakat şunu bilmeliyiz ki, soğuk-yaş niteliği duyulur, eksilir-artar bir şeydir, suyun sureti ise bunun kaynağıdır, duyulur değildir, eksilip artmaz ve niteliği engellense bile suret var olmaya devam eder.

Bir diğer örnek insan nefsinden verilebilir. İnsanın ayırt edici özelliğinin düşünme olduğunu söyleriz. Fakat aslında onun düşünmesini sağlayan gücü kastederiz. Söz gelimi bir insan baygınken ve düşünmüyorken suretini kaybettiğini söylemeyiz. Çünkü o güç onda var olmaya devam ederken, bir engelden dolayı fiilini gerçekleştiremez bir halde bulunmaktadır. Fakat bunun daha da ötesinde insan nefsinin diğer şeylerden ayırt eden, onun fiili değildir, onun o fiili icra edebilme gücü de değildir, onun bizzat kendisidir, kendi suretidir. Fakat biz nefis söz konusu olduğunda da bildiğimiz yegâne şey olan düşünme gücünden yola çıkarak bir isimlendirme yaparız.

Canlının tanımında duyu alındığında gerçekte duyu fasıl değil faslı gösteren şeydir. Zira canlının faslı, onun idrak eden ve iradeyle hareket eden bir nefis sahibi olmasıdır. Canlının nefsinin hüviyeti, ne duyumsamak, ne hayal etmek, ne de iradeyle hareket etmektir. Aksine nefis, bütün bunların ilkesidir ve bunların tamamı, onun güçleridir. Nefis bunların bir kısmına nispet edilmeye, diğerlerine nispet edilmekten daha layık değildir. Ancak onun kendiliğinde bunların tabileri olduğu bir ismi yoktur. Bu nedenle bunlara nispetle nefis için bir isim üretmeye mecbur kalırız.⁶¹⁴

⁶¹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 210.

Sonuç olarak niteliklerin unsurların sureti ve dolayısıyla doğa olmadığı görülmektedir.

Bu bizi başka bir soruya götürmektedir. Doğanın bir güç olduğunu, bu gücün etkiye ve edilgiye elverişlilik anlamında bir güç değil suret anlamında bir güç olduğunu, bu suretin de unsurların sureti olduğunu gördük. Fakat unsurlar dört tane olduğu için, doğa acaba, özellikle bitki ve hayvan suretleri anlamındaki yine suret olan bir güç ile karşılaştırdığımızda özelleşmiş bir güce yoksa özelleşmiş suretin zeminin de yer alan bir güce mi işaret etmektedir? Bu soruyu yukarıda da alıntılanmış olduğum *Necât*'taki metni daha geniş haliyle tekrar alıntılararak açmak istiyorum.

Mevcut olan cisimlerden hiçbirisi kendi başına ne hareket eder ne durur, bir şeyi ne meydana getirir ne de yapar. Bütün bunların onda gerçekleşmesi başka bir cisimden dolayı veya bir cisimden kaynaklanan bir güçten dolayı da değildir. Ondan, söz konusu bu güçlerden bir güç bulunmadığı sürece bir şey çıkmaz. Bütün bunlar ve o şeyden çıkan bütün fiiller işte bu güçlerden çıkar. Cisimlerden kaynaklanan bu güçler üç kısımdır.

Bunlardan biri cisimlere işleyen (*sâriye*), onların biçimleri, doğal konumları ve fiilleri olmak üzere yetkinliklerini koruyan, doğal mekânlarından, biçimlerinden ve hallerinden uzaklaştıklarında, onları geri döndürüp bu haller üzerine sabitleyen, onlara uygun olmayan hali engelleyen, bunu bilgi, düşünce ve ihtiyarî bir kasıt olmaksızın, bilakis teshir ile yapan güçlerdir. Bu güçler doğal olarak isimlendirilir. Bunlar o şeyin bizzat hareketinin ve bizzat durağanlığının ve o şeye bizzat ait olan diğer yetkinliklerin ilkesidir. Doğal cisimlerin hiçbirisi bu güçten yoksun değildir.

İkinci tür, cisimler üzerinde hareket ettirme, durağanlaştırma, türü ve diğer yetkinlikleri koruma gibi fiilleri aletler aracılığıyla ve çeşitli şekillerde gerçekleştiren güçlerdir. Biri bunu her zaman, ihtiyar ve bilgi olmaksızın gerçekleştirir. İşte bu bitkisel nefstir. Birinin fiil yapma, yapmama, uyumluyu ve uyumsuzu algılama kudreti vardır. İşte bu hayvansal nefstir. Birinin fikir ve araştırma yoluyla varlıkların hakikatini kuşatma gücü vardır. Bu da insani nefstir. Nefs özetle alet kullanan hayat sahibi doğal cismin bilkuvve ilk yetkinliğidir.

Üçüncü türden olanlar, bu fiil gibisini alet kullanmaksızın ve farklı yönlerde değil de tek bir biçim olmasına ve onu aşmamasına yönelik bir irade ile yapan güçlerdir.

İşte söz konusu bu güçler doğal cisimlerin suretleridir.⁶¹⁵

Bu metinde doğanın suretin bir kısmına yahut daha doğru bir ifade ile surette bulunan güçlerden sadece birine işaret ediyor gibi görünmesi, onun bitki ve canlı nefisleri ile yan yana zikredilmesi dolayısıyla daha da dikkat çekmektedir. Şöyle ki görüldüğü üzere doğanın yanında bir güç türü olarak sayılan bitki kendisinden beslenme, büyüme ve üremenin çıktığı, canlı ise kendisinden iradeli hareketin çıktığı bir güç türüdür. Fakat mesela bitkinin, bitki anlamında ortak olan varlıklar için bir cins olduğu malumdur. Yani beslenme, büyüme ve üreme anlamını paylaşan sayılamayacak kadar çok cisim vardır. Fakat bununla birlikte bütün bitkiler bir fasılla

⁶¹⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 136-7; İbn Sînâ, *Necât*, s. 90-91.

birbirinden ayrılır. Yani biz birbirinden farklı birçok farklı bitkiyi karşımıza alıp bunlara bitki demekle suretlerini tam olarak ortaya koyamayız. Diğer bir deyişle “bitki” bunların hiçbirinin suretine mutabakat ile söylenemez. Söz gelimi leylak ağacını ele alalım ve faslının mor çiçekli olduğunu farzedelim. Bitki leylak ağacının suretidir sözümüz, ancak tazammun delaleti dikkate alındığında anlamlı olacaktır. Yani sadece suretinin bir kısmına işaret edecek, tamamına işaret edecek şekilde mutabakat ifade etmeyecektir. O halde bu doğa için de söz konusu olabilir mi? Diğer bir deyişle doğa da bütün unsurların, onlara bitkide olduğu gibi ortak olarak söylenen fakat her birinin soğuk-yaş örneğinde olduğu gibi ayırt edici güçleriyle ayrıştıkları cinsleri olabilir mi? Yahut cisimlik sureti gibi hepsinin ortak olduğu ve yine soğuk-yaş gibi fasıllarıyla ayrıştıkları bir suret olabilir mi? Dolayısıyla aslında doğa unsurların suretlerinin cins olarak sadece bir parçası olabilir mi?

2.3.7. Unsurların Cinsi

İbn Sînâ Aristoteles’ten gelen doğa tanımını unsurların hareketinin ilkesine tekabül edecek şekilde açıkladıktan sonra şöyle bir ifade kullanır.

İşte bu [Aristoteles’ten gelen tanım], tıpkı cinslik (*ke’l-cinsiyye*) gibi olan doğa tanımıdır ve altında olan doğaların her birine anlamlarını verir.⁶¹⁶

Burada doğaya doğrudan cins demese de cinslik gibi olduğunu söyleyerek bir benzetme yapar. Dolayısıyla doğanın gerçekten bir cinse söylendiği düşünülebilir mi?

Bunun cevabı hayırdır. Zira burada doğanın cinslik gibi olması ile kastedilen bizim araştırmamızın bu aşamasında ulaştığımız unsurların cinsi ile alakalı değildir. Burada İbn Sînâ doğanın temelde unsurların sureti olması ve bütün doğal cisimlerin unsurlardan oluşması sebebiyle hepsinde bu gücün olduğuna işaret etmektedir. “Doğal cisimlerin hiçbirisi bu güçten yoksun değildir.”⁶¹⁷ Fakat bileşik cisimler kendilerine eklenen başka güçlerle ayrışmaktadırlar. Dolayısıyla doğa adeta bütün doğal cisimlerin sahip olduğu cins gibi olmakta, cisimlere eklenen diğer güçler de fasıl gibi olmaktadır. Burada “cinstir” yerine “cins gibidir” ifadesinin kullanılması da bunun sadece bir benzetme olduğunu vurgulamaktadır. Zira unsurlar sadece doğa gücüne sahiptirler ve ayrıışmışlardır. Doğa sadece cins olsaydı, meydana gelebilmesi ve fiilleri icra edebilmesi için ek bir fasla ihtiyaç duyardı. Halbuki doğa, unsurların hareketinin

⁶¹⁶ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 39 (ç.b.a.); İbn Sînâ, *el-Hikmetü’l-meşrikiyye*, Ahmet Özcan, “İbn Sînâ’nın el-Hikmetü’l-Meşrikiyye Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi”, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2003, s. 9.

⁶¹⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 136; İbn Sînâ, *Necât*, s. 90.

ilkesi olup, hareket ilkelerinden bir ferttir. Cins gibi olması doğanın hareket ilkesi olduğu unsurların bütün doğal cisimlerde ortak olarak var olması dolayısıyladır.

Bu bizi baştaki sorumuza döndürür. Doğa olarak adlandırılan güç unsurların benzetme yoluyla değil gerçek anlamda cinsi midir? Bu sorunun cevabı da hayırdır. Bunun sebebi unsurlarda cins ve faslın birbirinden ayırt edilebilir güçler olmamasıdır. Aslına bakılırsa hiçbir şeyde cins ve fasıl iki ayrı şey olarak bulunmaz. İki ayrı güç için o güçlere sahip aynı surete işaret edilir.

Tanım gerçekte bir tek doğanın anlamını bildirir. Örneğin düşünen canlı dediğinde, bundan tek bir şeyin anlamı ortaya çıkar ki bu anlam, bizzat canlıdır ve canlı da bizzat düşünenidir. Söz konusu tek şeye baktığında, zihinde bir çokluk bulunmaz. Ama tanıma bakarsan, söz konusu çeşitli anlamlardan oluştuğunu görürsün; bunları, her birinin zikredilen itibarla kendinde bir anlam olup diğeri olmadığı yönünden dikkate alırsan zihinde bir çokluk bulursun.⁶¹⁸

Bununla birlikte o şeyden çıkan farklı fiillerin kaynaklandığı güçler, o şeyin ortak olduğu ve farklı olduğu şeylere nispetle zihinde ayrıştırılır. Dolayısıyla bir şeyde cins de fasıl da aynı şeye işaret ediyor olsa da cins o şeyin benzerinin de sahip olduğu güce, fasıl onun diğer şeylerden ayrıştığı güce işaret eder. Dolayısıyla tek bir şeyde iki ayrı parça olarak bulunmasalar da zihinsel olarak parçalı ifade edilirler. Buna göre eğer doğaya cins dersek unsurların kendisinde ortak oldukları bir güce işaret etmiş oluruz. Böylece unsurlar doğa gücüne sahip olmak bakımından ortak, kendilerine ait başka bir özelliğe yani fasla sahip olmakla ayrılmış olurlar. Bu durumda doğa sadece onların suretinin bir gücüne, tanım olarak da bir parçasına işaret etmiş olur.

Fakat zihinsel olarak ayrıştırma dahi unsurlar için geçerli değildir. Bunun geçerli olmama sebebine tekrar işaret edecek olursak, unsurlarda ayırt edilebilir cinsin ve faslın, yani unsurların birbirlerine ortak oldukları yahut birbirlerinden ayrıştıkları, birbirinden ayırt edilebilir çeşit çeşit güçlerin bulunmamasıdır. Unsurlar basittir. Suretleri basittir. Evet kendilerinden sadece tek bir fiil çıkmamaktadır, fakat bu farklılık ancak farklı yönlerden bakıldığında görülmektedir. İbn Sînâ unsurların maddesini birden fazla güç içeren bir suretin kurmasının imkânsız olduğunu söylemekle birlikte, ondan çıkan farklı fiillerin farklı açılardan çıktığını fakat aslında ilkenin tek bir suret ve tek bir güç olduğunu ifade eder.

Dolayısıyla, iki suretin biri diğerinden önce gelmeyecek ve ortaklaşa olacak şekilde maddeyi kurmaları mümkün değildir. Eğer basit bir doğadan; suret olması bakımından etkin güçlerin –tıpkı suyun doğasından duyulur soğukluğun çıkması gibi- çıkması ve

⁶¹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 212-14.

maddesi yönünden başka edilgin güçlerin –tıpkı sudan yağışın çıkması gibi- çıkması mümkünse ve ondan cismin bulunduğu yer bakımından meylettirici gücün çıkması ve cismin niteliği bakımından ısı gücünün çıkması mümkün oluyorsa, (i) bunlardan biri diğerinden önce olur. Zira ısı meylettirici güçten öncedir. Nitekim arazî olarak ısı kazanan şey, yukarıya meyleder. (ii) Ya da ikisi birlikte olur fakat bunlardan birinin sebebi bizzat o suret olur –ateş için sıcaklık ve su için soğukluk gibi-, diğerinin sebebi suret ve surete ilişkin bir araz olur -cisme mekânından ayrı olma durumu iliştiği zamandaki meyil gibi-. (iii) Ya da ikisi birlikte olur ve sebep sadece tek bir suret olur. Bu mümkün değildir. Sen suret ve bu durumlar arasındaki farkı daha önce öğrenmiştin.⁶¹⁹

İbn Sînâ unsurların ayırt edilir cinsleri olmadığını vurgular. Unsurlardan fiillerin çıkmasını sağlayan şey cins ve fasıl ayrılmamış bütün halinde suretleridir. Onların basit olması da zaten budur. Bitkide olduğu gibi, beslenme onun bitkilik gücünden, şu renkte çiçek açması faslından kaynaklıdır şeklinde ayrı fiillerin kaynakları olan ayrı güçlere işaret etme unsurlar için geçerli değildir.

Maddeyi kurlmaları ikisinin [iki gücün] ortaklığı ile gerçekleşen bir işse, onların toplamı gerçekten surettir ve onların her biri suretin parçasıdır. Bunlardan her biri ya kendinde belirgin bir parçadır -bu, basitlerdeki cins ve fasıl anlamları gibi değildir, ki bunlar [basitlerdeki cins ve fasıl anlamları] her biri kendinde ayrışık olan durumlar değildir, bilakis bileşiklerin parçaları gibidir- yahut böyle değildir. Böyle değilse onların hiçbirinden kendi başına, türe özgü fiil çıkmaz. Bilakis cins anlamından cinsin fiili çıkabilir, onun [cins anlamının] türsellliği de fasıl anlamıyla tamamlanır. Tıpkı mutlak hareketten çıkan bir şey gibi. Onun türü fasılın ortaklığı ile özelleşir. Bu bizim inkâr etmediğimiz bir şeydir.⁶²⁰

Görüldüğü üzere unsurlarda cins ve fasıl zihin düzeyinde dahi birbirinden ayırt edilebilir güçler değildir. Dolayısıyla doğa unsurların suretidir. Fakat doğa ne cins olarak ne fasıl olarak unsurların mahiyetinin bir parçasıdır, ne de cins ve fasılın bir araya getirerek oluşturduğu türün adı doğadır. Dolayısıyla dakik bir şekilde ifade edecek olursak, doğa unsurların ancak ve ancak suretine söylenir. Zira kendisinden tek yönlü iradesiz fiillerin çıktığı ilkeye doğa deniyorsa ve bunlar da unsurların suretleri ise dört unsurun tamamına doğa denir.

Burada değinilmesi gereken bir nokta daha vardır. İbn Sînâ *Sema ve Âlem*'de unsurların hareketlerini aşağı ve yukarı olmak üzere cinslere, en aşağı ve aşağının bir üstü, en yukarı ve yukarının bir altı olmak üzere türlere ayırır.

Eğer bu doğal fiil, mesela suyun ve toprağın aşağı doğru hareketinde olduğu gibi cins bakımından birse, bu ikisi tür bakımından değil cins bakımından bir olur. Çünkü bu ikisi zati durumlarında hem ortaklıklar hem farklılıklar. Ortak olmaları, her ikisinin de havanın mekânından, feleğin uzağına doğru yönelmeleri dolayısıyladır. Ayrışmaları ise her birinin ulaştıkları sonun tür bakımından diğerinin ulaştığı son olmaması

⁶¹⁹ İbn Sînâ, *es-Semâ ve'l-âlem*, s. 3-4; krş. İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, 4-5.

⁶²⁰ İbn Sînâ, *es-Semâ ve'l-âlem*, s. 2-3; krş. İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, 3.

dolayısıyla. Böylece bu güç, cins bakımından bir olur, tür bakımından değil. Zira tür bakımından bir olan bir güç, ancak tür bakımından bir olan bir gaye meydana getirir. Doğal fiil tür bakımından bir olduğunda ancak tür bakımından bir olan bir gaye meydana getirir. Aynı şekilde doğal fiil tür bakımından bir olduğunda ilkesi de tür bakımından bir olur. Eğer ilkesi cins bakımından bir olsaydı, onunla bu hareket türünde ortak olan basit cisim türsel illette onunla ortak olmazdı, cinsin illetliğinde ve cinsin gücünde ortak olurdu ve gücüne fasıl eklenmesi konusunda ondan farklı olurdu. Bu fasıl ise, ya o gücün fiilini özelleştirirdi ya da özelleştirmezdi. Eğer özelleştiriyorsa, ortaklık türün fiilinde olmazdı. Eğer özelleştirmiyorsa bu zaten o gücün güç olması bakımından; güçte güç olması yönünden bir hüküm gerektirmesi bakımından fasıl olmazdı. Arazî bir durum olur, fasıl olmazdı.⁶²¹

İbn Sînâ burada her ne kadar niteliklere ve hareket cinsine işaret ediyorsa da onların ilkesi olan suretlere işaret ettiğini kabul ederek akıl yürütebiliriz. O halde soğuk ve sıcak olmak cins, yaş ve kuru olmak fasıl diyebilir miyiz? Zira İbn Sînâ sıcak ve soğuk olmayı ağır ve hafif olmayla nedensel olarak ilişkilendirmiştir.

Sıcaklık ve soğukluk hafiflik ve ağırlığa karşıt iki gerekliliktir (*lâzimetâni*). Zira madde ileri derecede ısınma olduğunda hafifler. Hafiflediğinde ise ısınır. Sıcak olmayan hiçbir hafif yoktur. Çok soğuduğunda ona ağırlaşma ilişir. Çok ağırlaştığında ona soğumak ilişir. Soğuk olmayan hiçbir ağır yoktur. Buna göre sıcaklık ve soğukluk, ağırlık ve hafifliğe karşıt iki özelliktir.⁶²²

Ağırlık bir engel bulunmadığında bir şeyin ortaya doğru hareket etme özelliğidir. Burada orta dünyanın merkezini ifade eder. Hafiflik ise bir engel bulunmadığında ortadan yukarı doğru hareket etmeyi gerektiren bir özelliktir.⁶²³ Dolayısıyla soğuklar aşağı, sıcaklar yukarı hareket ediyorsa bunların kendi içinde bir cins birliği olmalıdır. Toprak en aşağı, su onun bir üstüne hareket ediyorsa bunlardaki cins oluşturan gücü özelleştirecek bir fasıl güç olmalıdır ve bunlar da demek ki yaş ve kuru güçleri olmalıdır. Aynı durum ateş ve havaya da uygulanır. O halde soğukluk ve sıcaklık cins, yaş ve kuru fasıl mıdır?

Bu açıklama birkaç açıdan doğru değildir. Öncelikle soğukluk ve sıcaklık cins olduğu takdirde onların da ortak olacakları bir cins gerekecektir. Zira dört unsur kendilerinden tek yönlü hareketin çıkması bakımından ortaktır. Dolayısıyla hepsinin bu konuda ortak olacakları bir güç olmalıdır. Hâlbuki iki unsur sıcakken diğer iki unsur soğuktur. Bu da onlardaki ortaklığı veren cinsin sıcaklık ve soğukluk olmadığını gösterir. Belki başka bir şey cins olarak alındığında sıcaklık ve soğukluk fasıl olabilir diye düşünülebilir. Fakat bu da iki yönden doğru

⁶²¹ İbn Sînâ, *es-Semâ ve'l-âlem*, s. 4-5; krş. İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, s. 5-6.

⁶²² İbn Sînâ, *es-Semâ ve'l-âlem*, s. 14-15; krş. İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, s. 16.

⁶²³ İbn Sînâ, *es-Semâ ve'l-âlem*, s. 7-8; krş. İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, s. 9.

değildir. Birincisi sıcaklık ve soğukluğun faslı olacakları daha üst bir cins yoktur. İkinci yön ise soğuk ve sıcak fasıl olduğu durumda yaş ve kuru faslın faslı olmalıdır. Bu ise mümkün değildir.

Basitlerde cinsin ayırt edilmediği son derece vurgulu bir şekilde ifade edilmiş olsa da özellikle son örnekte soğukluk ve sıcaklığın da cinsi olabilecek bir şey olarak cisimlik suretinin durumu bir soru oluşturabilir. Bunun için İbn Sînâ'nın cisimlik suretinin doğa olmadığına dair görüşlerini de ele almakta fayda vardır.

2.3.8. Cisimlik Sureti

İbn Sînâ *Necât*'ta bir şeyin belli bir mekâna ait olmasının maddeden kaynaklanmadığını ifade ederken bunu cisimlik sureti için de vurgular.⁶²⁴ Maddenin, kendisine özgü mekâna, cisim olmak bakımından değil bir suret bakımından sahip olması demek, maddenin o mekâna kendisinde bulunana cisimlik sureti sayesinde değil, o suretten de başka bir suret sayesinde sahip olması demektir. Zira İbn Sînâ'ya göre bütün cisimler kendilerinde bulunan cisimlik suretinde ortaklırlar.

Peki cisimlik sureti nasıl bir surettir? Cisimlik sureti feleklerde dahi ortak olan bir surettir. Cisim olmak, maddeye eklenen cisimlik sureti sayesinde gerçekleşir. İlk maddenin güçten fiile çıkışı ve diğer suretleri almaya uygun bir hale gelmesi cisimlik sureti sayesinde olur. Cisimlik suretinin tanımı, üç boyutluluğa elverişli olmaktır. Cisimlik sureti var olan bütün cisimlerde ortak olarak bulunan, cisim olmak bakımından türleri olmayan, tek, bilfiil ve bütün cisimlerin kendilerine özgün suretlerinin en zemininde yer alan bir surettir. Dolayısıyla bir cismi ilk maddeye kadar çözüp geri döndüğümüzde, maddesinden sonra karşılaştığımız ilk anlam cisimlik suretidir.

Burada karşımıza iki sonuç çıkmaktadır. Birincisi bir mekâna özgü olma gücü, dolayısıyla o mekâna gitme hareketinin ilkesi madde değildir. Dahası karşımıza çıkan ikinci bir şey olan cisimlik sureti de değildir.

İbn Sînâ cisimlik suretinin hareketin ilkesi olduğunu kabul etmez. Zira hareket cisme cisim olması bakımından ilişmez.

Hareketin ilkesinin cisim olmak bakımından cisim, yani cisimlik sureti olmadığı İbn Sînâ'nın eserlerinde tekraren vurguladığı bir husustur. Zira cisimlik suretinin tanımı uzunluğa,

⁶²⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 242; krş. İbn Sînâ, *Necât*, s. 186.

genişliğe ve derinliğe elverişli olmaktır ve bu anlam herhangi belirli bir konumu yahut hali gerektirmemektedir. Bu durumda bir cisim, cisimlik suretinden dolayı değil kendisinde bulunan başka bir suretten dolayı hareket ediyor olmalıdır.

Özetle cisimlik doğası, uzunluğu genişliği ve derinliği olan bir cevherin doğasıdır. Bu ölçü cevherde ortaktır, onda hareket bulunmaz. Yoksa harekette de cevher olmaklıkla ortak olurdu. Bu ölçüye başka bir anlam eklenirse ve böylece cisme hareket gerekirse ve böylece uzunluğu genişliği ve derinliği ve bu söz konusu şeylerle birlikte kendisinden ötürü hareket ettiği bir özelliği daha olan bir cevher olursa, onda, bulunduğu kendisi ile cisim olduğu şartın üzerine ilave bir hareket ilkesi bulunmuş olur. Eğer bu dışarıdansa bu onda açıkça görülür.⁶²⁵

Diğer bir deyişle cisimlik sureti bütün cisimlerde ortak olmakla birlikte, bütün cisimlerin harekette ortak olmayışı, doğanın cisimlik sureti olmadığını gösterir. Bir cismin hareketinin ilkesi, bütün cisimlerde ortak olan cisimlik suretine eklenen ve bütün cisimlerde ortak olmayan başka bir suret olmalıdır.

Deriz ki cisimde bulunan her hareket ancak hareket ettiren bir illet sayesinde vardır. Çünkü eğer cisim kendi başına hareket ediyor olsaydı ve hareket onda cisim olması bakımından var olsaydı bu ya (i) o cisim olduğu için olurdu veya (ii) belli bir cisim olduğu için olurdu. Eğer sadece cisim olduğu için olsaydı her cisim hareketli olurdu. Eğer belli bir cisim olduğu için ise, hareketin illeti cisimselde bulunan bu özellik (*hâssiyye*) olur. Bu özellik cisimlik heyulası ve cisimlik sureti üzerine ilave bir anlamdır. Bu da bunlardan başka bir güç veya surettir. Böylece cisimselde, kendisinde bulunan bu özellikten dolayı hareket gerçekleşir. Dolayısıyla hareketin ilkesi bu özellik olur. Hareketi kabulün ilkesi ise kesinlikle cisimdir.⁶²⁶

Cisim, sadece cisim olmak bakımından, yani cisimlik sureti sebebiyle kendisine mekân ve nicelik kategorilerinin ilişmesini hak etmez. Zira cisim mutlak cisim olarak dışta bulunamaz. Başka türsel suretlerin ona eklenmesi ile o türün bir ferdi olarak dışta bulunur. Her cisim bir mekândadır ve bir niceliğe sahiptir. Fakat bu cisim olmak bakımından değil, dışta tahakkuk ettiğinde ona türsel suretinin gerektirmesi bakımındandır. Cisim dışta gerçekleştiğinde bir mekân tutar. Fakat bu illaki şu veya bu mekân olmak zorunda değildir.

Doğa ise, cismin doğası olması bakımından, belirli bir konum olmaksızın doğal bir yer talep eder. Belirli bir konum talep etseydi, ondan ayrılması, zorlamayla olurdu ve böylelikle feleğin hareketine “zorlamayla oluş” anlamı girerdi.⁶²⁷

⁶²⁵ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 108 (ç.b.a.).

⁶²⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 145; krş. İbn Sînâ, *Necât*, s. 98.

⁶²⁷ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 143.

Burada “cismın doğası olmak bakımından doğa” ifadesindeki doğanın unsurların hareketinin ilkesi olan doğa değil dışta tahakkuk etmiş anlamındaki doğa olduğunu hatırlamak gerekir.

Peki eğer cisimlik sureti kendisini özelleştiren başka bir suretin eklenmesi ile bir mekânda olabiliyorsa, neden kendisine eklenen suretler için bir cins olamıyor ve ona doğa diyemiyoruz? Buna göre bir üst başlıkta incelediğimiz örnekte, cisimlik sureti unsurların cinsi, soğuk-kuru, soğuk-yaş gibi güçleri ise onları birbirinden ayıran fasılları olabilirdi. Bu İbn Sînâ’ya göre mümkün değildir. Sebebi ise cisimlik suretinin kendinde gerçekleşmiş bir şey olmasıdır. Fasıllarla başka türlere ayrılmaz. Bunu zayıf bir teşbihle bitki güçlerinin canlı suretinde bulunuşuna benzetebiliriz. Bitkide bulunan beslenme, büyüme, üreme güçleri canlıda da bulunur. Canlıda bu güçlere ilave olarak iradeli hareket gücü bulunur. Fakat iradeli hareket bitki güçleri için bir fasıl değildir. Kendisi başka fasıllarla ayrışacak bir cinstir. Zayıf teşbih olmasının sebebi ise bitki ve canlı anlamlarının ancak bir fasılla özelleştiğinde tahakkuk etmesidir. Fakat cisimlik sureti bir fasıl kabul etmez. Bu yüzden unsurların cinsi cisimlik sureti de değildir. Cisimlik suretinin gücü, yani üç boyuta elverişli olmak unsurlarda bulunur. Fakat unsurların sureti bu surete ilavedir. Fakat bir üst başlıkta ele alındığı üzere bu suretler basit oldukları için, bitki yahut hayvan anlamında olduğu gibi güçleri cins ve fasıl olarak ayırt edilemez, adeta bir gibidir.

Cisimlik sûretinin doğası, kendinde cisimlik sûretinin doğası olması bakımından farklılaşmaz. Çünkü o, tek ve basit bir doğa olup kendisine katılan fasıllarla cisim olması bakımından türlere ayrılmaz. (...) Hakkında konuştuğumuz cisimlik ise kendinde meydana gelmiş bir doğadır. Bu cisimliliğin tür olmağı, kendisine eklenen bir şey ile gerçekleşmez. Öyle ki cisimliğe hiçbir anlam eklenmediğini düşünsek ve (sadece) cisimlik olsa, zihnımızde yalnızca bir madde ve ittisal hasıl olur. Yine ittisal ile birlikte başka bir şey olumladığımızda, bunun nedeni ittisalın kendisinin ancak başka şeyin ona izafesi ve bitişmesiyle hasıl olduğundan değil ittisalın tek başına bilfiil olarak var olmadığını açıklayan başka deliller nedeniyledir. Bir şeyin bilfiil mevcut olmaması, onun doğasının hasıl olmaması demek değildir. Şüphesiz aklık ve karalıktan her birinin doğası, kendi zatında olan en mükemmel tahsisle belirgin bir anlam olarak meydana gelmiştir, ama bilfiil olarak ancak maddede var olabilir.⁶²⁸

Dolayısıyla cisimlik sureti de unsurların cinsi değildir. Unsurların bir cinsi yoktur. Doğanın, unsurların mahiyetinin kendine özgü fiilleri olan ayrı bir gücü olmadığını ve unsurların tanımının sadece bir parçasına karşılık gelmediğini söylememiz gerekir. Doğa unsurların suretine sadece bir güçleri yönünden değil tam olarak söylenir.

⁶²⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 63-65.

Bu incelemenin sonucunda doğanın, mahiyet yahut suret gibi, içi boş ve sadece hareketi sağlayan her ne ise o gibi bir kavram olmadığı da ortaya çıkmıştır. Doğa kavramı özel olarak belirlenmiş suretleri, yani dört unsurun suretlerinin tamamını içeren dolu bir kavramdır. Bu bakımdan da hiçbir unsur birbirinden farklı veya doğa denilmeye diğerinden daha layık durumda değildir. Bu yüzden dört unsurun hareket ilkelerinin tamamına doğa denileceği gibi, unsurların her biri ayrı bir doğa sayılarak dört doğa şeklinde de adlandırılabilir. Hepsı eşit derecede doğadır.

Doğa'nın dört unsura eşit derecede söyleniyor olması tek bir unsurun ana unsur olup, ona doğa denmesinin gerçek bir kullanım, diğerlerine doğa denmesinin anlam genişlemesi şeklinde bir kullanım olup olmadığı sorularını bertaraf eder. İbn Sînâ'nın bu konudaki yaklaşımı da zikredilmeyi hak etmektedir.

2.3.9. Tek Bir Unsur

İbn Sînâ dört unsurun tamamına doğa denileceği konusunda çok açık ifadeler kullanır. Zira bütün cisimler temel bileşenlerine ayrıldığında nihayet dört unsura varılır. Dört unsur ise birbirine indirgenemeyecek niteliklere sahiptir. Bu yüzden birbirlerine bir üstünlükleri, hiyerarşik bir öncelikleri yoktur.

Daha önce ustukusun tek olmadığını söylemiştik. Nasıl olsun ki? Sen cevherinde ateş olanın su olmadığını veya su olanın ateş olmadığını veya toprak olanın hava olmadığını veya hava olanın toprak olmadığını öğrenmiştin. Bu nasıl olsun ki? İşte burada etki ve edilgi birbirine zıt güçlerledir, ortak suretten kaynaklanmaz bilakis ancak farklı suretten kaynaklanır. Suret farklılığı tür farklılığını gerektirir. Bir suretin diğerine üstünlüğü yoktur ki maddenin (*unsur*) başka biriyle değil de özel olarak bununla birleşmesi bir ustukus (temel unsur) meydana getirsin.⁶²⁹

Eğer tek bir unsura gerçek anlamda doğa deniyor olsaydı, diğer unsurlara ondan aktarılarak geniş anlamda doğa denseydi, bu durumda aslında söz konusu unsur ana unsur olur, diğerleri onun hal değiştirmiş şekilleri olurdu. Hâlbuki her unsurun diğerine indirgenemeyecek, birbirine zıt ve temel nitelikleri varsa bunlardan birinin ana unsur olması mümkün olmaz. Ana unsur tek olduğu takdirde nasıl teorik bir kabul olacağını İbn Sînâ'nın *arke*'yi tek sayan grupları anlatırken yaptığı açıklamalardan rahatça görebiliriz.

Sadece dönüşümü kabul eden, oluşumu kesinlikle kabul etmeyen bir grup vardır. Onların çoğu tek unsuru benimseyenlerdir, bu ya ateş, ya su, ya hava, ya da hava ateş ve suyun ortasında yer alan bir şeydir. Eğer unsurun sözcüğü ateş olduğunu kabul ediyorlarsa şeylerin ondan sadece yoğunlaşma ile oluştuğunu ileri sürerler. Şöyle ki o

⁶²⁹ İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-fesâd*, s. 147; krş. İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, s. 65.

bir derece yoğunlaştığında hava olur, bir derece daha ileri giderse su olur, eğer yoğunlaşma derecesinin sonuna kadar giderse toprak olur. Ateşin özsel cevherliğinin bununla birlikte ortadan kalkmasını mümkün görmezler. Bilakis onlara göre toprak, cevheri korunmuş ve aşırı derecede seyrelmesi engellenmiş ateştir.⁶³⁰

Görüldüğü gibi unsurun tek olması o başka bir unsura dönüştüğünde dönüştüğü unsur halindeyken dahi cevherini sürdürmesini sağlar. Hâlbuki İbn Sînâ unsurların birbirlerine dönüştüklerinde suretlerini tamamen terk edip diğer unsur olacak şekilde bir suret aldıklarını kabul eder.

İbn Sînâ'ya göre başka bir şeye dönüştüğünde suretlerini kaybetmeyen şeyler ancak dört unsurun tamamıdır. Unsurlar birbirlerine dönüştüklerinde değil, fakat bir araya gelip bir bileşik cisim meydana getirdiklerinde her birinde tek tek bulunmayan farklı özellikler edinmekle birlikte kendi asli suretlerini asla yitirmezler. Bu konu mizaç teorisinin konusudur ve doğanın nasıl olup da sadece unsurların değil, bileşik cisimler de olmak üzere bütün doğal cisimlerin cins gibi ortak faili olduğu mizaç teorisi sayesinde anlaşılabilir. Bu da bizi mizaca doğa denip denemeyeceği sorusuna getirir.

2.3.10. Mizaç

Unsurların sureti olan doğanın bütün doğal cisimlerin ortak faili olması ve onlar için bir cins gibi olması bütün bileşik cisimlerin unsurlardan meydana gelmesi dolayısıyladır. Unsurlar bir araya gelerek meydana getirdikleri cisimlerde suretlerini kaybetmeden varlıklarını sürdürürler. Bunun daha açık bir hal alması için mizaç teorisi üzerinde biraz durmak gerekir. Diğer bir değişle unsurlar nasıl bir araya gelmekte ve bileşikleri nasıl oluşturmaktadırlar?

Unsurların bir bileşiği oluşturacak şekilde karışması imtizaç ve bu karışım mizaç olarak adlandırılır. Mizacın herhangi bir karışımdan farklı bir özelliği vardır. Bir karışımda unsurlar sadece bir mekânda yan yana bulunmaktadırlar. Bunu kumlu su gibi düşünebiliriz. Her ne kadar ikisi de aynı kovada bulunuyorlarsa da aslında bunlar birbirleriyle ciddi bir etkileşime girmemişlerdir. Mizaçta ise unsurlar birbirlerine etki ederek ve birbirlerinden etkilenecek öyle bir karılımlı duruma gelirler ki, ortaya tek tek hiçbirinde olmayan, fakat bir araya gelmelerinden dolayı meydana gelen ek bir güç çıkar. Ayrıca yukarıda belirtildiği gibi bileşikler bölündüğünde nihayetinde unsurlara ulaşılır. Eğer bir unsur bir etkileşimde yok oluyor yerine

⁶³⁰ İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-fesâd*, s. 81-2; krş. İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, s. 5.

başkası geliyorsa buna bozuluş denir, imtizaç denemez. Mizacın en büyük özelliği içinde bu unsurları bilfiil olarak bulundurmasıdır.

Oluşan bileşiklerin kendisinden meydana geldiği cisimlere gelince bunlar, toplandıklarında bütünleşerek (*iltihâm*) bir birlik oluştururlar. Bu onlar cisim olduğu için değildir. Aksi takdirde iki cisim ne zaman bir araya gelse birlik oluştururdu. O halde bu birbirini etkileyen ve birbirinden etkilenen güçler sayesinde. (...) ⁶³¹

Bu mizacın içinde unsurlar etkilerini diğer unsurlar üzerinde gösterirlerken diğer unsurların etkilerinden de etkilenirler.

Unsursal cisimler birbirleri ile karşılaştıklarında biri diğerine etki eder. Böylece bunlardan her biri sureti ile etkide bulunurken maddesi ile etkilenir. Tıpkı kılıcın keskinliği ile kesmesi, demiri ile körelmesi ve çatlaması gibi. ⁶³²

Bu şekildeki etkileşim sayesinde unsurlar birbirlerini kırarlar (*inkisâr*), diğer bir deyişle birbirlerinin aşırı özelliklerini törpülerler. En nihayetinde ise bir çeşit denge (*itidâl*) durumu oluşur. Bu durum gerçek dengeye, yani mutlak itidale ne kadar yakın olursa bu mizaca eklenecek güçler o kadar incelmış ve karmaşıklıklaştırmış olur.

Unsurlar daha itidalli bir şekilde karıştıklarında yani, itidale söz konusu şeylerden [madenlerden] daha yakın olduklarında bu unsurlardan feleki güçler sayesinde yine oluşumlar meydana gelebilir. Bunlardan birincisi bitkidir. (...) Bitkiyi hayvan izler. Bu ancak unsurların tertibinden meydana gelir. Bunun mizacı itidale önceki ikisinden çok daha yakındır. Onun mizacı, bitkisel nefsin derecesini tamamlamanın ardından hayvansal nefsi kabul etmeye hazır bulunmaktır. İtidal yükseldikçe bir öncekinden daha ince nefsanî bir gücü kabulde artış olur. ⁶³³

Burada sorulması gereken çok önemli bir soru vardır. O da unsurların birbirlerinin niteliklerini nasıl kırdıklarıdır. Daha doğrusu unsurlar birbirlerini kırdıklarında onlara gerçekte ne olduğudur. Zira unsurlar nitelikleri ile var oluyorsa ve mizacın içinde bu nitelikler kırılıyorsa, bu durumda aslında unsurların kendileri ile var oldukları şeyler ortadan kalktığı için unsurlar bozuluşa uğradı diyebilir miyiz? Zira böyle dersek yukarıda da ifade edilen mizacın en temel şartı olan unsurların bilfiil bulunuşu ortadan kalkmış olacaktır.

Mizaç teorisi İbn Sînâ'nın kendisinden önceki gelenekten devraldığı bir teoridir. Teoriyle birlikte problemlerini de devralmış ve bunu oldukça özgün açıklamalarla kendi teorisi içinde çözüme kavuşturmuştur. Burada mizaç teorisinin tarihini ve problemlerini ele almak bizi

⁶³¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 178-79; krş. İbn Sînâ, *Necât*, s. 129-130.

⁶³² İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-fesâd*, s. 126-27; krş. *Oluş ve Bozuluş*, s. 47.

⁶³³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 196; krş. İbn Sînâ, *Necât*, s. 145-46.

konumuzun dışına çıkaracaktır.⁶³⁴ Fakat burada konumuzla ilgili zikredilmesi gereken çok can alıcı bir nokta vardır. O da İbn Sînâ'nın mizaç içindeki unsurların suretlerini asla kaybetmedikleri, sadece niteliklerinin eksildiği görüşüdür. Suretin neden nitelik olmadığı açıklamalarından hatırlanacağı üzere bir şeyin ayırt edici özelliği olan filini o esnada yapmıyor olması suretini kaybetmiş olduğu anlamına gelmez.

Suyun doğası karışımında korunmuştur. Onda bulunan nitelikler ise eksilmiştir.⁶³⁵

Unsurların mizaç içinde suretlerini kaybetmiyor oluşları mizaç teorisi kadar doğa teorisi için de hayati bir öneme sahiptir. Zira unsurlar da bir araya gelerek diğer cisimleri, yani madenleri, bitkileri, hayvanları, insanları oluşturdıklarına ve oluşturdıkları bileşim içinde suretlerini kaybetmiyor olduklarına göre suretlerinden kaynaklı güçlerin bileşik cisimlerde de varlığının sürdüğü ortaya çıkar.

Yukarıda ifade edildiği gibi, mizaç itidale yaklaştıkça daha karmaşık güçleri kabule daha hazır hale gelir. Madenleri atlarsak, ilk seviyede beslenme, büyüme, üreme gücü olan bitkiler bulunur. Bir üst seviyede hayvanlar, bitkilerin sahip oldukları güçlere ek olarak iradeli hareket gücüne sahip olurken, insanlar hem bitkilerin hem hayvanların sahip oldukları güçlere sahiptirler ve buna ek olarak tümelleri idrak güçleri vardır. Sayılan bütün bu türler ise unsurlardan bileştikleri için kendilerinde bulunan unsurların oranına göre onların sahip oldukları güçlere sahiptirler. Söz gelimi insanda toprak ve su baskın olduğu için, bu iki unsurun özelliği olan ağırlık insanda kendisini gösterir. Unsurların güçleri ise cisimlik doğası üzerine eklenmiştir.

Daha önce anlatılanlardan bilinmektedir ki bütün bitkisel, hayvansal ve insani fiiller cisimlik üzerine ve hatta mizacın doğası üzerine eklenmiş güçlerden kaynaklanmaktadır.⁶³⁶

Burada doğanın neliğine dair vurgulanması gereken nokta şudur. Bir insan unsurlardan oluştuğu için unsurların sahip olduğu güçlere sahiptir. Fakat bu sahip olduğu güçler onun insanlık anlamından gelmemektedir. Yani insanda hem iradesiz hem iradeli hareket ilkesi

⁶³⁴ İbn Sînâ'dan önce mizaçta neyin korunduğuna dair ortaya atılmış birçok görüş bulunmaktadır. Buna göre korunan şeyin, Aristoteles güç halinde eksiltilmiş güç halinde nitelikler, Galen güç halinde nitelikler, İskender eksiltilmiş fiil halinde suret ve nitelik, Nahvî eksiltilmiş fiil halinde nitelik, Proklos ve Simplicios bilfiil suretler, güç halinde nitelikler olduğunu savunmaktadır. İbn Sînâ ise bilfiil suretler, eksiltilmiş fiil halinde nitelikler olduğunu kabul etmektedir. İbn Sînâ'nın devraldığı mizaç probleminin tarihi ve İbn Sînâ'nın çözümü için bkz. İbrahim Halil Üçer, "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd VI'nın Karşılaştırmalı bir Analizi", ed. Mehmet Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, İstanbul: İlem Yayınları, 2016, s. 97-123.

⁶³⁵ İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-fesâd*, s. 130-31; krş. İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, s. 50-51.

⁶³⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 196; krş. İbn Sînâ, *Necât*, s. 146.

bulunmaktadır. Fakat sözgelimi mekânda hareket söz konusu olduğunda iradesiz tek yönlü fiiller, onun nefsinden yani iradesinden kaynaklanmamaktadır. O iradeli bir mevcut olsa da mekân tutma onun iradesine tabi bir şey değildir. Daha açık bir ifade ile, onun irade sahibi olmasını sağlayan anlam onun mekânda ortaya doğru hareketinin de ilkesi değildir. Mekânda hareket hiyerarşik olarak insan anlamından önce gelen bir anlamdan kaynaklanır. İnsani fiillerinden, canlılığından, bitkisel güçlerinden bağımsız olarak, bir insanın yüksek bir yerden bırakıldığında yere düşmesi işte onda bulunan unsursal güçlerden kaynaklanmaktadır.

Yine mekânlar kendilerinde cisimlerin bulunmasını hak etme bakımından eşit değildirler. Kimisi yukarıda kimisi aşağıdadır. Gözlemlerimizde kimi cisimlerin aşağıya kimi cisimlerin yukarıya hareket ediyor olmaları söz konusudur. Bu durumda cisim mekânlardan bir mekân talep ettiğinde bu onun cisim olmasından ötürü değildir. Zira cisimler cisim olmak bakımından eşit, mekân tutmak bakımından farklıdır. O halde mekânları kendilerinde bulunan bir güç dolayısıyla talep ederler. Onlarda bulunan bu güç ya ihtiyar sahibidir ve o çıkarıldığında cismin varlığı ortadan kalkmaz ve mekân talep etmesi de ortadan kalkmaz. Yahut doğal bir güçtür, bu durumda ihtiyarî bir güç bulunmasa bile mekân talep etmek her cisim için söz konusudur. Eğer ihtiyarî bir güç varsa bile, mekân tutma ondan değil doğal güçten dolayıdır. Zira cisim belli bir mekânda olmayı hak ettiğinde bunu türü üzere bulunduğu sürece hak eder, iradî hedefleri farklılaşsa bile bu böyledir.⁶³⁷

İbn Sînâ'ya göre nefis çeşitleri tek yönlü ve iradesiz hareketin dışındaki tüm hareketlerin ilkesidir. Bütün güçleri içermesi bakımından insan nefsinin burada örnek olarak alırsak, insan nefsi ihtiyari hareketin, yani kendisi için iyi olanı düşünüp yapmanın bizzat ilkesidir. Bununla birlikte nefis bu hareketleri ilk olarak değil aracılı bir şekilde gerçekleştirir. Organların hareketleri irade dışı olsa da çeşitlidir ve bunun ilkesi de insan nefsinin kuşattığı bitkisel güçler sayesinde. İnsan nefsinin ilke olmadığı yegâne hareket türü tek yönlü iradesiz hareketlerdir.

Yukarıda da ele alındığı üzere İbn Sînâ *Fizik*'te, Aristoteles'in tanımının öğelerini açıklarken nefsin ilk hareket ilkesi olup olmadığını tartıştığı Nahvî'nin nefsin yer değiştirme hareketini doğa aracılığıyla yaptığını iddia ettiğini belirterek onu eleştirir. Nahvî nefsin bir meyil meydana getirdiği ve meyil aracılığı ile hareket verdiği gibi bir açıklama yapsa bu yerinde olmayacaktır. Zira İbn Sînâ'nın ilk ilke kabul ettiği doğa da bir meyil yaratıp hareketi onun aracılığı ile verir. Buna göre eğer nefis doğayı değiştirerek, kendisine rağmen onun gerekliliğin aksi yönde hareket etmesini sağlasaydı bu hareket esnasında bir yorgunluk meydana gelmezdi.⁶³⁸ Hâlbuki insan örneğinden devam edersek insan yer değiştirme hareketini yaptıkça

⁶³⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 171-72; krş. İbn Sînâ, *Necât*, s. 123.

⁶³⁸ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 36.

yorulur. Bunun sebebi iki gereklilik arasında yani nefsin gerektirdiği ve doğanın gerektirdiği arasında bir zıtlık ve çekişme olmasıdır. Bunun anlamı, insanda iki ayrı hareket ilkesinin bulunmasıdır. Bunlardan biri nefstir, beslenme, büyüme, üreme, yer değiştirme, ihtiyarî hareket gibi nefsanî hareketlerin ilkesidir. Fakat tek yönlü iradesiz hareketlerin, yani bırakıldığında yere düşme gibi hareketlerin ilkesi nefis değil, insanın mizacı, yani bu mizaçta bulunan unsurların suretleridir.

Titreme hareketi iki hareket ettirici gerektirir. Zira bildiğimiz üzere gerektirme yoluyla ('*ala sebîli'l-lüzûm*) olan doğa ve titreme, birbirlerini engelleyen iki harekettir. Bu ikisinin iki hareket ettiricisi vardır. Birincisi mizacın suretidir. İkincisi başka bir anlamdır, bu da şüphesiz nefstir.

Yine ruhların hareketleri çeşitlidir. Bunların çeşitliliğinin çeşitli sebepleri vardır. Bu sebepler mizaç değildir. O halde bunlar nefstir. Yine, eğer canlılarda hareket ettirici mizaç olsaydı, yorgunluk gerçekleşmezdi. Çünkü bir şey hep hareket etmeyi gerektirip hem ona engel olmaz.⁶³⁹

İbn Sînâ'nın burada mizacın sureti olarak işaret ettiği şey unsurların bir araya gelip birbirlerini kırdıktan sonra ortaya çıkan denge durumudur. Burada unsurların birbirlerini etkileyip, mizaçta niteliklerini ortaya çıkarabilmedeki baskınlıklarına göre mizaç bir özellik kazanır. Sözelimi unsurların her birinin belli bir yeri vardır. Fakat bir mizaçta baskın olan unsura göre o bileşik cismin yaklaştığı yer değişiklik gösterir.⁶⁴⁰ Bununla birlikte temelde yer tutma nefsten değil mizaçtan, daha da dakik olarak ifade edersek unsurların suretlerinden kaynaklanır.

Dolayısıyla mizaç unsurların suretinin bir dengeye gelmesini ifade eder. Bu anlamda bileşiklerde mizaç doğaya yani unsurların suretlerine tekabül etmektedir. Zira iki veya daha fazla unsurun bir araya gelerek oluşturdukları dengeye göre verdikleri iradesiz ve tek yönlü hareketi ifade eder. Bununla birlikte doğa tanımının tam olarak mizaca işaret ettiğini söyleyemeyiz. Zira mizaca doğa denebiliyor olması hala unsurların suretlerini karışımında kaybetmemelerine ve mümkün olduğunca fiillerine icra etmelerine bağlıdır. Ayrıca doğa mizaç olursa sadece bileşiklerde mizaç olduğu için en temelde bileşikleri oluşturan basitler tanımının dışında kalmış görünecektir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın ifade ettiği üzere basitlerde doğa tam olarak surete tekabül ederken, bileşiklerde suretin bir parçası gibidir.⁶⁴¹

⁶³⁹ İbn Sînâ, *et-Talikât*, Museviyan, s. 236; krş. İbn Sînâ, *et-Ta'likât Felsefî Bilimsel Fragmanlar I*, s. 167.

⁶⁴⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 171-72; krş. İbn Sînâ, *Necât*, s. 123.

⁶⁴¹ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 41, 44.

Yukarıda İbn Sînâ'nın doğanın da nefsin de bir meyil yaratarak hareketi onun aracılığıyla verdiğine dair görüşüne atıfta bulundum. Bu görüş hareket ilkesinin meyil olup olamayacağına, yani doğa olup olmayacağına dair başka bir soruyu gündeme getirir. Nitekim meyil kavramının doğa kavramını açıklamadaki önemi birinci bölümde ele alınan filozoflarda ortaya konmuştu. Ayrıca bu bölümde de İbn Sînâ'nın *el-Ecrâmu'l-Ulviyye* eserinde doğayı meyle özdeşleştirdiği zikredilmişti. Dolayısıyla bu kavram doğa tartışmasında ele alınmayı ziyadesiyle hak etmektedir.

2.3.11. Meyil

İbn Sînâ doğanın aracılı, nefsin aracısız hareket verdiğini açıkça ifade etmektedir. Bununla birlikte doğanın da nefis gibi bir meyil meydana getirip, hareketi onun aracılığı ile verdiğini iddia etmektedir. Hâlbuki doğa ilk ilkedir, aracısız ve doğrudan hareket verir. Doğa meyil aracılığıyla hareket verdiği halde, meyil doğanın ilk olmasına, yani aracısız yakın ilke olmasına hâlel getirmiyorsa bu durumda meyil doğanın kendisi midir?

Meyil kavramı İbn Sînâ'da, Nahvî'de olduğu gibi hareketlerin neden bazen var olduğuna, bazen de olmadığını açıklamak için kullanılır. Bu özellikle unsurlar için çok daha hayati bir öneme sahiptir. Zira doğanın bir engel bulunmadığında o şeye ait fiillerin ondan çıkma ilkesi olduğu ifade edilmişti. İradeli hareketler söz konusu olduğunda bu soruyu iradenin olup olmamasına göre olduğu yönünde cevaplayabiliriz. Fakat nasıl olup da tek yönlü ve iradesiz hareket ilkesine sahip unsurlarda hareketin bir var bir yok olduğunu açıklayabiliriz. Diğer bir deyişle doğa hem hareketin hem durağanlığın aynı anda nasıl ilkesi olabilir?

İbn Sînâ işte bunu hem doğanın hem nefsin, fiillerini meydana getirdikleri meyil aracılığıyla yaptıklarını ileri sürerek açıklar. Buna göre doğa, cisim doğal durumunda yahut mekânında olmadığında, doğal duruma doğru bir meyil meydana getirir. Bu meyil ile cismi, doğal durumuna ve doğal mekânına götürür. Doğal olana ulaştığında ise bu meyil ortadan kalkar ve doğa o cismi doğal durumunda ve mekânında tutar. Bu açıklama “birden bir çıkar” ilkesi ile uyumlu bir açıklamadır. Buna göre İbn Sînâ madde bir, kuvvet bir ve fail bir olduğunda farklı türden fiillerin meydana gelemeyeceğini dile getirir. Bu hem unsurun tek bir güce sahip olduğu açıklaması için geçerlidir. Hem de o gücün içinde bulunduğu durumlar için geçerlidir. Buna göre tek bir güçten, tek bir durumda sadece tek bir fiil çıkar. Dolayısıyla unsur doğal mekânındayken onda bir meyil yoktur. Bu yüzden onda hareket yoktur. Hareketinin kaynağı olan sureti onda bulunduğu halde hareket etmez. Fakat doğal mekânında değilken suretine ek

olarak doğal mekânına doğru bir meyil meydana gelir. Dolayısıyla durumu değişmiş olur ve doğal mekânına doğru hareket eder.

Burada da doğal mekânındaki cismin hareketinin sebebinin, hareketinin sebebi olması bakımından mevcut olmadığını biliyorsun. Çünkü sebep yalnızca onun sureti değildir, bilakis sebep, onun sureti ve başka bir şeydir. Gerçekte tek bir şey doğal mekâna doğru hareketin sebebi ve durağanlığın (*sükûn*) sebebi olmaz. Böylece bazılarının ileri sürdüğü kuşku senden zail olur. Ve ayrıca madde bir, kuvvet bir ve fail sebep bir olduğu zaman, farklı farklı fiillerin vuku bulmasının imkânsızlığından da kuşku duyulmamalıdır. Böylece sen biliyorsun ki tek bir kuvvetten tek bir fiil meydana çıkar ve tek bir doğal fiil de ancak tek bir kuvvetten meydana çıkar. Bu doğal fiil, suyun ve toprağın aşağıya hareketi gibi cins bakımından bir olursa, bu iki hareket tür bakımından değil cins bakımından bir olur. Çünkü ikisi kendilerinin zati durumlarında ortak olurlar ve ayrılırlar.⁶⁴²

Bunu açıklayacak en iyi örnek ağırlık ve hafiflik olmalıdır. Ağırlık ve hafiflik yukarıda ifade edildiği gibi dünyanın merkezine doğru hareketi ve dünyanın merkezinden uzağa doğru hareketi ifade eden kavramlardır. Bu hareketler soğutma ve ısıtma gibi iradesiz tek yönlü hareketlerdendirler. Bununla birlikte soğukluk ve sıcaklıktan farklı olarak ağırlık ve hafiflik doğal durumdan uzak olmayı bildirirler. Yani su doğal durumunda iken ve hiçbir şey onu engellemezken soğuktur ve soğutur. Fakat buna mukabil ancak doğal durumunda değilken ağırdır. Onun ağır olması, aşağıya yani merkeze yakın bulunan mekâna gitme eğilimini ifade etmektedir. Hâlbuki doğal mekânı olan, toprağın üzerindeki mekânda bulunduğu herhangi bir yere gitme eğilimi olmayacak böylece ağır olmayacaktır.

“Hafiflik” ve “ağırlık” lafızlarından her birisiyle bazen iki durum kastedilir: Birincisi, doğal mekânından başka bir yerde olduğunda, şeyin orada doğal bir meyille iki yönden birisine hareket etme özelliğinin bulunmasıdır. Ağırlık ve hafiflikle bu kastedildiğinde doğrusal harekette bulunan cisimler daima ağır ya da hafif olur. İkincisi, bu yönelimin cisim için bilfiil olmasıdır. Durum bu şekilde olduğunda doğal konumlarındaki cisimler ağır ya da hafif olmazlar.⁶⁴³

Bu açıklama ışığında İbn Sînâ’ya göre bir taş yerinde değil, ancak yerinde değilken ağırdır. Onda bulunan meyil, taş doğal durumunda değilken var olur, doğal duruma geçince yok olur. İşte bir var olan bir yok olan meylin doğa olmasını İbn Sînâ kesinlikle kabul etmez. Tıpkı niteliklerde tartışıldığı gibi, eğer suyun doğasının nitelik yani soğukluk olduğunu kabul edersek, ısındığında doğasının kaybolduğunu kabul etmek zorunda kalacağımız gibi, eğer doğayı meyil sayarsak söz gelimi su doğal mekânına varıp kendisindeki meyil kaybolduğunda onun

⁶⁴² İbn Sînâ, *es-Semâ ve 'l-âlem*, s. 4-5; krş. *Sema ve Âlem*, s. 5.

⁶⁴³ İbn Sînâ, *es-Semâ ve 'l-âlem*, s. 9; krş. *Sema ve Âlem*, s. 10

doğasının ortadan kalktığını kabul etmek zorunda kalacağımızı ifade eder. Bu yüzden niteliklerde olduğu gibi doğa meyil değildir ve yine niteliklerde olduğu gibi bu meylin ilkesidir.

Eğer duyulur soğukluk suyun sureti olsaydı kaynar olduğu sırada suluk, suretini kaybederdi. Halbuki böyle değildir, bilakis kaynama esnasında hala sudur. Aynı şekilde eğer duyulur yaşlık suyun sureti olsaydı donmuş olan, su doğasından ve suretinden çıkardı yahut başka bir ustukusa veya bileşiğe dönüşürdü. Halbuki ikisi de değildir. Eğer bilfiil meyil suyun sureti olsaydı yukarıya kaldırılan su onu kaldırıandan ayrıldığında - kendisinde gerçekleşmiş olan meylin tükeneyeceği doğrudur- ya suluk suretini kaybedecektir ya da kendisinde bilfiil iki meyil gerçekleşecektir: her ikisi de bilfiil olan yükselen meyil ve inen meyil.

Yukarıda geçenlerden açıklığa kavuştu ki doğa bu meyil değildir, bilakis bu meylin ilkesidir. Yine bilmelisin ki doğa, söz konusu nitelik değildir, bilakis onun ilkesidir. Doğanın sadece mekandaki hareketin ve durağanlığın değil, doğa gereği olan bütün hareketlerin ve doğa gereği olan durağanlıkların ilkesi olduğunu öğrenmiştin. Yine bilmelisin ki suyun doğası, suyu bu niteliğe değiştiren ve onu bunda koruyandır. Bu doğaya, ismi olmadığı için kendisinden çıkan fiil dolayısıyla istiare yoluyla bir isim verilir ve bazen ağırlık olarak isimlendirilir, bazen de soğukluk ve yaşlık olarak isimlendirilir. Böylece o, kendisinden aşağı doğru giden meylin çıkması dikkate alındığında ağırlık olarak isimlendirilir ve bu ağırlığın ilkesi olur. Kendisinden çıkan nitelik dikkate alındığında soğukluk olarak isimlendirilir ve bu soğukluğun ilkesi olur. Bu tıpkı insandaki bir gücün düşünme ve gülme olarak isimlendirilmesi gibidir. Halbuki o, ancak düşünme ve gülmenin ilkesidir.⁶⁴⁴

Görüldüğü gibi nitelikle ilgili açıklama meyil için de uygulanmıştır. Doğanın meyil aracılığı ile hareket vermesi onun ilk ilke olmasını değiştirmez. Hareketin ilkesi yine doğadır. Zira zaten o meylin ilkesi doğadır. Bu meyil onun dışında bulunan bir şey olmadığı için bir aracı sayılamaz. Cisim doğal olmayan bir durum yahut mekânda iken doğal durumuna dönme eğilimi göstermektedir. Bu eğilimi yani meyli ortaya çıkaran da doğadır, doğal duruma döndüren de doğadır. Dolayısıyla doğa meylin bizzat kendisi değil ancak onun ve onun aracılığıyla hareketin bizzat ilk ilkesidir.

Meylin doğa olmadığına dair bir örnek de feleklerden verilebilir. Harry Wolfson, İbn Sînâ'nın Simplikios gibi feleklerde doğanın ve nefsin aynı anda fail olduğunu ve İbn Rüşd'ün bunu eleştirdiğini ifade etmektedir.⁶⁴⁵ *Necât*'tan işaret ettiği pasaj, İbn Sînâ'nın feleklerin hareketine doğal demenin nasıl mümkün olduğuna dair *Metafizik*'te de aynıyla yer alan pasajdır. Buna göre İbn Sînâ feleğin hareketine zorlamalı değil anlamında doğal denebileceğini ifade ettikten sonra şöyle bir açıklama yapar.

Ayrıca, her güç ancak “meyil” aracılığıyla hareket eder. Meyil, hareketli cisimde duyumsanan anlamdır. Zorlamayla durdurulsa, ondaki bu meyil, durağanlaşmakla

⁶⁴⁴ İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-fesâd*, s. 130-31; krş. *Oluş ve Bozuluş*, s. 50-51.

⁶⁴⁵ Harry Austryn Wolfson, “The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle: Through the Arabs and St. Thomas to Kepler”, *The Dumbarton Oaks Papers*, c. 16, 1962, s. 82-3.

beraber hareket etmek isteyerek kendisini durdurana karşı koyarken hissedilir. O halde meyil, hiç kuşkusuz hareketten ve hareket ettirici güçten başkadır. Çünkü hareket ettirici güç, hareketi tamamladığında, mevcuttur, meyil ise mevcut değildir. İlk hareket de böyledir: İlk hareketin hareket ettiricisi, onun cisminde peşpeşe “meyiller” meydana getirir. Söz konusu meyli, “doğa” diye isimlendirmek imkânsız değildir. Çünkü o, ne nefistir, ne dışıdır ve ne iradesi ne de ihtiyarı vardır. Onun hareket ettirmemesi veya belirli bir yönden başkasına hareket ettirmesi mümkün değildir. Bununla birlikte yabancı cismin doğasının gereğine aykırı da değildir. Bu anlamı “doğa” diye isimlendirirsen, şunu diyebilirsin: Felek “doğa” vasıtasıyla hareket eder. Şu var ki onun doğası, bir nefsten taşmadır ve bu nefsin tasavvuruna göre yenilenir. O halde feleğin doğal bir hareketin ilkesi olmadığı açıklık kazanmaktadır. Yukarıda onun zorlamayla olmadığı belli olmuştu. Şu halde bu hareket, kaçınılmaz olarak, bir “irade”den meydana gelmiştir.⁶⁴⁶

İbn Sînâ burada meyile doğa demenin mümkün olduğundan bahsetmektedir. Wolfson bunu nefis ve doğanın felekte birlikte fiilde bulunan failer olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte, burada kullanılan doğa kelimesinin temel anlamda değil, o şeye aykırı olmama anlamında kullanıldığına dikkat etmek gerekir. Nitekim İbn Sînâ bu meylin hareket ettirici bir güç olmadığını da vurgulamaktadır. Bunu pekiştirmek için hareket ettirici gücün hareket tamamlandığında cisimde hala mevcut olacağını ifade eder. Fakat hareket tamamlandığında meyil ortadan kalkmaktadır. Feleğin hareket ettirici olan nefis meyilleri sürekli olarak ardı ardına meydana getirmekte ve bu şekilde hareket vermektedir. Dolayısıyla felekte meyile doğa denildiğinde bunun temel anlamda, hareket ilkesi olan bir doğa değil, zorlamalı ve yabancı olmayan bir eğilimi ifade eden bir kavram olarak doğanın kullanıldığı anlaşılmalıdır. Nitekim paragrafın sonunda İbn Sînâ feleğin hareketinin temel anlamda doğal olmadığını ve ayrıca zorlamalı olmadığını vurguladıktan sonra, bu hareketin ilkesinin irade olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Son olarak İbn Sînâ’da doğa tanımını bakımından hareket kavramına kısaca değinelim.

2.3.12. Hareket

İbn Sînâ’nın doğanın ne olduğunu açıklarken doğa olmadığını kesin bir dille reddettiği bir diğer kavram hareket kavramıdır. Burada doğayı anlamada değişimin önemini vurgulayan antik filozof Herakleitos akla gelse de İbn Sînâ ismen zikretmez.

Araştırmacılarından bir grubun hareketin ilk ilke olup her şeye cevherini ve kuruluşunu veren şey zannetmiş olmaları ve bunu her şeyin doğası saymış olmaları mümkündür.⁶⁴⁷

⁶⁴⁶ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 126-7 (düzenlendi); İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 295-6; krş. İbn Sînâ, *Necât*, s. 237.

⁶⁴⁷ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 42 (ç.b.a.).

Doğa için söylenen şeylere suretlerini ve biçimlerini veren, onları doğal durumda değilken doğal durumlarına ve mekânlarına götüren ve burada sabitleyen bir ilke olması harekete uygulandığında bu akla yatkın gelebilirdi. Zira bütün bunlar hareket sayesinde gerçekleşmektedir. Fakat daha önce zikredildiği gibi bütün bu değişimler güçten fiile çıkışı ifade etmektedir ve ancak bilfiil olan bir şey, bilfiil kılabilir. Dahası bu bilfiilin kendi başına kaim olması yani bir cevher olması gerekir. Hâlbuki hareket bu şekilde bilfiil olan bir şey değildir, cevher hiç değildir.

Harekete gelince, o şeylerin doğası olmaya en uzaktır. Zira o açıklanmış olduğu gibi eksiklik durumunda ortaya çıkar ve cevhere yabancıdır.⁶⁴⁸

Bu yaklaşımın İbn Sînâ'nın güç kavramına suret anlamını yüklemesi, Nahvî'yi cevheri ifade etmeyen bir kavramla Aristoteles'in tanımını tadil etmesinin yanlışlığını ifade etmesi, niteliklerin ve meylin değişken oldukları için doğa olarak tanımlaması ile uyumlu olduğu göze çarpmaktadır. Zira İbn Sînâ'ya göre doğa değişimin ilkesi olan ama değişmeyen bilfiil bir şey olmak zorundadır. Hareket ise kendinde değişimi ifade eden ve cevhere uzak bir kavramdır. Bu yüzden doğa sayılması mümkün değildir.

Şu ana kadar ele aldığımız kısım İbn Sînâ'nın içkin doğa tanımına dair yaklaşımını göstermektedir. Aşkın doğaya dair görüşleri de ayrı bir başlıkta tartışılacak genişliktedir. Burada içkinliğin ve aşkınlığın cisme nispetle olduğunu tekrar etmek istiyorum. Bir şeyin ve temelde unsurların sureti onların içkin doğasına işaret etmektedir. Fakat cismin dışında olduğu halde ona hareket veren ilke olan doğa aşkın doğayı ifade etmektedir.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'da içkin doğa cisimlerin tek yönlü hareketlerinin fail ilkesini ifade etmektedir. Bununla birlikte üçüncü bölümde aşkın doğanın ne olduğu ile birlikte ne içkin ne de aşkın doğanın aslında İbn Sînâ'nın sisteminde gerçek anlamda fail nedenler olmadığını ortaya koyacağım. İbn Sînâ'ya göre doğa her iki haliyle de ancak fizik seviyede fail sayılmakta, gerçek fail dediği metafizik seviyedeki faile göre ancak hazırlayıcı bir role sahip olmakta ve asla gerçek anlamda oluşun sebebi olmamaktadır.

Şimdi İbn Sînâ'da aşkın doğanın ne olduğunu ve fail olarak konumunu ele alalım.

⁶⁴⁸ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 44 (ç.b.a.).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'DA AŞKIN DOĞA

Bu bölümde İbn Sînâ'nın aşkın doğa anlayışını ortaya koyabilmek için öncelikle onun, Yahya en-Nahvî'nin Aristoteles'in tanımına yaptığı eklemeye yönelttiği eleştirileri ele alarak onun kendisine gelinceye kadar, aşkın bir doğayı ifade etmek için kullanılan bu tanımı nasıl yorumladığını ele alacağım. Bu yorumlamayla, tanımı aşkın bir doğa tanımı olmaktan çıkardığını ve bu haliyle bizzat kendisinin de kullandığı içkin bir doğa tanımı haline getirdiğine işaret edeceğim. Ardından İbn Sînâ'nın tümel zat olan doğa eleştirisine değineceğim. Sonrasında ise İbn Sînâ'nın İskenderci bir aşkın doğa görüşünü kabul ettiğini, fakat geliştirdiği varlık-mahiyet ayrımı sayesinde İskender'in aşkın doğasının işlevini Faal Akıl'a yükleyerek aslında aşkın bir doğanın konumunu düşürdüğünü ve onu sadece hazırlayıcı bir ilke haline çevirdiğini ortaya koyacağım.

3.1. Nahvî'nin Ek Tanımı Eleştirisi

Nahvî'nin Aristoteles'in doğa tanımına yaptığı ekleme ve bu ekleme ile neyi kastetmiş olabileceğini birinci bölümde Nahvî başlığında ele almıştım. Bu kısımda ise İbn Sînâ'nın ve öncesindeki İslam filozoflarının Nahvî'yi nasıl okuduğu konusunu ele alacağım. Bunu ele almakla amacım İbn Sînâ'nın Nahvî'ye yönelttiği eleştirinin Lammer'in iddia ettiği gibi aşkın bir doğa görüşünden kaynaklı olmadığını ortaya koymaktır.⁶⁴⁹ Zira Lammer İbn Sînâ'nın bu eleştiri ile aşkın doğa görüşüne tamamen karşı olduğunu savunmaktadır. Bu eleştiriye ele alarak bu iddianın doğru olmadığını ve İbn Sînâ'nın sadece belli türden bir aşkın doğa görüşüne karşı olduğunu savunacağım.

İbn Sînâ *Fizik* eserinde Aristoteles'in tanımını verdikten sonra isim belirtmeden “bir kimsenin (*ba'z*)” bu tanıma yaptığı eklemeyi bahseder.⁶⁵⁰ Lammer Arapçadaki *ba'z* ifadesinin bir kimse veya bazı kimseler olacak şekilde hem tekil hem de çoğul olarak kullanılabileceğini,⁶⁵¹ İbn Sînâ'nın bu eleştiriye aşkın doğa görüşünü savunan bütün Yunanca ve Arapça felsefe geleneğindeki filozoflara yönelttiğini ifade eder.⁶⁵² Ben ileriki sayfalarda da ortaya koyacağım gibi hem görüşün içeriği, hem de kullanılan fiilin “dedi (*kâle*)” şeklinde tekil

⁶⁴⁹ Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, s. 277.

⁶⁵⁰ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 37.

⁶⁵¹ Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, s. 253.

⁶⁵² Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, s. 269-71.

olmasından dolayı bu görüşe katılmıyorum ve bu ifadenin sadece Nahvî'ye yönelik olduğunu savunuyorum. Nitekim, *Kitabu'l-Hudud*'da benzer eleştiriyi bu sefer bir gruba (*kavm*), “dediler (*kâlû*)” şeklinde çoğul ifade kullanarak yöneltmektedir.⁶⁵³ Nitekim burada da aşkın doğa görüşü değil aşağıda ele alacağım üzere tanımdaki teknik bir husus eleştiri konusudur.

İbn Sînâ söz konusu kimsenin Aristoteles'in tanımının (*resm*) doğanın cevherine değil fiiline işaret ettiğini, doğayı kendisinden çıkan şeylere nispetle tanımlamakta olduğunu ileri sürdüğünü ifade eder. İbn Sînâ o kimseye göre şöyle denilmesi gerektiğini aktarır:

Doğa cisimlere işleyen, suretleri ve biçimleri veren, şöyle şöyle ilke olan bir güçtür.⁶⁵⁴

Tanımın “şöyle şöyle olan” kısmı Aristoteles'in tanımına tekabül etmektedir, İbn Sînâ bu kısmı tekrar zikretmemiştir. Ayrıca orijinal tanımdaki güç kısmını zikretmiş hayat kısmını zikretmemiştir. Nahvî'nin Aristoteles'in tanımına ek yaparak ortaya koyduğu tanıma hatırlayalım:

Doğa cisimlere işleyen onlara biçimlerini veren ve onları yöneten, kendisinde arazî değil, ilk, bizzat bulunduğu şeyde hareketin ve durağanlığın ilkesi olan bir hayat veya güçtür.⁶⁵⁵

Altı çizili satırlar Aristoteles'in tanımıdır. Nahvî, başına ekleme yaparak bu tanıma kendi tanımının bir parçasına dönüştürmüştür.

İbn Sînâ kendisinin Aristoteles'in tanımını benimsediğini belirttikten sonra tanıma eklemede bulunan mezkûr kişiyi sert ifadelerle eleştirir. Buna göre onun yaptığı “bayağı, bozuk, ne kendisine ne de benzerine ihtiyaç duyulan”⁶⁵⁶ bir iştir. Bundan sonra bu eklemenin gereksizliğini göstermeye girişir ve Nahvî'nin tanımını parçalara ayırır. Burada ek tanımda yer alan ifadelerin asıl tanımda bulunan ifadelerin farklı kelimelerle tekrarı olduğunu dolayısıyla ekleme yapmanın boş bir çaba olduğunu göstermeye çalışır. Öncelikle Aristoteles'in tanımının parçalarını tek tek açıklar. Bu açıklamalar ikinci bölümde “Aristoteles'ten Gelen Doğa Tanımı”

⁶⁵³ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol ve İclal Arslan, Ankara: Elis Yayınları, 2013, s. 38.

⁶⁵⁴ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 36 (ç.b.a.). Macit edisyonunda *inne't-tabi'ate kuvvetün* yerine *inne li't-tabîati kuvvetun* ifadesi geçmektedir. Anlaman bütünlüğü yönünden McGinnis edisyonu isabetli görünmektedir: Avicenna, *Physics*, s. 40-41.

Lammer Nahvî'nin tanımının İslam felsefesi tarihindeki etkisine dair incelemesini ayrıca bir kitap bölümü olarak da neşretmiştir: Andreas Lammer, “Defining Nature: from Aristotle to Philoponus to Avicenna”, *Aristotle and the Arabic Tradition*, ed. Ahmed Alwishah ve Josh Hayes. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 121-142.

⁶⁵⁵ Philoponus, *On Aristotle's Physics 2*, s. 12, 197.34-198.2.

⁶⁵⁶ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 36 (ç.b.a.).

başlığında ele alınmıştı. Bunun ardından Nahvî'nin ek tanımının parçalarını asıl tanımın parçaları ile eşleştirir.

Antiklerden sonra gelenlerden birinin eklemeyi düşündüğü eke gelince, o hata yapmıştır. Çünkü onun doğanın tanımında (*resm*) cins olarak almak istediği “güç” fâil güçtür. Tanımlandığında başkasından, başkasında, başkası olmak bakımından hareketin ilkesi olarak tanımlanır. Gücün anlamı, bir şeyde bulunan hareketin ilkesinden başka bir şey değildir. “İşlemenin” (*sereyân*) anlamı “bir şeyde bulunandan” (*el-kevn fi 'ş-şey*) başka bir şey değildir. “Biçimlendirme ve şekillendirmenin” (*tahlîk ve teşkîl*) anlamı ancak hareket ettirmeye dâhildir. “Biçimi ve şekilleri korumanın” (*hıfzı 'l-halk ve 'l-eşkâl*) anlamı da ancak durdurmaya dâhildir.⁶⁵⁷

İbn Sînâ belki ezberinden yazdığı için “gayelerine ulaştıran” ifadesini “biçimleri ve şekilleri koruma” olarak alıp sükuna eşleştirmiş olabilir. Fakat ne Nahvî'nin orijinal tanımında ne de İbn Sînâ'nın tanım aktarımında bu kısım yoktur. Ayrıca yine Yunanca tanımdaki hayat ifadesi de İbn Sînâ'nın aktardığı tanımda yer almamaktadır.⁶⁵⁸

Dolayısıyla İbn Sînâ, bazı öğelerini atlادığı yahut değıştirdiğı ek tanımın temelde asıl tanımla yani Aristoteles'in tanımıyla aynı şeylere işaret ettiğini ileri sürmektedir. Bunu göstermek için aslında birbiriyle aynı anlama geldiğini söylediğı ifadeleri Nahvî'nin tanımın öğeleri ile değıştirerek oluşan tekrara işaret etmek ister. Buna göre tanım şu hale gelmektedir:

Eğer bu adam, “Doğa cisimlerde mevcut olan, onları yetkinliklerine doğru hareket ettirmek ve bunlar üzere sükûna erdirmek üzere mevcut olan bir ilkedir, o kendisinde bulunduğu şeyin hareketinin ve sükunun arazî değil bizzat ilk ilkesidir” demiş olsaydı kendisine ihtiyaç duyulmayan birçok şeyi tekrarlamış olurdu. Dolayısıyla sözlerindeki bir sözcük grubu yerine, bu grupla eş anlamlı tekil bir sözcük kullandığında aynı şekilde tekrara düşmüş ve bunu farketmemiştir.⁶⁵⁹

İbn Sînâ bundan sonra Nahvî'nin tanımında geçen “güç” kavramını eleştirmeye devam eder. Nahvî Aristoteles'in doğa tanımının doğanın cevherine değil fiiline işaret ettiğini düşündüğü için kendi ek tanımında, doğanın cevherini tanımlamak istemiştir. Fakat cevheri ifade etmek için güç kelimesini kullanmaktadır. İbn Sînâ Nahvî'yi, yaptığı şeyin sadece ilke anlamına gelen başka bir kelime kullanmış olması dolayısıyla eleştirmektedir. Fakat aynı zamanda tanımı yalnızca fiile değil bir cevhere yani zata da işaret ederek tamamlayacağını iddia ettiğı halde, hala cevhere işaret eden bir kavramı değil, ancak cevhere görelî olarak anlaşılabilir bir kavramı öne sürdüğü için eleştirmektedir.

⁶⁵⁷ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 37 (ç.b.a.).

⁶⁵⁸ İbn Sînâ'nın aktardığı haliyle tanımdaki öğelerle Yunanca tanımdaki öğelerin karşılaştırılması için bkz. Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, s. 253-6.

⁶⁵⁹ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 38 (ç.b.a.).

Bunun yanında bu tanımın eksikliğini, iddiasıyla gidermeye kalkışan bu kişi, “güç” derse, bir fiile değil, bir şeye görelî olmayan bir zata işaret edeceğini sanmıştır. Hâlbuki “gücün” anlamı “hareketin ve sükûnun ilkesidir”, başka bir şey değildir. Güç ise yalnızca görelî nispet yönünden tanımlanır. Onun gücü ileri sürmekle bundan kaçtığı zannı doğru değildir. Dolayısıyla bu adamın yaptığı şey hatalıdır, bozuktur.”⁶⁶⁰

Ben İbn Sînâ’nın ek tanım eleştirisinde söz konusu güç kavramı eleştirisinin merkezî rolü olduğunu iddia ediyorum. Zira ikinci bölümde ele aldığım üzere fizik alanındaki temel kavram olan doğanın, unsurların suretine yani bir cevhere özdeşleştirilmesi tam da bu eleştirinin giderilmesi için gereken hamleyi göstermektedir. Nitekim yine ikinci bölümde “Güç” başlığı altında İbn Sînâ’nın söz konusu ek tanımı, kendi doğa tanımını açıklamak için kullandığını göstermiştim. Evet, şaşırtıcı bir şekilde İbn Sînâ söz konusu yerlerde bu ek tanımı doğayı tarif etmek için kullanmaktadır. Fakat kendisine bu eleştirinin yöneltilemeyecek olmasının sebebi bu tanımla Aristoteles’in tanımını mükemmelleştirme gayesi ile doğanın cevherini tanımlama iddiasını ileri sürmemiş olması, sürmüş olsa dahi doğa tanımını zaten bir cevhere işaret edecek şekilde kurgulamış olması dolayısıyladır.

İbn Sînâ ek tanıma yönelttiği eleştirinin ilk kısmını, yani gücün zaten değişim ilkesi anlamına geldiğini *Kitabu’l-Hudud*’da da zikreder. Bu sefer tek bir kişiye değil bu tanımı kullanan kişilere toplu bir eleştiri yöneltir. Buna göre bu kimseler ek tanımı kullandıklarında asıl tanımı tekrarlamaktan başka bir şey yapmamaktadırlar.

Doğa kendisinde bulunduğu şeyde ilk bizzat hareketin ve bizzat durağanlığın ve genel olarak zati her türlü değişimin ve sabitliğin bizzat ilk ilkesidir. Bu tanıma “o cisimlere işleyen bir güçtür, şöyle şöyle bir ilkedir” diyerek ekleme yapan grup yanılmış ve hata etmiştir. Çünkü bu bağlamda kullanılan gücün tanımı ancak, değişmeyen şeydeki değişimin ilkesi olmasıdır. Dolayısıyla onlar sanki şöyle demektedirler: “Doğa değişimin ilkesidir, o değişimin ilkesidir.” Bu saçmalamadır.⁶⁶¹

Lammer söz konusu eleştirilerin her ne kadar sadece Nahvî’ye, lafzi açıdan yöneltilmiş eleştiriler gibi görünse de yakından bakıldığında meselenin sadece bununla kalmadığını, aslında bu sert eleştirilerin zemininde İbn Sînâ’nın, kendisine kadar gelen geleneğin doğa anlayışına dair derin bir görüş ayrılığının yattığını iddia eder. Buna göre İbn Sînâ hedef tahtasına koyduğu Nahvî’nin arkasında, doğayı tümel tarzda ve dışta hareket verdiği cisimlerin mahiyetinden ayrı bir mahiyeti olan bir zat olarak kabul eden düşünürlerin görüşlerini hedef almaktadır. Bu düşünme tarzı Stocî gelenekten gelen, cisimlere işleyip onları hareket ettiren *pneuma* görüşünde kendisini gösterir. Bu düşünceden etkilendiği anlaşılan İskender’de izleri sürülür. En açık ve teorileştirici görüş Plotinos’ta karşımıza çıkar. Porfiryos ve Proklos’ta ifadeleri bulunur. İslam

⁶⁶⁰ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 38 (ç.b.a.).

⁶⁶¹ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, s. 38 (ç.b.a.).

dünyasında Kindî, Sicistânî, Tevhîdî, İbn Miskeveyh, Ebû Bişr Mettâ, Yahya b. Adî, Âmirî, İhvân-ı Safâ gibi düşünürlerin doğa görüşlerinin de bu yönde olduğu metinlerinden okunabilmektedir. Her düşünürün görüşlerinde bazı farklılıklar bulunsa da temelde İbn Sînâ'nın eleştirisine ortak olarak konu olmaları doğayı tümel saymaları ve bu tümeli mantıksal bir tümel olarak değil, dışta kendisine özgü bir mahiyete sahip bir zat olan ve doğal cisimlerin hepsinin kendisinden, tabiri caizse, pay aldığı bir tümel ilke saymaları dolayısıyladır.⁶⁶²

Lammer İbn Sînâ'nın Nahvî'nin ek tanımına eleştirisinin arka planında bu saiklerin yattığına başka bir delil olarak onun yine *Fizik*'te dışta tek bir tümel zat olarak doğanın olamayacağına dair görüşlerini ileri sürer.⁶⁶³

Lammer'in işaret ettiği söz konusu metin gerçekten de İbn Sînâ'nın zat olan doğayı reddine dair görüşlerini yansıtmaktadır. Bununla birlikte bu delil Lammer'in iddiasının delili değildir. Yani İbn Sînâ Nahvî'ye yönelttiği eleştiriden bağımsız olarak tümel zat olan doğa fikrine karşı çıkmaktadır. Nitekim *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*'de doğanın dışta bulunan tümel bir zat olmadığını ifade ederken Nahvî'nin görüşlerini zikretmemekte,⁶⁶⁴ *Kitabu'l-Hudûd*'da ise güç eleştirisini zikrederken tümel doğa eleştirisine değinmemektedir. Bu metinler İbn Sînâ'ya göre bu iki eleştirinin birbirine bağlı değil iki ayrı eleştiri olduğuna dair temel delil değillerse de destekleyici mahiyettedirler. Zira İbn Sînâ dışta tümel bir zat olarak mevcut olan doğa görüşüne karşı çıkıyor olsa da Lammer'in iddia ettiği gibi aşkın, tümel bir doğa görüşünü tamamen reddetmemektedir. İskenderci bir aşkın doğa fikrini kabul etmektedir. Daha can alıcı olan ise Nahvî'nin tümel zat olan doğa görüşünü benimsediğini düşünmediğinin görülüyor olmasıdır. Dolayısıyla Lammer'in iddiaları şu üç yönden isabetli değildir.

1) Lammer dışta bir zat olarak var olan aşkın bir doğa görüşünü Yunanca ve Arapça yazan tüm filozoflara atfetmektedir. Bununla birlikte birinci bölümde de ortaya koymuş olduğum üzere iki tür aşkın doğa görüşü vardır. Bunlardan biri İskenderci olarak niteleyebileceğimiz, feleklerin hareketinden doğan ve temelde feleklerin hareketine ve etkisine tekabül eden, zat olmayan bir doğadır. İkincisi ise Yeni-Platoncu olarak nitelenecek, feleklerin hareketinden değil tümel nefisten doğan, felekleri hareket ettiren⁶⁶⁵ tümel bir zat olan

⁶⁶² Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, s. 259-71.

⁶⁶³ Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, s. 278-9.

⁶⁶⁴ İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*, Ahmet Özcan, "İbn Sînâ'nın el-Hikmetü'l-Meşrikiyye Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi", yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2003, s. 8.

⁶⁶⁵ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. 1, s. 105, 11.23-25; İbn Miskeveh, *el-Fevzu'l-asğar*, 74; krş. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar*, s. 102.

doğadır.⁶⁶⁶ Başka bir ifadeyle İskenderci doğa zat değildir, feleklerin hareketinden doğar. Yeni-Platoncu doğa zattır, nefsten doğar, felekleri hareket ettirir. Lammer bu iki görüşü tek bir görüş gibi ele almıştır.

2) Lammer'e göre İbn Sînâ'nın Nahvî'nin ek tanımına eleştiri yöneltmesinin sebebi, Nahvî'nin tümel bir zat olan doğa görüşünü savunmasıdır. Bununla birlikte İbn Sînâ Nahvî'nin ek tanımını tümel doğaya işaret eden bir tanım olarak değil, unsurların hareketinin ilkesi olan doğaya işaret eden bir tanım olarak almıştır. Lammer'in iddia ettiği gibi tümel doğaya işaret eder şekilde kabul etseydi, sözcüklerin altını oyarak tanımı sessizce itibarsızlaştırmaya gitmek yerine zaten Nahvî'nin ek tanım eleştirisinden birkaç sayfa sonra açıkça eleştirdiği zat olan tümel doğa görüşünü Nahvî'nin şahsında da eleştirmekten çekinmesi için bir sebep bulunmamaktadır.

3) Lammer'e göre İbn Sînâ kendisinden önceki gelenekteki aşkın doğa görüşünü tamamen reddetmektedir. Halbuki İbn Sînâ, dışta mevcut bir zat olan aşkın doğayı reddetmekle birlikte İskenderci, feleklerden doğan doğa görüşünü kabul etmektedir.

İbn Sînâ'nın Nahvî'nin ek tanımını tümel doğaya dair olarak anlamadığına dair aşağıda ek deliller sunacağım.

Şimdi bu konuları tek tek ele alacağım. İbn Sînâ'nın okuduğu, etkilendiği, eleştirdiği başlıca filozofların tümel doğaya dair görüşlerini birinci bölümde ele almıştım. Bu kısımda ise öncelikle İbn Sînâ'nın gerçekten dışta tek bir zat olarak bulunan tümel doğa görüşüne karşı çıktığını göstereceğim. Sonra onun aslında Nahvî'yi tümel zat olan doğa görüşünü benimsediği için değil, İbn Sînâ'nın unsurların hareketinin ilkesine tekabül ettiğini kabul ettiği doğa tanımı bağlamında eleştirdiğini göstereceğim. Sonrasında ise İskenderci anlayışla uyumlu bir aşkın doğa görüşünü benimsediğini ortaya koyacağım. Bunun ardından aslında İskenderci doğa görüşünü benimsemekte ise de doğadan varlık verme işlevini kaldırarak onu sadece bir hazırlayıcıya dönüştürdüğünü ve böylece İskenderci doğa anlayışından da kategorik bir biçimde ayrıştığını ortaya koyacağım.

⁶⁶⁶ Proklos'a göre Demiurg doğa aracılığıyla felekleri meydana getirir, bkz. Siorvanes, "Proclus on The Elements", s. 108, 237.

3.2. Tümel Zat Olan Doğa Eleştirisi

İbn Sînâ fizik biliminde temel alınacak ilkeleri sıralayıp ve her araştırmamanın temelinde yer alan dört neden incelemesini bu bilim için de uygularken, bu bilimde incelenecek fail illetin, tüm doğal cisimlerin fail illeti olduğunu ifade eder.⁶⁶⁷ Fakat failin ortak olması ise iki anlama gelir. Birincisi zat olarak ortak olabilir. Bu sayıca bir olur ve ancak tek bir şeye söylenebilir. İkincisi ise tümel anlam bakımından ortak olur, bu çoğa söylenir ve sayıca tek olan bir zat değildir. Daha ziyade bir anlamdır.

Burada ele alınan fail ortak faildir. ... Buradaki ortak kelimesi fail için iki anlamda düşünülür. Birincisi bütün fiillerin kendi üzerine ekleneceği ilk fiili yapması bakımından failin ortak olmasıdır, ilk maddeye ilk cisimlik suretini veren gibi. ... Diğer tür ise bütün tikel şeylerin tikel faillerin paylaştığı tümel fail gibi genel anlamdır. ... İkisi arasındaki fark şudur: Birinci anlamdaki ortak, varlıkta sayı bakımından tek bir zat olur. Akıl ona bu diye işaret eder ve onun çoğa söylenmesi mümkün değildir. İkinci anlamda ortak ise varlıkta tek bir zat olmaz, bilakis makul bir şey olup akla göre fail veya gaye olmak bakımından ortaklaşan birçok zatı içine alır. Bu durumda o çoğa söylenebilir.⁶⁶⁸

İbn Sînâ'ya göre birinci anlamdaki ortak fail doğa bilimcinin araştırması gereken bir fail değildir. Zira o doğal değildir. Bu konuyu ilerleyen sayfalarda ele alacağım. Fakat ikinci türden ortak fail doğa bilimcinin konusunu teşkil eder. İşte bu türden ortak fail, doğadır.⁶⁶⁹ Doğa başkasında hareket meydana getirmek bakımından bir fail ilkedir.⁶⁷⁰

İbn Sînâ ortak faili, metafizikte ele alınması gereken doğal olmayan fail ve fizikte ele alınacak fail şeklinde ayırdıktan sonra, bu ikinci türden doğaya hem tümel hem tikel denilebileceğini ifade eder. Tikel olan doğa her özelleşmiş şahsın doğasıdır. Tümel doğa da ikiye ayrılır. Fakat bu tümel doğa dışta zat olan bir tümel değil ancak mantıksal bir tümel olabilir.

Doğa, tikel açıdan da tümel açıdan da söylenir. Tikel açıdan söylenen, şahıs şahıs özel doğadır. Tümel açıdan söylenen doğa, ya tür bakımından tümeldir ya da mutlak olarak tümeldir. İkisinin de dışta (*a'yân*) dünyada kaim zatlari yoktur, ancak tasavvur olarak vardır. Sadece tikelin varlığı vardır. Birincisi bir türün⁶⁷¹ korunması için zorunlu olan yönetimin gereği (*muktezâ't-tedbîr*) olan bir ilke olarak aklettiğimizdir. İkincisi ise bütünün düzeninin korunması için zorunlu olan yönetimin gereği olan bir ilke olarak aklettiğimizdir.⁶⁷²

⁶⁶⁷ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 15.

⁶⁶⁸ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 15 (ç.b.a.).

⁶⁶⁹ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 28.

⁶⁷⁰ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 35.

⁶⁷¹ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 46: “nev‘ nev’”; Avicenna, *Physics*, s. 51 : “nev’”: *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*: “nev’”, s. 11.

⁶⁷² İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 46 (ç.b.a.); İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*, Ahmet Özcan, “İbn Sînâ'nın el-Hikmetü'l-Meşrikiyye Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi”, yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1993, s. 11-2.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ doğayı tümel olarak düşündüğümüzde aklımıza iki anlamın geleceğini ifade eder. Birisi bir türe nispetledir. Yani yılanın, papatyanın, suyun doğası denildiğinde bu türlerin varlığını sürdürmek için gerekli olan şeylerin kendisine döndüğü anlamı kastederiz. Söz gelimi yılanın doğası dediğimizde tek bir yılanın değil yılan türünün tümel ilkesine işaret ederiz. Diğer tümel anlam ise âlemin düzeninin korunması ile ilgili şeylerin kendisine döndüğü anlamdır. “Doğa iyiyi ister”, “doğa gereksiz bir şey yapmaz” gibi ifadeler kullanırken bu anlamı kastederiz. Bununla birlikte burada kişiselleştirilmiş ifadeler kullansak dahi İbn Sînâ’ya göre bu, doğanın ayrı bir zat olduğu anlamına gelmez. Dahası bu şekilde dışta kaim olup, kendisine hep aynı şekilde işaret edilebilecek tek mahiyetli bir doğa da yoktur. Doğa her şeyde farklılık arz eden bir şeydir.

İşte bu şekildeki, dışta tümel bir zat olarak var olan aşkın doğa anlayışı, İbn Sînâ’nın reddettiği bir doğa anlayışıdır. İbn Sînâ bu anlayışı da ikiye ayırır. Birincisinin ayrıntılarına değinmez. İkincisinde ise Yeni-Platonculuk’tan gelen ve tümel bir hipostaz olan doğa kabulünü alt açıklamalarıyla aktarır. Aktardığı her bir açıklamayı tek tek eleştirmek suretiyle reddeder.

Bazı kimseler her ikisinin de mevcut olan güçler olduklarını sanmıştır. [i] Bunlardan birincisi türlerin fertlerine işlemiş, diğeri ise bütüne işlemiştir. [ii] Bazı kimseler ise her ikisinin de zatının ve İlk İlke’den taşmasının aynı şey olup bütünün bölünmesi şeklinde bölündüğünü ve farklı kabillerde farklılaştıklarını sanmıştır. Burada kulak asacak hiçbir şey yoktur. Zira ancak kabillerde bulunan çeşitli güçlerin varlığı vardır ve bunlar kesinlikle önceden birleşmiş halde olup sonradan bölünmüş değildir. Evet bunların tek bir şeye nispetleri vardır. Fakat ilke olan bu tek şeye olan nispet, şeylerdeki zati farklılığı ortadan kaldırmaz ve nispet edilen şeyleri kendilerinde ayrı (*mücerrede*) olarak kurmaz. Dahası doğa bu anlamda ne İlk İlke’de bulunur -zira daha sonra öğreneceğin gibi onun zatında, zatından başka bir şeyin bulunması imkânsızdır- ne de adeta taşmaktaymış fakat henüz ulaşmamış şekilde, şeylere erişme (*sülûk*) halinde bulunur. Onun şeylerde farklılaşmayan, tek (*müttehid*) bir varlığı da yoktur. Bilakis her şeyin doğası türece ve sayıca başkadır. Ayrıca güneşin ışıldaması olarak verdikleri örnek de böyle değildir. Zira güneşten ne bir cisim ne de bir araz olarak tek bir şey şeklinde kurulmuş bir şey ayrılmaz, aksine onun ışınları kabilde meydana gelir ve her kabilde sayıca başka olacak şekilde meydana gelir. Bu ışınların ne kabil olmayan şeyde varlıkları vardır ne de güneşin cevherinin bütün ışınının bir kısmı maddelere inmiş ve onları kaplamıştır. Evet, eğer kabiller farklı olmayıp tek bir kabil olsaydı o zaman tek bir etki olurdu. Bütün bunlar sana başka bir ilimde anlatılacaktır.⁶⁷³

İbn Sînâ’nın tespit ve eleştirilerini şu şekilde bölümlere ayırabiliriz. Öncelikle burada iki grubun olduğu görülmektedir. (1) İlk grup, tür bakımından tümel ve mutlak olarak tümel olan doğaların mevcut güçler olduğunu düşünenlerdir. Bunlar bir tümelin türün fertlerine, birinin ise tüm âleme sirayet ettiğini kabul ederler. (2) İkinci grubun görüşleri şu şekilde bölümlere ayrılabilir: (i) Her iki tümelin de zatı ve İlk İlke’den taşması aynı şeydir. (ii) Bütünün

⁶⁷³ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 46-47 (ç.b.a.).

bölünmesi şeklinde bölünür. (iii) Farklı kabillerde farklılaşır. (iv) Fakat şeylerde farklılaşmayan tek bir varlığı da vardır. Şimdi bunları ele alalım.

İlk aktarılan görüş hem türü koruyan tümelin hem bütünü koruyan tümelin dışta mevcut güçler olması anlayışıdır. McGinnis *Fizik* çevirisinde ne Aristoteles'te ne de şarihlerin Arapçada bulunan *Fizik* şerhlerinde böyle bir görüşe rastladığını, fakat bunun İskender'in *Fi Mebâdii 'l-küll* eserindeki bir bölümü hatırlattığını ifade eder.⁶⁷⁴ McGinnis'in İskender'de işaret ettiği kısım bana göre İbn Sînâ'nın bu görüşü ile uyumlu değildir. Zira ilgili pasajda iki tür ayrık tümele işaret edilmediği gibi,⁶⁷⁵ İskender'in Yunanca eserlerinde olduğu üzere Arapça eserlerinde de dışta kaim tümel bir doğa görüşü bulunmamakta, feleklerden gelen tek bir güçten bahsedilmektedir. Dahası aşağıda da ele alınacağı üzere İbn Sînâ'nın da buna benzer bir görüşü benimsediğini dikkate aldığımızda eleştirinin İskender'e yöneltilmediği anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ'nın eleştirdiği bu görüş Proklos'un birkaç seviyeli tümel doğa görüşünü anımsatmaktadır. Proklos bölümünde de ele alındığı üzere, bu görüşe göre, (i) bireysel doğa, (ii) kendiliğinden oluşumların da sorumlusu olan dünyanın doğası, (iii) dünyadaki türlerin akli ilkelerini içeren ayın doğası ve son olarak (iv) âlemin tümel doğası şeklinde bir tümellik kademelendirmesi bulunmaktadır.⁶⁷⁶ Fakat bu kademelendirmenin bulunduğu *Parmenides Şerhi* Arapçaya çevrilmemiştir. Bu açıklamanın kısmi destekleyicileri olabilecek pasajları içeren *Timaos Şerhi*'nin de tamamı çevrilmemiştir.

Başka bir ihtimal olarak İbn Sînâ'nın *Metafizik*'te atıfta bulunduğu bir grup değerlendirilebilir. Buna göre İbn Sînâ *Metafizik* 5.1'de canlı olmak bakımından canlının fertlerden ayrık olduğunu düşünen bir gruptan bahseder. Kendi döneminde yaşadığını ifade ettiği grubun düşüncesine yönelik olarak “Zayıf ve mesnetsiz olmasına rağmen bu kuşkuğu zikretmemizin nedeni, günümüzde filozof geçinen bir grubun bundan dolayı tereddüde kapılmış olmalarıdır” şeklinde bir açıklama yapar. Görüşü şu şekilde özetler.

Biri şöyle iddia edebilir: Canlı “canlı” oluşu yönüyle fertlerde bulunmaz. Çünkü fertlerde bulunan, canlı oluşu yönünden canlı değil, herhangi bir canlıdır. Canlı oluşu itibarıyla canlı mevcuttur, *dolayısıyla o, fertlerden ayrıktır*. Canlı olması bakımından canlı bu fert için mevcut olsaydı, ya ona özgü olurdu veya olmazdı. Ona özgü olsaydı,

⁶⁷⁴ Avicenna, *Physics*, s. 51, dn. 5.

⁶⁷⁵ McGinnis 278. paragraf ve sonrası şeklinde dipnot düşmüştür. Bununla birlikte yayınlanan risalede 277 paragraf bulunduğu için, işaret etmek istediği bölümün, “özel doğanın ve genelin korunmasına” dair ifadelerin zikredildiği 276. paragraf olduğunu varsayıyorum. İskender, *Fi Mebâdii 'l-küll*, thk. ve çev. Charles Genequand, *Alexander Of Aphrodisias On The Cosmos*, Leiden: Brill, 2001, s. 120.

⁶⁷⁶ Proklos, *Commentary on Plato's Parmenides*, çev. Glenn R. Morrow ve John M. Dillon, Princeton: Princeton University Press, 1987, 791.21-795.6

canlı olmak bakımından canlı, onda mevcut veya o olmaz, aksine herhangi bir canlı olurdu. Şayet ona özgü olmasa idi, sayıca tek olan bir şeyin kendisi çoklukta bulunurdu ki, bu imkânsızdır.⁶⁷⁷

Her ne kadar burada canlı olmak bakımından canlının fertlerden ayrık olduğu ifade edilmekteyse de bu ayrıklığın ontolojik değil mantıksal olduğu anlaşılmaktadır. Bu eleştirinin muhatabının da Yahya b. Adî⁶⁷⁸ ve çevresindeki filozoflar olması muhtemel görünmektedir. Dolayısıyla eleştirinin hedefinin bu pasajda ifade edilen kimseler olmadığı görülmektedir.

Diğer bir seçenek Plotinos'un *Enneadlar*'ının, Arapçaya *Aristoteles'in Teolojisi* yahut *Üsûlûcyâ* olarak özetlenip çevrilmiş eserindeki görüşler olabilir. Bu eserde Plotinos diğer hipostazlarla birlikte tümel doğadan bahseder. Tümel nefsin tümel doğanın illeti ve yöneticisi olduğunu,⁶⁷⁹ tümel doğanın cisimlerin doğasından farklı olduğunu çünkü onların aksine her zaman bilfiil olduğunu ifade eder.⁶⁸⁰

Bütün âlemi yöneten tümel doğanın dışında türün devamını sağlayan tümel doğa için muhtemel görüş şu olabilir. Plotinos duyulur âlemde bulunan mevcutların tamamının daha mükemmelinin yüce âlemde yani tümel akılda bulunduğunu iddia eder.

O âlemdeki her bir doğal suret bu âlemde de bulunur. Ancak orada daha üstün ve yüce şekilde bulunur. Çünkü burada maddeye bağılıyken orada maddesiz olarak bulunur. Burada bulunan her bir doğal suret, oradaki kendine benzer suretin heykelidir (*sanem*). Orada gökyüzü, toprak, hava, su, ateş, varsa kaçınılmaz olarak bitkilerin de olması gerekir.⁶⁸¹

Plotinos'a göre yüce âlemde bulunan suretler gerçek suretlerdir, bu âlemde bulunanlar ise onların benzerleri olup kopyaları yahut metinde de geçtiği şekliyle heykelleridir. Plotinos insan nefsi özelinde nasıl tümel akılda bulunan ve ondan tümel nefse intikal eden suretlerin cismanî insan sureti üzerindeki etkisini şu şekilde anlatır.

Şayet yüce âlemdeki dairesel cisimler bu âlemdeki gibi olsaydı nefis de onları duyumsar ve elde ederdi. Ayrıca oradaki insan da onları duyumsar ve elde ederdi. Bu yüzden cisimler âlemindeki ilk insanın sureti olan ikinci insan cisimleri duyumsar ve bilir. Çünkü ilk insanın sureti olan diğer insanda ilk insanın logosu benzeşmek suretiyle bulunur. Ayrıca ilk insanda [aklî] âlemdeki insanın logosları da bulunur. Aklî insan nuruyla ikinci insanın üzerine taşar ve o yüce nefsanî âlemdeki insandır. İkinci insan nuruyla bayağı cismanî âlemde bulunan üçüncü insanın üzerine taşar. Eğer böyle vassafettiğimiz şekildeyse cismanî insanda nefsanî insan ve aklî insanın bulunduğunu

⁶⁷⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 178.

⁶⁷⁸ Yahya b. Adî, "Fî Tebyîni vücûdi'l-'umûri'l-âmmiyye", nşr. Sehban Khalifat, *Makâlâtü Yahya b. 'Adî el-Felsefiyye*, Amman: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, 1988, s. 148-159.

⁶⁷⁹ Plotinos, *Üsûlûcyâ Aristoteles'in Teolojisi*, inc. ve çev. Cahit Şenel, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017, s. 46, 146, 222, 328.

⁶⁸⁰ Plotinos, *Üsûlûcyâ*, s. 148.

⁶⁸¹ Plotinos, *Üsûlûcyâ*, s. 364. (düzenlendi)

söyleriz. Bununla cismanî insanın diğer ikisi olmasını kastetmiyoruz. Fakat bununla onun diğer ikisi için bir suret olmasından dolayı bu ikisi ile bağlantılı olduğunu söylüyoruz. Zira cismanî insan aklî insanın bazı fonksiyonlarını ve nefsanî insanın birtakım fonksiyonlarını da gerçekleştirir çünkü cismanî insanda hem nefsanî hem de aklî insanın logoslarından bulunur. Cismanî insan iki logosu da yani nefsanî ve aklî olanı da bir araya toplamıştır. Ne var ki cismanî insan suretler içinde bir suret olduğundan bu iki logos onda çok az ve zayıf bir şekilde bulunur. Açıklayıp izah ettiğimiz üzere bayağı insanda var olan duyudan daha üstün ve yüce bir duyguya sahip olan ilk insanın duyumsadığı ve bayağı insanın duyuyu aklın yüce âlemdeki insanların elde ettiği açıkça ortaya çıkmıştır.⁶⁸²

Aklî ve nefsanî suretlerin bu âlemdeki suretler için birer model olması ve bu şekilde onların nedenleri sayılması Yeni-Platoncu düşüncenin Platon’dan itibaren çeşitli tadillerle sürdürdüğü bir görüştür. Buna göre duyulur mevcutlar, bu aklî suretler örnek alınarak meydana gelir. Her bir suretin kendi türüne sebep olduğu düşünülürse İbn Sînâ’nın eleştirdiği ettiği görüşün bu görüş olduğu düşünülebilir. Zira Plotinos “Duyumsayan insan, ilk gerçek insanın bir heykelidir, suretleri veren ise Nefs’tir”⁶⁸³ demektedir. Buna göre suretleri veren fail tümel nefskten, kendisine bakarak suret verdiği modeller yüce âlemdeki gerçek ilk suretlerdir.

Fakat bu da tam olarak ikna edici görünmemektedir. Çünkü her ne kadar duyulur mevcutların meydana gelmesinde bu aklî suretlerin önemi büyükse de “türün korunmasında gerekli olan yönetim için gerekli ilke olmaları” söz konusu değildir. Zira hareketsizlerdir ve tümel nefs ve tümel doğanın “bütünün yönetiminde” yaptıkları gibi cisimleri yetkinliklerine ulaştıracak aktif bir yönetimleri söz konusu değildir. Dahası İbn Sînâ’nın *Üsûlûcya* eserinin gerçekten Aristoteles’e ait olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ’nın Ebû Cafer el-Kiyâ’ya mektubunda, kendisinden önceki filozofların eserlerini inceleyip üzerlerine şerh yazdığını dile getirirken *Üsûlûcya* üzerine de yirmi cilt şerh yazdığını dile getirir. Burada *Üsûlûcya* hakkında “onda şüpheler bulunsa da (*‘alâ mâ fi Üsûlûcya mine’l-mat‘an*)”⁶⁸⁴ şeklinde bir ifade kullanır. Abdurrahman Bedevî, Paul Kraus’un, bu ifadeyi, İbn Sînâ’nın *Üsûlûcya*’nın Aristoteles’e ait oluşunun sıhhatine dair yapılmış bu yorum olarak alsa da bu kayıp şerhin elimize ulaşan parçalarında bunu teyid edecek bir şeyin olmadığını ve bunu araştırmanın gerekliliğini dile getirmektedir.⁶⁸⁵ İbn Sînâ’nın üzerinde yirmi cilt yazdığı bu esere dair mektupta da başka bir şey dile getirmemesi, onun bu eserin Aristoteles’e ait olduğunu düşündüğünü güçlü bir şekilde hissettirmektedir. Dolayısıyla İbn

⁶⁸² Plotinos, *Üsûlûcya*, s. 350.

⁶⁸³ Plotinos, *Üsûlûcya*, s. 346.

⁶⁸⁴ İbn Sînâ, *el-Mübahâsât*, s. 375. Bu mektubun incelenmesi ve İngilizce çevirisi için bkz. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden: Brill, 2014, s. 53-58.

⁶⁸⁵ Abdurrahmân Bedevî, *Aristû ‘inde’l-Arab*, Kuveyt: Vekâletü’l-Matbû‘ât, 1978, s. 33.

Sînâ bu eserde katılmadığı görüşler varsa da bunu yorumlama yoluna gitmektedir. Bunun bir örneği *Üsûlûcyâ*'da yer alan “semavi cisimlerin yakın illetler olduğuna” dair ifadedir.⁶⁸⁶ *Enneadlar*'da yer almayan, Kindî çevresinin çeviriye ekledikleri anlaşılan bu görüşü İbn Sînâ, semavi cisimlerin hazırlayıcı sebepler olduğunu ifade ederek yorumlamıştır.⁶⁸⁷ *Üsûlûcyâ*'da yer alan tümel akıl, nefis ve doğayı nasıl yorumlamış olduğunu *el-Mebde ve'l-Meâd* özelinde aşağıda ele alacağım.

Dolayısıyla ben bu eleştirinin en makul muhatabının İhvân-ı Safâ olduğu görüşündeyim. Her ne kadar tümel doğanın dışta kaim bir hipostaz olduğunu savunmuyorlar ve doğanın dışta kaim olan tümel nefsin bir gücü olduğunu benimsiyorlarsa da İbn Sînâ'nın burada “türe işleyen ve bütüne işleyen mevcut güçler” ifadelerinin İhvân'ın görüşlerine uygulanması mümkün görünmektedir. Doğanın ayrı bir hipostaz olduğunu savunmayan, bu konuda Proklos'tan farklı bir yerde duran İhvân-ı Safâ, Plotinos'un görüşünü takiben, hatta onun kullandığından daha açık bir şekilde doğanın tümel nefsin bir gücü olduğunu savunmaktadırlar. Fakat kimi zaman doğa olarak tümel nefse de doğrudan atıfta bulunmaktadırlar. Bununla birlikte *Risaleler*'inde Proklos'un yukarıda zikredilen görüşünü hatırlatacak şekilde nefsin tümelliğinde bir kademelendirme yaparlar. Bunu ele almadan önce tümel ve tikel sıfatlarını, akıl, nefis ve doğaya yüklediklerinde neyi kastettiklerini ele aldıkları pasajı incelemek yerinde olacaktır.

Biz risalelerimizde “tümel cisim” (*el-cismu'l-küllî*) derken bununla bütün âlemin cismini kastederiz. “Tümel akıl” (*el-aklu'l-küllî*) derken bununla tümel nefsi destekleyen ilahi gücü kastederiz. “Tümel doğa” (*et-tabiatu'l-küllîyye*) derken bununla bütün cisimlere nüfuz eden, onları hareket ettiren ve yöneten, onlarda fiil ve etkilerini açığa çıkaran tümel nefis gücünü kastederiz. ... “Basit cisimler” (*el-ecsamu'l-basita*) derken bununla felekleri, gezegenleri ve ateş, hava, su ve topraktan oluşan dört unsuru kastederiz. “Basit nefisler” (*el-enfüsu'l-basita*) derken bununla bu cisimleri hareket ettiren, yöneten ve onlara sirayet eden tümel nefsin güçlerini kastederiz. Biz bu risalelerimizde bu güçleri ruhani melekler diye adlandırıyoruz. “Doğan cisimler” (*el-ecsamu'l-müvellede*) derken bununla hayvanlar, bitkiler ve madenleri kastederiz. “Hayvani, bitkisel ve madeni nefisler” derken bunlarla bu doğan cisimleri hareket ettiren ve yöneten, onlara sirayet eden ve onlarda fiillerini açığa çıkaran basit nefis güçlerini kastederiz. “Tikel cisimler” (*el-ecsamu'l-cüz'îyye*) derken bununla hayvan, bitki ve maden şahıslarını ve insanların ve onlar dışında hayvanların elinde yapılmış başka eserleri kastederiz. “Hareketli tikel nefisler” (*el-enfüsu'l-cüz'îyyeti'l-müteharrike*) derken bununla, tikel cisimlere sirayet eden, onları hareket ettiren ve yöneten, Ay feleğinin altındaki tek tek bütün şahıslarda fiillerini açığa çıkaran hayvani, bitkisel ve madeni nefislerin güçlerini kastederiz. Böylece âlemin ve ondaki bütün

⁶⁸⁶ Plotinos, *Üsûlûcyâ Aristoteles'in Teolojisi*, inc. ve çev. Cahit Şenel, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017, s. 88.

⁶⁸⁷ İbn Sînâ, “Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ mine'l-İnsâf”, nşr. Abdurrahmân Bedevî, *Aristû 'inde'l-Arab*, Kuveyt: Vekâletu'l-matbû'ât, 1978, s. 40-41. Bu konunun incelenmesi için bkz. Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, s. 280-1.

cisimlerle işlerinin suret farklılığına, şekil çeşitliliğine ve araz değişikliğine rağmen bütün değişik suretli parçalarıyla, çeşitli şekillerdeki eklemleriyle ve farklı görünümlü arazlarıyla bir tek insan veya hayvan bedeni konumunda olduğu açıklığa kavuşmuştur. âlemin nefsinin güçlerinin kendi cisminin bütün parçalarına sirayet etmesi, bir insanın nefsinin güçlerinin bedeninin tüm parçalarına ve eklemlerine sirayet etmesi gibidir.⁶⁸⁸

Bunları bir liste olarak düzenleyecek olursak şöyle bir tablo karşımıza çıkar.

Tümel cisim	Âlemin cismi
Basit cisimler	Felekler, gezegenler ve ateş, hava, su ve topraktan oluşan dört unsur
Doğan cisimler	Hayvanlar, bitkiler ve madenler
Tikel cisimler	Hayvan, bitki ve maden şahıslarını ve insanların ve onlar dışında hayvanların elinde yapılmış başka eserler
Tümel doğa	Bütün cisimlere nüfuz eden, onları hareket ettiren ve yöneten, onlarda fiil ve etkilerini açığa çıkaran <i>tümel nefis gücü</i>
Basit nefisler	Felekler, gezegenler ve ateş, hava, su ve topraktan oluşan dört unsuru hareket ettiren, yöneten ve onlara sirayet eden <i>tümel nefsin güçleri</i> (ruhani melekler)
Hayvani, bitkisel ve madeni nefisler	Hayvanlar, bitkiler ve madenleri hareket ettiren ve yöneten, onlara sirayet eden ve onlarda fiillerini açığa çıkaran <i>basit nefis güçleri</i>
Hareketli tikel nefisler	Tikel cisimlere sirayet eden, onları hareket ettiren ve yöneten, Ay feleğinin altındaki tek tek bütün şahıslarda fiillerini açığa çıkaran <i>hayvani, bitkisel ve madeni nefislerin güçleri</i>

Görüldüğü üzere kendisine doğa denilen, tümel nefsin güçleri yönettiği cisimlere göre kademelenmektedir. İhvân-ı Safâ bundan sonra tümel nefsin âlemi yönetmesine dair İskender'in de hatırlatacak şekilde hem bir evi tüm unsurlarını yöneten ev sahibi, hem şehrin tüm unsurlarını yöneten kral benzetmesini kullanır. Şehir benzetmesi kademelendirme bakımından konumuza ilgili görünmektedir.

⁶⁸⁸ İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, c. 3, s. 173-4.

Onun [âlemin] nefsinin gücü bütününe sirayet eder ve onlar üzerindeki hükmü tek tek her birine uygun şekilde cereyan eder. ... Onun bu şehirde ordusu, tebaası, uşakları, hizmetçileri, maiyeti ve tabileri vardır. Onun hükmü ordu komutanları, şehrin ileri gelenleri ve ülkesinin ağaları üzerinde geçerlidir. Bu komutan, eşraf ve ağaların hükmü de kendi tebaaları üzerinde geçerlidir. Tebaalarının hükmü de onlar dışındakiler vb. üzerinde geçerlidir. O kral bu şehri ve halkını, küçüğünün büyüğünün, başının sonunun tek tek hepsinin işlerini gözeterek en iyi şekilde yönetir ve hiçbirini ihmal etmez.

Aynı şekilde tümel nefsin âlemin felekler, gezegenler, unsurlar, doğanlar, bileşikler ve insanların elindeki ürünlerden oluşan bütün parçalarındaki hükmü, o kralın bu şehir üzerindeki hükmü gibidir. Böylece onun hükmü basit cins, tür ve şahıs nefislerine onları çevirme, cisimsel varlıkları ve onların cins, tür ve şahıslarını küçük ve büyük, ilk ve son, zahir ve batın hepsini hareket ettirme ve yönetme bakımından sirayet eder.⁶⁸⁹

Sonrasında ise kademelendirme görüşünün oldukça vurgulu olduğu bir benzetme yaparlar. Buna göre tümellik, adeta cins, tür ve şahıs gibi ilerlemektedir. Dahası bu sayı basamakları gibi açılmaktadır.

Sonra bil ki, *tümel nefis, cinslerin cinsi; basit nefisler, onların türleri; onların altındaki nefisler, türlerin türü; tikel nefisler, şahıslar gibidir*. Bazısının bazısı altında sıralanması, sayının sıralanması gibidir. *Tümel nefis bir gibi, basit nefis birler hanesi gibi, cinse ait olanlar onlar hanesi gibi, türe ait olanlar yüzler hanesi gibi, şahıslara ait tikel nefisler binler hanesi gibidir*. Bunlar cisimlerin tikellerini yönetmekle ilgilenir. *Türle ilgili nefisler bunları destekler, cinsle ilgili nefisler türsel olanları destekler, basit nefisler cinsle ilgili olanları destekler, âlemin nefsi olan tümel nefis basit nefisleri destekler, tümel akıl tümel nefsi destekler, övgüsü yüce olan Yaratıcı tümel akıl destekler*. O, bunların tümünü onlara karışmadan ve içli dışlı olmadan yaratır ve yönetir.⁶⁹⁰

Her ne kadar burada nefis ve onun güçlerinin kademelendirilmesi söz konusu olsa da İhvân-ı Safâ'nın tümel doğayı zaten tümel nefsin hareket veren bir gücü olarak görmesi dolayısıyla nefis gücü denilen her yere doğayı yerleştirdiğimizde karşımıza, (i) bütünü yöneten doğa (ii) türü yöneten doğa ve (iii) şahsı yöneten doğa şeklinde olmak üzere bir kademelendirmenin çıkarsanabilir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın eleştirdiği görüşün, yakından da bildiği İhvân-ı Safâ olması muhtemeldir.

İbn Sînâ'nın eleştirdiği ikinci görüş, her iki çeşit tümel doğanın zatlari ve Tanrı'dan taşmasının aynı olduğu görüşüdür. Bu eleştirinin devamında yahut muhataplarında, türü koruyan tümel doğaya dair ayrı açıklamalar olmadığı için sadece bütünün korunması için gereken tümel doğaya odaklayacağım.

⁶⁸⁹ İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, c. 3, s. 175.

⁶⁹⁰ İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, c. 3, s. 175-6.

Mcginis eleştirilen bu ikinci görüşün Plotinos ve Yeni-Platoncu görüşlerle benzerliği olduğunu vurgulamaktadır. Bu kısmen doğru olmakla birlikte benim kanaatime göre bu eleştiri doğrudan Plotinos’a yahut *Üsûlûcyâ*’ya değil, Plotinos’u takip eden fakat onun görüşlerine İskender’in görüşlerini de eklemleyen Müslüman Yeni-Platonculardır. Burada açıklığa kavuşturulması gereken bir nokta vardır. Plotinos *Enneadlar*’da aslında doğayı bir zat olarak değil nefsin bir gücü olarak görüyor olsa da Arapçaya çevrilen hali olan *Üsûlûcyâ*’da zat olan bir doğa görüşünü kabul ettiği düşünülebilir. Fakat İbn Sînâ’nın *Üsûlûcyâ*’nın Aristoteles’e ait olduğunu kabul etmesi dolayısıyla eleştirileri bu esere yönelik olmamalıdır. Nitekim buradaki görüşleri tevil etmektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ’nın ikinci gruba yönelttiği eleştirilerin çoğu da Plotinos’un ve Proklos’un görüşleri ile uyumludur. Bu da eş-Şeyhu’l-Yûnânî adı verilen Plotinos’tan ve Proklos’tan atıfla aktarılan metinler dolayısıyla olmalıdır.

Bununla birlikte İbn Sînâ sadece zat olan doğa görüşünü değil aynı zamanda bu doğanın, her nasıl bir zat ise o şekilde İlk İlke’den taşmasını da eleştirmektedir. Bu Plotinos’ta ve Proklos’ta olmayan bir görüştür. Zira onlara göre tümel doğa tümel nefsten taşmaktadır ve onun yönetimindedir. Her ne kadar Müslüman Yeni-Platoncular da bu görüşü, yani tümel doğanın tümel nefse tâbi bir hipostaz olduğunu benimsemekterse de İbn Sînâ’nın İlk İlke’den kendi zatı nasılsa o şekilde taşan doğa görüşünü onlara nispet edebilmesi onların aynı zamanda Plotinos’ta olmayan, Tanrı’nın hareket etmeyen hareket ettirici olması görüşünü de benimsemelerinden kaynaklanmaktadır. Ben burada İbn Sînâ’nın eleştirisinde aslında Sicistânî’nin görüşlerinden yola çıktığını ve bunu diğer Müslüman Yeni-Platonculara teşmil ettiğini düşünüyorum. Nitekim Sicistânî bölümünde onun hem hipostaz olan doğadan bahsettiğini, fakat aynı zamanda Tanrı’dan taşıp bütün âleme sirayet eden bir doğaya da işaret ettiğini görmüştük. Kısaca hatırlamamız gerekirse Sicistânî tümel nefsin yönetiminde olan doğanın yanında bir de *Fî’l-Muharriki’l-evvel* risalesinde Tanrı’nın âleme işleyen, daha doğrusu ona mühür vuran (*tabî’a*) doğası olduğundan söz ettiği bir kısım bulunmaktadır.⁶⁹¹ Fakat Sicistânî’nin içkin bir Tanrı anlayışını savunmadığı dikkate alındığında bununla Tanrı’nın gücüne işaret ettiği düşünülmelidir. Bu güç de varlık feyzi gibi görünmekte, Sicistânî doğanın adeta bu feyz olduğunu ileri sürmektedir. Tanrı’nın söz konusu gücü olan doğa ise Tevhidî’nin aktarımıyla *Mukâbesât*’ta karşımıza çıkar.

Felsefi araştırma bakımından doğanın tanımı şöyle denilen anlamdır: O cisimlere nüfuz eden (*tenfuzî*), onlara biçimlenmelerini ve özgün suretle tek tek suretlenmelerini veren

⁶⁹¹ Sicistânî, “Fî’l-Muharriki’l-evvel”, Abdurrahman Bedevi, *Müntebâb Sıvânî’l-Hikme ve Selâsü Resâil*, Tahrân: İntişarat-ı Bünyadî Ferhengî İrân, 1974, s. 375.

bir hayattır. *O sanki ilk ilkedan, ondan etkilenen ve onu kabul eden bütün şeylere işleyen güçtür (el-kuvvetü's-sâriye), ilk ilke ile şeyler arasındaki bağıdır.*⁶⁹²

Dolayısıyla burada Sicistânî'nin, İskenderci görüşü de yorumlamış olduğu görülebilir. Zira İskender'de Tanrı, inayeti ile felekler hareket vermekte, feleklerin hareketi ile ilahi güç olan doğa meydana gelmektedir. Doğa doğrudan Tanrı'dan taşmamaktadır. Sicistânî ise burada doğanın neredeyse Tanrı'dan taşıp bütün âleme sirayet eden güç yani varlık feyzi konumunda olduğunu ifade etmektedir. Böylelikle hipostaz olan doğa görüşünün yanında, feleklerden doğmayan, doğrudan Tanrı'dan taşarak âleme sirayet eden ilahi bir güç ve varlık feyzi olarak bir doğa görüşü de bulunuyor gibi görünmektedir.

Her iki doğa aynı olarak alındığı ve hipostaz olan doğa, Tanrı'dan taşan feyz olan doğaya eşleştirildiğinde İbn Sînâ'nın eleştirisi karşılık bulmaktadır. Sicistânî'de açıkça ifade bulan bu durum İbn Miskeveyh'in eserlerinde bu şekliyle bulunmamaktadır. O doğadan ve feyzen ayrı ayrı bahsetmektedir. Doğaya ilahi güç dese de tümel akıl ve tümel nefse de ilahi güçler demektedir. İlahi güç onun için İskender'de olduğu gibi tek bir güç olan doğaya tekabül etmemektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın bu görüş altında sıralamaya devam ettiği, Plotinos'un görüşlerine de tekabül eden diğer eleştiri maddelerindeki görüşler İbn Miskeveyh'in görüşlerine de tekabül etmektedir. İbn Sînâ'nın, Sicistânî'nin öğrencisi olması dolayısıyla onu da aynı grupta değerlendirdiği düşünülebilir. Ayrıca Elwira Wakelnig'in yayınladığı İbn Miskeveyh çevresinden olduğu anlaşılan kimliği meçhul bir müellifin kaleme aldığı bir eserde de bu görüşün izlerine rastlanmaktadır.⁶⁹³

İbn Sînâ'nın bazı kimselerin doğayı ve feyzi özdeşleştirdiklerine dair kanaatini *el-Mübâhasât*'ta geçen bir ifadeden de çıkarmamız mümkündür. Buna göre İbn Sînâ *el-Mübâhasât*'ın üçüncü bölümünde Ebû'l-Kâsım Kirmânî'nin kendi *Nefs* eserine yönelttiği eleştirilere cevap verir.⁶⁹⁴ Bu eserde İbn Sînâ'nın İbn Miskeveyh'i de eleştirdiği not düşülmelidir.⁶⁹⁵ Eleştirilere cevap verdiği konulardan biri nefsin soyutluğunun uçan adam metaforu ile ispatına yöneliktir. Bir başka cevap, iletim (*te'diye*) kavramına da aittir. İbn Sînâ

⁶⁹² Tevhîdî, *el-Mukâbesât* m. 79, s. 284. İngilizce çevirisi için bkz. Kraemer, *Philosophy In The Renaissance of Islam*, s. 173.

⁶⁹³ Elwira Wakelnig, *A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh*, New York: Cambridge University Press, 2014.

⁶⁹⁴ *el-Mübâhasât*'ın üçüncü bölümünün içeriği ve muhatabına dair bkz. J. R. Michot, "La réponse d'Avicenne à Bahmanyâr et al-Kirmânî. Présentation, traduction critique et lexique arabe-français de la Mubâhatha III", Le Muséon, CX, Louvain-la-Neuve (1997), s. 143–153.

⁶⁹⁵ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bidarfer, Kum: İntişârât-ı Beydâr, 1371, s. 74. İbn Sînâ'nın eserinde kimleri muhatap ve hedef aldığına dair bkz. David C. Reisman, *The Making Of The Avicennan Tradition The Transmission, Contents, And Structure of Ibn Sînâ's al-Mubâhasât (The Discussions)*, Leiden: Brill, 2002, s. 166-204.

Nefs'te şeffaf cisimlerin veren ile alan arasında orta bir konumda bulunup kendisi etkilenmeden iletimde bulunduğunu savunmaktadır. Kirmânî ise bir şeyin başka bir şey iletiminde bulunurken ondan etkilenmesinin zorunlu olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ bunu eleştirerek iletim denildiğinde genel kullanım açısından anlaşılan anlamın, bir şeyin, birinci şey ile üçüncü şey arasında aracı konumda bulunması olduğunu, bundan kastın iletilen şeyin ortadaki şeyi atlaması olmadığını, bilakis söz konusu birinci şeyin ikinci şeyi değil üçüncü şeyi hedeflemekte olduğunu belirtmektedir.⁶⁹⁶ Bu noktada iddiasını derinleştirmek için başka bir örnek verir. İşte bu İbn Sînâ'nın bazı kimselere dair onların feyz ve doğayı özdeşleştirdiğini kabul ettiğini gösteren bir örnektir.

Arzu edersen bu tür bir iletimin (*te'diye*) benzerini başka ifadelerde de bulabilirsin. Bunun için onların sözlerinde geçen “feyz” kullanımını işit. Onlar şöyle der: “Doğa, Bârî'den, cisimsel olmayan ve doğayı kabul etmeyen şeyler (*umûr*) aracılığıyla [gelen] bir feyzdir. O zaman ahmakların buna da gülmesi ve bunu suyun ve onun benzeri şeylerin taşmasına kıyaslayarak ‘bu büyük bir saçmalıktır. Nasıl bir şey bir şeyden bir şey aracılığıyla taşar ve ortada olan ona sahip olamaz?’ demeleri gerekir.”⁶⁹⁷

Görüldüğü üzere İbn Sînâ bir gruba doğanın feyz olduğu, bunun doğrudan Bârî'den geldiği görüşünü atfetmektedir. Burada akla İskenderci doğa anlayışına işaret edip etmediği gelebilir. Zira İskenderci görüşe göre felekler doğayı kabul etmemektedirler. Fakat o görüşte her ne kadar farklı tür bir unsurdan oluşmuş olsalar da feleklerin cisim olduğu tartışmasıdır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın işaret ettiği sistem, cismani olmayan tümel akıl ve nefis aracılığıyla doğanın feyz ettiği bir sistem olarak anlaşılabilir. Bu görüş her ne kadar şaşırtıcı görünse de İbn Sînâ'nın eleştirisinde bazı kimselerin “her ikisinin de zatının ve İlk İlke'den taşmasının aynı şey olduğunu” savunduklarına dair ifadesi ile uyumlu görünmektedir. Dahası devamındaki eleştiriler Sicistânî, İbn Miskeveyh ve çevrelerinin görüşlerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın atıfta bulunduğu grup İskenderci görüşü benimseyen Bağdat Meşşailerı değil Bağdat Yeni-Platoncuları olmalıdır. İbn Sînâ'nın bu görüşe yönelttiği eleştiri doğanın kendi olduğu haliyle İlk İlke'de bulunmasının imkânsız olduğu şeklindedir. Çünkü hiçbir bileşiklik içermeyen Tanrı'nın zatında, zatından başka bir şeyin bulunması imkânsızdır.

İbn Sînâ'nın bir diğer eleştirisi, doğanın Tanrı'nın zatında bulunmamasının yanında bir de ondan sürekli bir taşma halinde bulunması ile ilgilidir. *Süluk* olarak ifade ettiği bu görüş yine Yeni-Platoncu olup, hipostazların için sürekli bir akış halinde olmalarını, aynı zamanda kendi yerlerini de bırakmama hallerini ifade eder. Bunun nasıl olduğu aşağıda ele alınacak

⁶⁹⁶ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 63.

⁶⁹⁷ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 64-5.

pasajlarda bulunacaktır. İbn Sînâ'nın bu eleştirisinin Plotinos'a değil kendi çevresindeki filozoflara olduğu buradan da anlaşılabilir. Zira taşma hali Plotinos'ta her hipostazın kendi seviyesindedir. Fakat burada olduğu gibi doğa bir feyz olarak alındığında ve Tanrı'dan taşıdığı kabul edildiğinde, çok olan doğaların bir olan hipostaz doğa seviyesi adeta Tanrı'ya taşınmış görünmektedir. Bu da aslında hiçbir düşünce sisteminde kabul edilmeyecek bir manzarayı ortaya çıkarmaktadır. Fakat iki görüşün ayrı ayrı savunulması ile bu şekilde bir araya getirilmesi İbn Sînâ'nın bu sonucu çıkarıp bu kimselere nispeti ile sonuçlanmış görünmektedir.

İbn Sînâ'nın bu gruba atfettiği diğer bir görüş tümel doğaların “bütünün bölünmesi şeklinde bölündüğünü ve farklı kabillerde farklılaştıklarını sandıklarını” yönündedir. Yeni-Platoncu olan bu görüş Sicistânî'nin elimize ulaşan eserlerinde mevcut olmasa da İbn Miskeveyh'in tam olarak bu noktayı vurgulayan ifadeleri bulunmaktadır. İbn Miskeveyh “Aristoteles'in Sözlerine Göre Heyulası Olmayan Ruhani Suretlerin İspatına Dair” risalesinde Yeni-Platoncu bir ve çok ilişkisini ayrıntılı olarak ele almaktadır. Buna göre her zaman kendine dönen şeyler ruhanidir. Bunların heyulası yoktur, sadece suretleri vardır. Bunları ispatladıktan sonra bu ruhani şeylerin katmanlarındaki ilklerle onların çokları arasındaki ilişkiyi ele alır.

Her katman (*şerh*) ve mertebe muhakkak birde başlar ve bu bire uyumlu olan çokta biter. Her katman ve mertebe bire tırmanan ve yükselen çokluğa sahiptir. Yine deriz ki “bir” hâkimdir (*büddün*), kendisiyle uyumlu çoğu meydana çıkarandır. Bundan dolayı çok için tek bir dizi (*nazm*) ve tek bir katman söz konusu olur. Eğer bir öne çıkmasa (*mütemeyyiz*) kesinlikle ne çok ne de bir katman meydana gelir. Çoğa gelince o aynı cinsten olan şeyleri kuşatan tek bir illete yükselir. Çoğun bir kısmından çıkan şey ise çoğu kuşatamaz ancak yalnızca o şeye özel olur. Bu böyle olduğuna ve her katmanda ve mertebede ortaklık (*şerike*), birliktelik (*ittifâk*) ve bağ (*sıla*) olduğuna göre ona şöyle denir: Bazı şeyler bazılarıyla cinsdeştir (*mücânîs*), bazıları ise bazıları ile cinsdeş değildir. Açık ve seçiktir ki ortaklık her katman mertebeye bir özellik (*hâssiyye*) dolayısıyla gelir. Bu böyle olduğuna göre, her katman mertebede, tıpkı çok gibi, kendisinin altındaki her şeyi tek bir tanımı veren bir birin olması gerekir. Böylece altındaki çok birbirleriyle ve bir olan bütünle (*küll*) bir katman sahibi olur.

Derim ki, tek bir dizide olan her bir, kendi altındakinin illetidir. Böylece bu dizide olan her şey zorunlu olarak illeti olan bire gelirler ve hepsi bundan kaynaklanır (*tenbe'isü*). Dolayısıyla bu dizide olan her şey cinsdeş olur, onları tek bir cins kuşatır ve tek bir cins yayar (*yeşrahu*). Böylece artık zikrettiğimiz şey açıklığa kavuşmuştur ve belirginleşmiştir ki bir ve çok, cirmin doğasında bulunur, bir olan doğaya pek çok doğa (*tabâi'*) bağlıdır (*müteallika*). Çok olan doğalar bir olan bütünün doğasındandır (*tabî'atî'l-küll*). Yine açıklığa kavuşmuştur ki bir ve çok nefsin cevherinde bulunabilir.

Derim ki nefislerin ilkesi bir olan ilk nefistendir ve çok olan nefisler bir nefse yükselirler. Yine açıklığa kavuşmuştur ki bir ve çok akli cevherde de bulunabilir. Derim ki aklın cevheri birdir ve çok olan akıllar tek bir akıldan biterler (*yenbitü*) ve yine ona dönerler. Yine açıklığa kavuşmuştur ki bütün cismanî, nefsanî ve aklî şeylerin hepsinden önce olan bir, o tek (*vahîde*) olan şeylerin hepsinden öncedir. O tek olan şeyler ilk bire döner ki onun üstünde hiçbir şey yoktur. Yine artık açıklığa kavuşmuştur

ki, birlik gerçek birden sonradır, aklılık ilk akıldan sonradır, nefisler ilk nefisten sonradır ve doğalar bütünün doğasından sonradır.⁶⁹⁸

İbn Miskeveyh'in bu risalesi, diğer bazı risalelerinde olduğu gibi Proklos'un *Teolojinin Elementleri* eserinin 21. maddesinin birebir çevirisidir.⁶⁹⁹ Nitekim birinci bölümde "Proklos" başlığı altında doğanın tümelliği ele alınırken buradaki sonuncu paragrafı ele almıştım. İbn Miskeveyh, Proklos'u takiben tümel akıl ve tümel nefste olduğu gibi çok olan doğaların tek bütün olan bir doğadan kaynaklandığını ileri sürmektedir. İbn Sînâ bu görüşü eleştirirken, doğaların tek bir şeye nispeti olduğunu kabul etse de bunların önceden birleşik halde bulunup sonradan ayrılmış olmasına karşı çıkar. Ayrıca doğanın şeylerde farklılaşmayan tek bir varlığı bulunduğu görüşünü de eleştirir ve bu bağlamda verilen güneş örneğini zikrederek bunu çürütür. Bu görüşü ve örneği İbn Miskeveyh'in eserlerinde bulamasak da İbn Miskeveyh'in eserlerinde bulunan görüşleri de alıntıl原因 ve onun çevresinden olduğu anlaşılan, müellifi bir meçhul eserde bulabiliriz. Her ne kadar örnek nefis üzerinden verilse de Yeni-Platoncu metinlerde nefsin bazen doğanın önüne geçtiği daha önce vurgulanmıştı. Dahası söz konusu metinde müellif, öncelikle İbn Miskeveyh'in bir üstteki metinde dile getirdiği bir ve çok ilişkisini, doğayı zikretmeden sadece akıl ve nefis özelinde, Plotinos'a nispetle alıntılanmaktadır.⁷⁰⁰ Bu da akıl ve nefis hakkında söylenenleri doğaya da uygulayabileceğimize dair başka bir ipucu sunmaktadır. Müellif burada tikel nefislerle tümel nefis ilişkisini, tam da İbn Sînâ'nın eleştirdiği hususları zikrederek aktarmaktadır.

[Plotinos]⁷⁰¹ dedi ki tikel, bireysel (*vahdâniyye*) nefisler akli akli bir arzu ile arzularlar ve ona ulaşmak ve bitişmek için ve ona dönmek için çabalarlar. Onların bu âleme *gelen* (*teslûkü*) ve ona yayılan (*tenbesse*) ve ona serpilten (*tenbesitu*) güçleri vardır. *Bunlar, güneşin ışınları mesabesinde*. Zira o, yukarıda olmak bakımından güneşin kursuna ilişiktir ve bütün yersel âleme yayılmıştır, ışınları ve nuru bir kıskançlık olmadan ona *feyiz eder*. İşte bunun gibi nefisler de yüce âlemde akla ilişiktirler ve onların gücü duysal alt âleme yayılmıştır ve bütün cisimleri aydınlatırlar. Ancak onların nuru cisimde, *cisimlerin onun gücünü ve nurunu kabul etmesine göre bulunur*. Bunlar, *nurları yersel cisimlere feyiz etse bile akli âlemlerinden ayrılmazlar, bilakis o âlemde tümel nefisle birlikte bulunurlar ve semavi cisimleri onunla birlikte yönetirler*. O tıpkı şeylere üstün gelen, onları yöneten, onları yönlendiren yüce bir kral gibidir. *O, krala ait yüce, şerefli mevkiinden inmeden ve terketmeden onlarla birlikte*. Şöyle ki çok olan nefisler tümel nefsten ve bu yüce şerefli mevkiden ayrılmazlar, bilakis onlar orada tümel nefis ile her zaman, onun zatı devam ettiği sürece birlikte, tümel şeyleri

⁶⁹⁸ İbn Miskeveyh, "Fî İsbâti's-suverî'r-rûhâniyyeti'l-letî lâ heyûlâ lehâ min kelâmi Aristûtâlis", Mohamed Arkoun, "Textes inédits de Miskawayh (M. 421)", *Anlsl*, s. 5, 1963, s. 201-2.

⁶⁹⁹ Gerhard Endress, *Proclus Arabus Zwanzig Abschnitte Aus Der Institutio Theologica In Arabischer Übersetzung*, Beirut: In Kommission Bei Franz Steiner Verlag, 1973, s. 13-4; krş. Proclus, *The Elements of Theology*, çev. ve not. E. R. Dodds, Oxford: Clarendon Press: 1963, m. 21, s. 25.

⁷⁰⁰ Wakelnig, *A Philosophy Reader*, s. 102-4.

⁷⁰¹ Her ne kadar akışta önce Plotinos sonra Platon zikredildiyse ve bu görüşün Platon'a atfedildiği düşünülebilir olsa da Wakelnig bu ifadelerin eş-Şeyhu'l-Yunânî'ye ait olduğunu belgelemektedir. Bkz. Wakelnig, *A Philosophy Reader*, s. 109, dn. 72.

arzuladıkları ve tümel nefisle birlikte bunları yönettikleri ve yönlendirdikleri sürece demek istiyorum. Eğer zatından çıkarlarsa yani tümünden parçaya çıkarlarsa ve orada olmayı arzularlarsa, zatında bireyleşirler (*teferrede*) ve tümel nefisle birlikte olmayı bırakırlar. Çünkü artık o âleminden ayrılmışlardır ve bu duyusal âleme inmişlerdir. O zaman onların her biri bu âlemin parçalarından bir parça olur.⁷⁰²

Plotinos'tan yani, eş-Şeyhu'l-Yunânî'den aktarılan bu metinde, tikel nefislerin âleme bir akış (*sülûk*) halinde oldukları, fakat bir şekilde akli âleme bağlı oldukları, bir olan tümel nefse bağlı olarak çok oldukları ve bu durumun tıpkı güneşin ışıkları gibi olduğu anlatılmaktadır. Nasıl güneş yerinde duruyor olsa da ışınları sürekli bir akış halindeyse ve sanki güneşten tamamen ayrılmayıp bir şekilde ona bağlı olarak ondan yayılıyor gibilerse, çok olan tikel nefislerin tümel nefisle bağlantısının bu yönde olduğu örneklenmektedir. Nefs örneği doğaya uygulandığı taktirde İbn Sînâ'nın işaret ettiği hususlar karşımıza çıkar. Dolayısıyla bu eleştirinin Yeni-Platonculuğu benimseyen Sicistânî, İbn Miskeveyh ve onların çevresine yönelik olduğu açıklık kazanmaktadır.

Burada tekrar vurgulamak gerekirse, bu görüşler aslında Plotinos'a ait olsa da bu şekilde ayrıntılı ifadelerin Aristoteles'e nispet edilen *Üsûlûcya*'da değil, eş-Şeyhu'l-Yunânî'ye atfedilen pasajlarda yahut Proklos'tan yapılan çevirilerde bulunması, İbn Sînâ'nın eleştirisinin Aristoteles'e yahut Aristoteles'e nispet edilen *Üsûlûcya*'ya olmadığı görülmektedir. Nitekim o İskenderiye Yeni-Platonculuğunda bulunan Aristoteles'in Tanrı'nın âlemin fail nedeni olduğunu ileri sürdüğünü kabul ederek feleklerin varlığını değil sürekliliklerini hareket sayesinde Tanrı'dan aldıkları görüşünde Aristoteles'i değil, onu yanlış yorumlayan şarihleri eleştirmektedir.⁷⁰³

Müslüman Yeni-Platoncularda Tanrı'dan gelen feyz ile doğanın özdeşleştirilebilmesinin sebebini biraz daha açacak olursak, bu iki sebeple olmalıdır. Birincisi onların varlık veren Tanrı görüşüne ek olarak, İskender'in metinlerinden de etkilenmeleri ve hareket etmeyen hareket ettirici Tanrı görüşünü benimsemeleridir. İkincisi ise benimsedikleri Yeni-Platoncu kozmolojinin Arapçaya aktarılırken tadil edilip kısaltılmasıdır.

Bunu şu durumu inceleyerek daha rahat anlayabiliriz. Tanrı'nın âleme varlık verdiğini savunan Proklos, Arapçaya çevrildiğini bildiğimiz fakat günümüze ulaşmadığı için ne şekilde aktarıldığını inceleyemediğimiz *Fiziğin Unsurları* eserinde Aristoteles'in doğa görüşünü, Platon'un ve kendisinin görüşleri ile uyumlu bir şekilde ortaya koymaya çalışırken hareket

⁷⁰² Wakelnig, *A Philosophy Reader*, s. 108.

⁷⁰³ İbn Sînâ, “Şerhu bâbi harfî'l-lâm”, s. 23. Bu konunun yorumlanması için bkz. Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, s. 291-300.

etmeyen hareket ettirici kavramını ele almaktadır. Proklos bu eserinde hem Aristoteles'in fiziğini açıklamak hem de kendi sistemine entegre etmek ister. Bunun için diğer kavramlarla birlikte hareket etmeyen hareket ettirici kavramını da açıklar. Bu Proklos'un sisteminde, cismani yaradılış ve hareket süreçlerinin kendisinde başladığı tümel akla tekabül etmektedir.⁷⁰⁴ Dolayısıyla Aristoteles'ten farklı olarak, Aristoteles'in sisteminde Tanrı'ya karşılık gelen, kendi sisteminde her şeyin nihai ilkesi olan Bir'i değil tümel akıllı hareket etmeyen hareket ettirici saydığının altı özellikle çizilmelidir. Ayrıca bu görüşü Aristoteles'in sadece gai ilke olan ve sadece hareket veren Faal Akıl olmaktan çıkarıp aynı zamanda varlık veren bir fail olacak şekilde işlemektedir.⁷⁰⁵

Hareket etmeyen hareket ettiricinin aynı zamanda varlık veren olması görüşü Müslüman Yeni-Platoncuların benimsedikleri bir görüştür. İbn Miskeveyh'in şu cümlesi bunu oldukça açık bir şekilde yansıtmaktadır.

Dolayısıyla söz konusu hareket etmeyen hareket ettirici, her şeyin varlığının var edicisi (*mübdi'*) ve illetidir, her cevherin kaim oluşu, her mevcudun varlığı onun sayesinde.⁷⁰⁶

Bununla birlikte İbn Miskeveyh'te hareket etmeyen hareket ettirici hareket ile birlikte varlık veren ilke olmak bakımından Proklos'la aynı çizgide gibi görünse de bu ilke tümel akıl değil Tanrı'dır. Aynı durum diğer Müslüman düşünürler için de geçerlidir. Hal böyle olunca İskender'in *Fî-Mebâdî'l-küll* eserinde yer alan hareket etmeyen hareket ettirici görüşü üzerine risale kaleme alan Sicistânî, varlık veren ve hareket veren Tanrı'nın hareketi doğa aracılığı ile verdiğini iddia edebilecektir. Her ne kadar doğrudan tümel doğanın her ne ise o şekilde Tanrı'dan taşıdığını iddia etmese ve aslında doğayı temelde varlık feyzi gibi bir güce benzetse de ileri sürdüğü sistem açısından İbn Sînâ'nın eleştirisine açık hale gelmektedir.

İkinci husus Yeni-Platoncu sistemin tadil edilerek aktarılmasıdır. Plotinos'un sisteminde Bir'den sonra Varlık ve Hayat hipostazlarının geldiğini, fakat bunların Akıl hipostazı ile bir olduğunu görmüştük. Bununla birlikte Proklos'un sisteminde Bir'den sonra, Akıl'dan ayrı bir şekilde Varlık ve Hayat hipostazları yer almaktadır.⁷⁰⁷ Fakat Arapçaya

⁷⁰⁴ Proklos, *The Elements of Theology*, çev. ve not. E. R. Dodds, Oxford: Clarendon Press, 1963, m. 20, s. 23.

⁷⁰⁵ Jan Opsomer, "The Integration Of Aristotelian Physics In A Neoplatonic Context: Proclus On Movers And Divisibility", *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, ed. Riccardo Chiaradonna ve Franco Trabattani, Leiden: Brill, 2009, s. 189-229.

⁷⁰⁶ İbn Miskeveyh, *el-Fevzu'l-asğar*, s. 20; krş. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asğar*, s. 39

⁷⁰⁷ Proklos'ta hipostaz sıralaması için bkz. Lucas Siorvanes, "Proclus on The Elements And The Celestial Bodies Physical Thought In Late Neoplatonism", University College London, 1986, s. 52-4.

aktarılan halinde bu hipostazlar bulunmamaktadır.⁷⁰⁸ Dahası Varlık hipostazının Bir ile birleştirildiği görülmekte, böylece de hareket vermenin de Bir'e taşınmış olması mümkün olmaktadır.

Plotinos, Bir'in "Varlık değil Varlığın meydana getiricisi"⁷⁰⁹ olduğunu ifade eder. Ona göre Bir, bir olmaktan başka hiçbir sıfatla nitelenememesi ve dolayısıyla âleme bir feyzde bulunmaktan başka bir fiille anlatılamaması dolayısıyla yaratma ve hareket verme süreçleri ancak tümel akıldan itibaren başlayabilir. Benzer vurgular İslam filozoflarında olsa da söz gelimi Sicistânî'de Bir'in suret olmakla nitelendiğini görmüştük. İbn Sînâ da Tanrı'ya akıl demekle, ilk akıl ile Tanrı arasında akıl olmak bakımından bir farklılık olmadığını ifade etmektedir. Bu konuda Aristotelesçi bir çizgide olduğu görülmektedir. Bu Plotinos'un söylemeyeceği bir şeydir ve nitekim ilk belirli suret Akıl'dır. Tanrı aklediyor olsa da ona akıl denemez. Dolayısıyla Yeni-Platoncu sistem, Arapçaya aktarıldığında, hipostazların azalması ve farklı sistemlerin de dâhil olması ve İslam dininin etkisi ile farklı şekilde anlaşılmış ve Bir olan Tanrı bütün yaratma süreçlerinin kendinde başladığı nokta olmuştur. Bu duruma hareket etmeyen hareket ettirici olma özelliği de dâhil olduğunda karşımıza yukarıda tasvir edilen manzara çıkmaktadır. İbn Sînâ'nın Tanrı'yı hareket etmeyen hareket ettirici olarak kabul etmediğini ve yaratmanın hareketle olmasını şiddetle eleştirdiğini ilerleyen satırlarda ele alacağım.

Şimdi İbn Sînâ'nın tümel zat olan doğayı eleştirme sebeplerini ele alabiliriz.

İbn Sînâ'nın doğanın zat olan bir tümel olmasına eleştiri yöneltmesinin temel sebebi dışta bir tümelin tümel kalarak zat olarak özelleşebileceğini kabul etmemesidir. Bu idealar eleştirisini hatırlatan bir yaklaşımdır. Tümel ancak tek tek fertlerde bulunan anlamın zihnimizde ortak bir anlam oluşturmastır. Bir tümel dışta tekilleştiğinde artık o zaten tümel veya genel bir şey olmaktan çıkar, tekil bir fert olur.

Tümelin anlamı şudur: Onun zihin dışında bir varlığı yoktur ve onun tek bir şahıs olarak özelleşmesi (*tahassasa*) ve bu şekilde genel bir mevcut olması mümkün değildir. Zira bu durumda o, genel olmaz. Fert (*'ayn*) olarak olduğunda onun varlığı, kendisi altında yer alan bir şeyle özelleşmiş olur. Bu mesela "canlı"da olduğu gibidir. Zira o genel bir anlamdır ve tek bir fert olarak mevcut değildir ki, bu şekilde mutlak canlı olsun. Bilakis o mevcut olursa, ancak altında yer alan türlerden biriyle varlığı özelleştiği

⁷⁰⁸ bkz. Everett K. Rowson, "An Unpublished Work by Al-Âmirî and the Date of the Arabic De causis", Journal of the American Oriental Society, c. 104, sy. 1, 1984, s. 196.

⁷⁰⁹ Plotinus, *The Enneads*, s. 380, V.2.1.

takdir olur ve, ya insan ya at veya başka bir şey olur. Özelleşmek ancak türü kuran bir fasılla olur, gülmek veya kışnemek gibi.⁷¹⁰

İbn Sînâ'ya göre dışta tümelin bulunmaması noktası dikkatle ifade edilmesi gereken bir konudur. Zira dışta bir tümelin tümel olarak ayırık bir zat halinde mevcut olmasına karşı çıktığı için, İbn Sînâ'ya göre tümelin dışta varlığının olmadığı yargısına varamayız. Buradaki ince husus, tümelin tek bir zat olarak tümel şekilde var olmamasıdır. Şöyle ki, tümel İbn Sînâ'ya göre dışta bulunur. Fakat ancak tikel bir şeyde ve sadece ona has olmayacak şekilde var olur. Dolayısıyla yukarıda *Metafizik* 5.1'den aktarılan metinde verilen canlı örneğine bakılırsa⁷¹¹, canlı olma tüm canlı fertlere eşit olarak yüklenir ve tümel dışta olmadan tikel de var olamaz. Fakat kendinde canlı tümeli dışta sadece tek bir tümel fert olarak bulunmamaktadır. İbn Sînâ tümelin sadece ve sadece tikele ilişmesi bakımından dışta bulunduğunu, tümelle ilgili diğer her durumun sadece mantıksal olduğunu şu pasajda açıkça dile getirir.

Bu bağlamda “tümel doğa dış dünyada mevcuttur” dediğimizde, onun tümelliğin bu yönüyle tümel oluşunu değil, tümelliğin kendisine iliştiği doğanın dışta bulunuşunu kastederiz. Şu halde söz konusu şey, doğa olması yönünden bir şey, kendisinden tümel bir suretin akledilmesine muhtemel bir şey olması yönünden de bir şey, bilfiil düşünülmesi yönünden bir şey, “bizzat bu madde ve arazlara değil de şu madde ve arazlara bitişmiş olsaydı başka bir şahıs olurdu” hükmünün hakkında doğruluğu yönünden de bir şeydir. Bu doğa, birinci değerlendirmeye dışta mevcuttur; ikinci, üçüncü ve de dördüncü değerlendirmeye ise, dışta mevcut bir tümel değildir. Bu değerlendirme, tümellik anlamında sayılırsa, o doğa tümellik ile birlikte dışta mevcuttur. Bizim sözünü ettiğimiz tümellik ise, ancak nefste bulunur.⁷¹²

Dolayısıyla tümel doğanın dışta mevcut olup olmadığı dikkatli bir şekilde ifade edilmelidir. Buna göre tümel doğa dışta mevcuttur, fakat tikele ilişme bakımından mevcuttur. Kendinde ayırık bir zat olarak mevcut değildir. Bu şekilde ancak tikel var olur. Nitekim İbn Sînâ bunu açıkça dile getirmiştir: “Tümel açıdan söylenen doğa, ya tür bakımından tümeldir ya da mutlak olarak tümeldir. İkisinin de dışta (*a' yân*) dünyada kaim zatlari yoktur, ancak tasavvur olarak vardır. Sadece tikelin varlığı vardır.”⁷¹³

Catarina Belo, İbn Sînâ'nın tümel ve tikel doğadan bahsettiği kısımda, doğayı mahiyet anlamında kullandığını ileri sürmektedir. Buna göre doğa ne tikel ne tümeldir, eğer birden çok

⁷¹⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Seyyid Hüseyin Museviyan, Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran: Tahran, 1391, s. 122; krş. İbn Sînâ, *et-Ta'likât Felsefi ve Bilimsel Fragmanlar I*, çev. İsmail Hanoğlu, Ankara; Elis Yayınları, 2019, s. 120.

⁷¹¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 178.

⁷¹² İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 186, (düzenlendi).

⁷¹³ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 46 (ç.b.a.).

benzer şahsa uygulanırsa tümele dönüşür, tek bir şahsa uygulandığında ise tikel olur. Bu yüzden doğa temelde tümel ya da tikel bir şey anlamına gelmez.⁷¹⁴

Belo'nun iddiası kısmen doğru olsa da bu bağlamda İbn Sînâ'nın mahiyet anlamındaki doğadan ziyade aşkın doğa düşüncesine vurgu yaptığı görülmektedir. Zira İbn Sînâ doğanın iki anlamda tümel olacağını belirtmektedir. Birincisi türe nispetle tümeldir, bu türün korunması için gerekli olan ilkedir. Diğer mutlak tümeldir, bu da bütünün korunması için gerekli ilkedir. Evet, İbn Sînâ doğanın mahiyet anlamında kullanılabileceğini belirtmiştir ve gerçekten de doğa mahiyet anlamıyla alındığında tikele ve tümele uygulanır ve kendinde ne tümel ne tikeldir. Dahası yukarıda ele aldığım pasajlar gerçekten de mahiyet anlamındaki doğanın dışta bulunması ile ilgilidir. Fakat bu pasajları ele alma sebebim özelleşmiş olan aşkın doğanın, neden bir tümel zat olarak dışta bulunamayacağı ile ilgilidir. Yani İbn Sînâ aşkın doğayı özel bir anlam olarak almakta, bir şeyi ne ise o yapan mahiyet olarak almamaktadır. Bir şeyi ne ise o yapan hiçbir mahiyetin dışta tümel ayırık bir zat olarak bulunamadığı gibi özel anlam olan aşkın doğanın da dışta tümel bir zat olarak bulunamayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla Belo'nun işaret ettiği üzere gerçekten de İbn Sînâ'ya göre mahiyet kendinde tümel ve tikel değilse ve Belo'nun iddiası tür seviyesindeki tümel için kabul edilebilir olsa da bu bağlamdaki vurgunun farklı olduğu belirtilmelidir. İlgili kısımda, tümel doğa bağlamında İbn Sînâ'nın işaret ettiği doğa, en azından mutlak doğa, mahiyet anlamında değildir.

3.3. Nahvî'nin Doğa Tanımının Kaplamı

İbn Sînâ'nın Nahvî'nin tanımına güç kavramı özelinde yönelttiği eleştiri ikinci bölümün “Güç” başlığı altında ele almıştım. Bu eleştirinin özetini ve Nahvî'nin ek tanımıyla sadece Aristoteles'in tanımındaki kelimeleri tekrarladığına dair eleştiriye de bu bölümün başında “Nahvî'nin Ek Tanımı Eleştirisi” başlığı altında ortaya koydum. Bu başlık altında aslında İbn Sînâ'nın Nahvî'yi eleştirme sebebinin Lammer'in iddia ettiği gibi Nahvî'nin tümel doğa görüşünü benimsemiş olmasından kaynaklanmadığı ortaya koyacağım.

Yukarıdaki bölümde İbn Sînâ eğer Nahvî'yi tümel doğayı benimsemesinden dolayı eleştirseydi ve onun tanımını itibarsızlaştırmak yoluyla altını oyup⁷¹⁵ bu tanımı kullanan herkese karşı çıkmak isteseydi, bunu sessizce yapmak zorunda olmadığını ifade etmiştim.

⁷¹⁴ Catarina Belo, “The Concept of ‘Nature’ in Aristotle, Avicenna and Averroes”, *Kriterion*, sy. 131, 2015, s. 53.

⁷¹⁵ Lammer burada İbn Sînâ'nın genel olarak kullandığı bir metod olan “değerini düşürme stratejisini (*deflationary strategy*)” kullandığını savunur. Lammer'in bu strateji bağlamında zikrettiği başka örnekler için bkz. Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, s. 273.

Nitekim bir üst başlıkta da görüldüğü üzere tümel zat olan doğa görüşünü eleştirirken ayrıntılı bir tasvir ve eleştiri sunmaktadır. Nahvî'yi bu yönde eleştirme fırsatı bulsaydı bunu dolambaçlı bir yoldan yapmayı seçmeyeceği hissedilmektedir.

Ben İbn Sînâ'nın Nahvî'ye yönelttiği eleştirinin aşkın doğa bağlamında değil, içkin doğa bağlamında olduğu kanaatindeyim. Nahvî'nin tanımını unsurların hareketinin ilkesine yönelik bir tanım olarak gördüğü de şu noktalardan anlaşılabilir.

1) İbn Sînâ kendisi de söz konusu ek tanımı temel anlamda doğa saydığı unsurların hareketinin ilkesini tasvir etmek için kullanmıştır.

2) İbn Sînâ Nahvî'yi eleştirirken, Aristoteles'in hareketin ilkesi ile kastının sadece mekânsal harekete yönelik olmadığını, nitelik ve nicelik değişimlerinin de ilkesi olduğunu vurgular. Nahvî *Fizik Şerhi*'nde tanımı açıkladıktan sonra bu tanımın mekânsal harekete yönelik olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Nahvî'nin bu görüşünü eleştirdiği anlaşılmaktadır. Bu hareketlerin ilkesi ise içkin doğadır.

3) Nahvî'nin *Fizik Şerhi*'ni sıkı bir şekilde takip eden Bağdat Meşşâî filozoflarının zat olan tümel doğayı kabul etmemesi dikkat çekicidir. Modern araştırmacılar arasında dahi Nahvî'nin ifadelerini tümel doğaya atfetmek konusunda fikir ayrılığının bulunduğu da burada vurgulanmalıdır. İslam filozofları aşkın doğa konusunda farklı tercihlerde bulunmuşlar ve Nahvî'nin tanımının içini bu tercihleri yansıtacak şekilde doldurmuşlardır. Bu tanıma benzer tanımlar İskender, Plotinos ve Proklos'un eserlerinde de bulunabilmektedir. Dolayısıyla Nahvî'nin tanımı kullanılsa da içerik olarak aşkın doğanın ontik yapısını belirleyici olacak bir anlatıya sahip değildir.

4) Nahvî'nin bütün eserleri, diğer filozoflarda olduğu gibi tam bir şekilde çevrilmemiştir. Özellikle üçüncü dönemini yansıtan *De Opificio Mundi (Âlemin Yaradılışı Üzerine)* ve sonrası eserlerinin Arapçaya çevrilmediği görülmektedir. Dolayısıyla Yunanca metinlerinde dahi ne tür bir doğa anlayışına sahip olduğu tartışma konusuyken Arapça literatürde ne tür bir doğa görüşüne sahip olduğunun açık bir şekilde takip edilmesi zor görünmektedir. Nitekim reddiyeler özelinde Nahvî'nin görüşü vurgulanırken, onun aslında bir Aristoteles takipçisi olduğu, fikirlerinin sabit olduğu fakat kaleme aldığı reddiyelerinin amacının başka olduğu varsayılmıştır. Dolayısıyla yine üçüncü maddede ifade ettiğim gibi Nahvî okunurken, Nahvî'nin aşkın doğa görüşünden ziyade filozofların kendi doğa görüşü tercihleri etkili olmuş görülmektedir.

Şimdi bunları ele alalım.

1) İbn Sînâ'nın Nahvî'nin ek tanımını eleştirmesine rağmen bunu unsurların hareketinin ilkesi olan doğa için kullandığını ikinci bölümde “Güç” başlığı altında ele almıştım. İbn Sînâ'nın Nahvî'yi ek tanımda doğayı tanımlamak için güç kavramını kullanmasından dolayı eleştirmesinin sebebi, Nahvî'nin tanımı eksik bulması ve tamamlama iddiası gütmesidir. Zira İbn Sînâ'ya göre Nahvî ek tanımda kullandığı her bir ifade ile aslında Aristoteles'in tanımındaki bir kavramı tekrar eder. Eğer Nahvî bu ifadeleri Aristoteles'in tanımını açıklamak için kullansaydı İbn Sînâ'nın eleştirisine maruz kalmayabilirdi. Nitekim İbn Sînâ tam da bunu yapmıştır. Hâlbuki Nahvî, Aristoteles'in eksik bıraktığı tanımı, doğanın cevherini tanımlayarak tamamlama iddiasındadır. Fakat cevheri tanımlamak için cevher olmayan, cevheri ifade etmeyen, ancak cevhere göreli olan bir kavram kullanmıştır.

Lammer İbn Sînâ'nın bu eleştirileri yönelttiği halde nasıl olup da kendisinin de bu tanımı kullandığı konusunu ele alır. İbn Sînâ'nın hem erken dönem eseri olan *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'de hem de *en-Necât*'ta bu tanımı kullanmış olmasını oldukça şaşırtıcı bularak bunu iki aşamada açıklar. Birinci aşamada İbn Sînâ ilk dönem eserinde gerçekten Nahvî gibi düşünmektedir. Daha sonraki dönem eseri olan *Fizik*'te bu görüşünden vazgeçerek Nahvî'yi eleştirmektedir. O halde *en-Necât*'taki ifadeyi nasıl açıklamalıdır? Lammer İbn Sînâ'nın *Fizik*'teki tanımda “cisimlere işleyen (*sâriye fî'l-ecsâm*)” ifadesinin yerine “kendisinde bulunan (*kevn fî'ş-şey*)” ifadesini kullandığını ifade eder. *en-Necât*'ta “cisimlere işleyen” ifadesini doğal güçleri tasvir etmek için kullansa da doğa tanımında bunu kullanmadığını belirtir. Bunu yapmasının sebebinin ise artık “cisimlere işlemeyi” yerine “kendisinde bulunmaya” eşleştirmiş olmasıdır.⁷¹⁶

Ben İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşünün tutarlı ve sürekli olduğunu düşünüyorum. Eğer *en-Necât*'taki doğa tanımında da “cisimlere işleyen güç” ifadesini kullansaydı, kendi teorisi açısından değişen bir durum olmazdı. Dahası İbn Sînâ'nın Nahvî'nin doğa tanımı ile kastettiği ilkenin en başından beri unsurların hareketinin ilkesi olan doğa olduğunu kabul ettiği kanaatindeyim. Nitekim gerçekten tümel zat olan doğa görüşünü benimsedikleri için eleştirdiği grupların, bu doğayı tanımlamak için cisimlere işleyen ifadesini kullandıklarını bilmektedir. Buna rağmen Nahvî'yi eleştirme noktası tümel bir zat olan doğanın cisimlere işlemiş olması yönünden değildir. İşlediğini söylediği bu gücü belli bir cevhere işaret etmeksizin cevher

⁷¹⁶ Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, s. 275.

olmakla nitelemiş olmasındandır. İbn Sînâ bu gücün unsurların sureti olduğunu tayin ettiğinde, hem Nahvî'ye yönelik eleştirisi anlam kazanmakta, hem de bu ifadeyi kullanmasının önünde bir engel kalmamaktadır.

2) İbn Sînâ'nın Nahvî'nin tanımını aşkın doğaya değil içkin doğaya yönelik olduğunu düşündüğüne dair diğer bir delili, onun Nahvî'nin tanımını eleştirdikten sonra ek olarak yaptığı bir açıklamada bulmak mümkündür. Tabi bu durumda ek açıklama yerine ek eleştiri demek daha uygun olacaktır.

İbn Sînâ eleştirisinin hemen ardından, doğanın sadece mekânsal hareketin değil aynı zamanda niteliksel ve niceliksel değişimlerin de ilkesini olduğunu belirterek bunları örneklendirir.

Sonra tanımlı yapanın, onun hareketin ve sükunun ilkesi olması sözünün anlamı, mekânsal hareketin ilkesi olup, nitelikteki hareketin ilkesi olmadığı anlamına gelmez. Bilakis bizzat olan herhangi bir hareketin her ilkesi doğadır, tıpkı nicelikteki ve nitelikteki ve mekândaki hareketin ve varsa bunun dışındakilerin ilkesi gibi.⁷¹⁷

İbn Sînâ doğanın sadece mekânsal hareketin ilkesi olduğu görüşünü açıkça Nahvî'ye isnad etmez Bununla birlikte eleştirisinin hemen ardından bu eleştiriye yapması, bunun da Nahvî'ye yönelik olduğunu hissettirmektedir. Nitekim bunun doğruluğunu Nahvî'nin *Fizik Şerhi*'nde bulabiliriz. Söz konusu şerhin ilgili yerinde Nahvî, tam da doğanın temelde mekândaki hareketin ilkesi olduğunu ve niteliksel değişimlerin ilkesinin unsurların içinde bulunmadığını ileri sürmektedir. Elimize Arapça çevirisi ulaşmamış olan, fakat İbn Sînâ'nın bu eleştirisine bakıldığında okumuş olduğu anlaşılan bu metnin Yunancada günümüze ulaşmış haline bakalım.

Eğer bir kimse, 'unsurların niteliksel sebebi kendilerinin dışındadır, yani güneştir' derse, ona canlıların dahi kendi doğal hareketlerini güneşsiz yapamayacaklarını söyle, zira onlar [onsuz] olmazlar bile. Fakat, kendi dışlarındaki bir sebebin yani güneşin dönmesiyle desteklenseler dahi, canlıların sebebinin kendi içlerinde olduğu gibi, unsurlarda da durum böyledir. Zira iç ısı ve diğer doğal hareketler mevsimlerin değişmesi ile niteliksel olarak farklılaşıyorlarsa da yine de biz doğanın canlıların niteliksel değişimlerinin sebebi olduğunu iddia ederiz. Bir kimse unsurların niteliksel değişimlerinin sebebinin kendi içlerinde olduğuna katılmasa da en azından mekânsal değişimlerinin sebebi açıkça onların içindedir. Zira doğa her [nesnenin] bütün değişimlerinin sebebi değildir.⁷¹⁸

⁷¹⁷ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 38 (ç.b.a.).

⁷¹⁸ Philoponus, *On Aristotle's Physics 2*, çev. A. R. Lacey, New York: Cornell University Press, 1993,

Görüldüğü gibi İbn Sînâ doğa ile ilgili tartışmasında ve eleştirisinde Nahvî'nin şerhinde yer alan ifadeleri takip etmektedir. Nahvî'nin burada unsurların değişimlerinin ilkesi ile doğayı aynı şey olarak ele aldığı görülmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın da Nahvî'nin ifadelerinden doğayı tümel bir zat olarak değil unsurların hareketinin ilkesi olarak ele aldığını kabul ettiği anlaşılabılır.

Bu metin ile ilgili not düşülmesi gereken bir husus daha vardır. Lammer İbn Sînâ'nın Nahvî'yi Aristoteles'in tanımındaki öğelerle aynı şeyleri tekrar ettiği ile itham etmesinin aslında Nahvî'nin Aristoteles'i anlamamış olmasından dolayı değil, İbn Sînâ'nın Aristoteles'i tam olarak anlamamış ve Nahvî'nin bu tanımdan ne kadar uzaklaşmış olduğunu farketmemiş olmasından kaynaklı olduğunu ifade eder. Zira Lammer'e göre Aristoteles nefsten ayrı bir ilke olarak kabul ettiği doğanın edilgin bir ilke olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla Nahvî hem Yeni-Platoncular gibi doğayla nefsi birbirine daha yakın ilkeler olarak görmekte, hem de böylelikle doğayı fail bir ilke saymaktadır. Doğayı dışta yer alan tümel bir fail sayması ile iyice farklılaşmaktadır.⁷¹⁹ Özellikle Aristoteles'in *Metafizik* Θ.8'de doğa ve güç kavramlarını, sırasıyla birincisini içsel, ikincisini dışsal fail olarak sunduğunu alıntılaman Lammer, Nahvî'nin doğayı güç olarak tanımlayarak ve tümel sayarak aslında Aristotelesçi çizgiden ironik bir şekilde ayrıldığını ileri sürmektedir. İbn Sînâ ise doğayı içsel bir ilke olarak almıştır.⁷²⁰

Lammer'in söz konusu iddiası, tez boyunca ele alınmış olan birçok konu bakımından zaaf barındırmaktadır. Bunlara tekrar girmeden bu bağlamda vurgulamamız gereken ise, yukarıda Nahvî'nin *Fizik Şerhi*'nden alıntılanmış olan metinde cismin, dış faillerden etkileniyor olsa da temelde ona içkin olan doğanın fail olarak alınması gerektiğine dair ifadeleridir. Nitekim bu metinde açıkça görüldüğü üzere Nahvî, unsurların, tıpkı canlılarda olduğu gibi, değişim sebebinin gök cisimlerine bağlandığı takdirde dahi temelde doğanın, yani hareket ilkelerinin kendi içlerinde olduğunu ve gök cisimleri tarafından desteklendiklerini kabul etmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın Nahvî'yi içkin doğayı tanımlıyor olarak anlaması aşkın doğayı tanımlıyor olarak anlamasından çok daha muhtemeldir.

3) Nahvî'nin tanımı sadece İbn Sînâ tarafından değil diğer İslam düşünürlerince de söz konusu tanımının tümel zat olan doğaya dair olduğunun düşünülüyor olmalıdır. Dahası öyle olsa bile, her filozofun kendi tercihi söz konusu olmaktadır. Zira Nahvî'yi takip eden ve özellikle *Fizik Şerhi*'ni bir meclis olarak okudukları anlaşılan Bağdat Meşşailerinin tümel zat

⁷¹⁹ Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, s. 275-7.

⁷²⁰ Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, s. 277.

olan doğa görüşüne sahip olmadıkları görünmektedir. Birinci bölümde “Ebû Bişr Mettâ” başlığında ele aldığım üzere filozofta aşkın bir doğa görüşüne rastlansa da bu tümel zat olan aşkın doğa değil feleklerin etkisine tekabül eden İskenderci bir aşkın doğa görüşüdür. Dahası Nahvî’nin ek tanımında İskender’de olduğu gibi doğanın “feleklerden indiğine” dair bir ifade bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu da Ebu Bişr’in aşkın doğa görüşünün İskender’den geldiğine işaret edebilir. Ayrıca Nahvî’nin Arapçaya da çevrilmiş olan fakat günümüze ulaşmamış *Oluş ve Bozuluş* ve *Meteoroloji* şerhlerinde tıpkı İskender’de olduğu gibi oluş ve bozuluşun yakın sebebi olarak feleklerle işaret ettiği ve hatta bir yerde bu etkiye doğa denildiğini ifade ettiği görülmektedir. Bu görüşün İbn Sînâ için bir problem teşkil etmediğini ve kendisinin de İskenderci görüşü benimsediğini bir sonraki başlıkta ele alacağım. Ebû Bişr’in dışında Yahya b. Adî’ye bakacak olursak, kendisinin *Fî’l-Mevcûdât* risalesinde mevcutları Yaratıcı, akıl, nefis, doğa şeklinde ilerleyen bir düzende ele aldığını görürüz. Fakat bu kavramlar hipostazlar olarak değil Aristotelesçi bir biçimde ele alınmaktadır.⁷²¹ Yine bu halkaya yakınlığı bilinen Fârâbî’nin tümel zat olan bir doğa görüşü benimsemediği, sudûr sistemi benimsese de feleklerin oluş bozulustaki etkisini vurguladığı görülmektedir.⁷²² Bu filozoflardan önce gelen Kindî’nin âlemin hudûsüne dair delillerde Nahvî’yi takip etse de ve hatta Plotinos ve Proklos’un eserlerini çeviren heyetin başında olsa da aşkın doğa konusunda İskenderci anlayışa yakın bir görüşü tercih ettiği ve hatta bu görüşü de tadil ettiği görülmektedir. Sicistânî ve Âmirî, Yeni-Platoncu ve İskenderci aşkın doğa anlayışlarını kendi düşüncelerine göre harmanlamışlardır. İbn Sînâ ise bu tanımlı doğrudan içkin doğaya dair yorumlamıştır. Dolayısıyla İslam düşüncesinde Nahvî’nin tanımının Lammer’in iddia ettiği gibi aşkın doğa görüşünü belirleyen bir karaktere sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

4) Son olarak Nahvî’nin hangi eserlerinin çevrildiği ve eserlerindeki farklılıkların nasıl anlaşıldığı üzerinde durmak yararlı olacaktır.

Nahvî’nin düşünsel tarihi üç dönemden oluşsa da Arapçaya bu dönemlerinden ilk ikisine tekabül eden eserleri çevrilmiştir. Nihai düşüncelerini ihtiva eden âlemin *Yaradılışı Üzerine*, Latince adıyla *De Opificio Mundi* çevrilmemiştir. Sonraki Hristiyanlıkla ilgili eserler de aynı şekildedir.

⁷²¹ Yahya b. Adî, “*Fî’l-Mevcûdât*”, nşr. Sehban Khalifat, *Makâlâtü Yahya b. ‘Adî el-Felsefiyye*, Amman: el-Câmi‘atü’l-Ürdüniyye, 1988, s. 266-71.

⁷²² Fârâbî’ye göre oluş bozuluşun cismanî felekler tarafından hareket ile mi sağlandığı, yoksa onları akla benzer nefislerin konuları olarak görüp bu şekilde varlık feyzi ile mi gerçekleştirdiklerini düşündüğü konusunda bkz. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 281-5.

Eserlerinde yer alan görüşlerindeki karşıtlıklar Arapça literatürde de dikkat çekmiştir. Sicistânî *Müntehabı Sivânî'l-hikme*'de Nahvî'ye dair iki rivayet aktarır. Nahvî'nin Hristiyan olduğunu ifade eden Sicistânî'ye göre Nahvî, Aristoteles'in eserleriyle, özellikle de mantık ve doğa eserleriyle meşguliyeti sebebiyle Hristiyanların baskılarına maruz kalmış, onlardan sakınmak için Aristoteles'e ve Proklos'a reddiyelerini kaleme almıştır. Diğer bir rivayet ise onun bu kitapları yazmak için para aldığıdır. Sicistânî, bunun garipsenecek bir şey olmadığını, Arapçaya tercüme edilen eserler ve mütercimler söz konusu olduğunda da buna benzer bir durumun gerçekleşmiş olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla herhangi bir eleştiri gayesi taşımaksızın burada Nahvî'nin Aristoteles takipçiliğinin birinci sırada olduğu, Hristiyanlık bakış açısından yazdığı reddiyelerin ise şartların gerektirdiği eserler olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.⁷²³

Nahvî'nin *Aristoteles'e Reddiye* eserine bir reddiye kaleme alan Fârâbî, onun Aristoteles'e yönelttiği eleştirilerinin tam hedefe yönelik olmadığını düşünmektedir. Fârâbî'ye göre, Nahvî'nin Aristoteles'in âlemin yaratılmamış olduğunu savunduğunu ileri sürerek atıfta bulunduğu pasajlarda aslında Aristoteles âlemin yapısını ele almaktadır. Nahvî bunu ya bilmeden ya bilerek yapmaktadır. Fârâbî Nahvî'nin durumun farkında olduğunu, fakat siyasi durum gereği kendini korumak ve Sokrates'in kaderini yaşamamak için Aristoteles'e aslında karşı çıkmadığı halde karşı çıkıyormuş gibi görünmeye çalıştığını iddia etmektedir.⁷²⁴

İbn Sînâ'nın Nahvî'nin görüş farklılıkları ile ilgili kanaatini Bîrûnî'yle yazışmasında görebiliriz. İbn Sînâ, Bîrûnî'nin feleklerin ezeliiliğinin dayanağının bir deliline dair kendisine yönelttiği bir soruya cevaben onun bu delili Nahvî'den almış olabileceğini dile getirir. Nahvî'nin aslında Hristiyanlara kendisini Aristoteles karşıtı gibi göstererek onları kandırdığını bununla birlikte *Oluş ve Bozuluş Şerhi* gibi diğer eserlerine bakıldığı takdirde onun Aristoteles ile hemfikir olduğunun görüleceğini ifade eder.

Bana öyle geliyor ki, bu itirazı sen, bu konuda Aristo'ya muhalifmiş gibi görünerek Hristiyanlara kasden yalan söyleyen Yahya en-Nahvî'den aldın. Oysa *el-Kevn ve'l-*

⁷²³ Sicistânî, *Müntehabı Sivânî'l-hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî, Tahran: İntişarat-ı Bünyad-ı Ferheng-i İran, 1974, s. 276-7. Ayrıca bkz. Joel Kraemer, "A Lost Passage from Philoponus' Contra Aristotelem in Arabic Translation", *Journal of the American Oriental Society*, c. 85, sy. 3, 1965, s. 318-327.

⁷²⁴ Muhsin Mahdi, "Alfarabi against Philoponus", *Journal of Near Eastern Studies*, c. 26, sy. 4, 1967, s. 233-260.

Fesâd adlı eserin sonuna yaptığı şerhi ve diğer kitaplarını inceleyen biri, onun bu meselede Aristo ile hemfikir olduğunu görecektir.⁷²⁵

Dolayısıyla Nahvî'nin eserlerinde tarihlendirme dikkate alınmadığından şerhleri ve reddiyeleri birbiriyle çelişir görünmekte ve İbn Sînâ bunun sebebinin Nahvî'nin kötü niyetine bağlamaktadır.

Peki Nahvî'nin Arapçaya çevrilen eserlerinde tümel zat olan doğa görüşü var mıdır? Nahvî'nin birinci dönem eserlerinden *Oluş ve Bozuluş*, *Meteoroloji* ve *Fizik* şerhlerinin, ikinci dönemine ait eserlerinden *Aristoteles'e Reddiye*, *Proklos'a Reddiye* ve *Âlemin Hudûsü Üzerine* eserlerinin Arapçaya çevrildiği bilinmektedir. *Fizik Şerhi*'nin Yunancada günümüze ulaşmamış olan 5-8 kitapları üzerine olan şerhten, Arapça bazı pasajlar günümüze ulaşmıştır. Diğer iki şerhin de Arapçası günümüze ulaşmamış olduğu için bu eserlerin ne şekilde aktarıldığını bilemiyoruz. Aynı durum reddiyeler için de geçerlidir. Günümüze Yunancası ulaşmayan *Aristoteles'e Reddiye* eserinin Arapça sadece 4 fragmanı günümüze ulaşmıştır. Eserin diğer fragmanları Yunanca olarak Simplicius'un eserinden alıntılar olarak derlenip çevrilmiştir.⁷²⁶ Sadece *Âlemin Hudûsü Üzerine* eseri özet halinde, yalnızca Arapçada korunmuş olarak günümüze ulaşmıştır.⁷²⁷ Nahvî'nin meyil teorisini daha ayrıntılı olarak ele alıp bu sefer feleklere de teşmil ettiği, feleklerinin nefsi olmadığını savunduğu geniş eseri *De Opificio Mundi*'nin Arapçaya çevrilmemiştir. Dolayısıyla nihai görüşleri ile İslam dünyasının karşılaşmadığı anlaşılmaktadır. Âlemin nefsinin ele aldığı *Nefs Şerh*'i de çevrilmemiştir. Âlemin nefsinden bahsettiği diğer bir eser olan *Proklos'a Reddiye*'si çevrildiyse de burada yer alan feleklerin unsurlardan oluştuğuna dair görüşlerin⁷²⁸ de İslam düşüncesinde yankı bulmadığı görülmektedir. Nitekim Kindî, doğa biliminde tam bir anlayış sahibi olmayan bazı kimselerin feleğin dört unsurdan bileşik olduğunu zannettiklerini, fakat bu görüşün ileri gelen doğa bilimcileri nezdinde yanlış olduğunu ifade eder.⁷²⁹ Nitekim Peter Adamson Nahvî'nin âlemin

⁷²⁵ Muhammed et-Tancî, "Beyrunî'nin İbni- Sînâ'ya Yönelttiği Bazı Sorular, İbn-i Sînâ'nın Cevapları ve Bu Cevaplara Beyrunî'nin İtirazları", *Beyrunî'ye Armağan*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1974, 241-2.

⁷²⁶ Philoponus, *Against Aristotle on Eternity of the World*, çev. Christian Wildberg, Londra: Bloomsbury Publishing, 2014.

⁷²⁷ Bu eser için bkz. Shlomo Pines, "An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus", *Israel Oriental Studies*, sy. 2, 1972, s. 320-52.

⁷²⁸ Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World 12-18*, çev. James Wilberding, Londra: Duckworth, 2006, s. 22-54.

⁷²⁹ Kindî, "Risâle fi'l-ibâneti an enne tabi'ate'l-felek muhâlifun litabâi'i'l-'anâsiri'l-erba'a", s. 45, Adamson-Pormann, *The Philosophical Works of Al-Kindi*, s. 192.

ezeli olmadığına dair delillerini kullanan Kindî'nin bu ifadelerini kullanması oldukça şaşırtıcı bulur.⁷³⁰

Dolayısıyla Nahvî'nin ek tanımının tümel zat olan doğaya dair olduğunun anlaşılabilceği açıklıkta bir aktarım olmadığı, İslam düşünürlerinin hem aşkın doğa konusunda hem de Nahvî'nin tanımı yorumlama konusunda kendi tercihlerini kullandıkları görülmektedir. Nitekim “Nahvî” başlığında ele aldığım üzere modern araştırmacılar arasında da Nahvî'nin tanımının tümel doğaya dair olup olmadığı konusunda fikir ayrılıkları bulunmaktadır.

Dolayısıyla Nahvî'nin ilk dönem eserlerinde ister Verrycken'in ilk dönem Ammonios'u takip ettiği yönündeki, ister Golitsis'in, Nahvî'nin şerhleri Ammonius'un sesinden yazdığı şeklindeki iddiaları doğru olsun, Arapça'da Nahvî'nin ek tanımının kesinkes tümel zat olan doğaya yönelik olarak anlaşılmadığını söyleyebiliriz. Dahası Nahvî'nin İskenderci bir doğa görüşüne sahip olduğunun kabul edilmiş olması daha mümkün görünmektedir. Nahvî'nin şerhlerinin muhtelif yerlerinde tümel doğaya yaptığı atıflar Aristotelesçi ve İskenderci tümel doğaya yönelik anlaşılmış olabilir. Nitekim söz gelimi altı parmaklılık gibi hilkat garibesi sayılan oluşumların sorumlusu olarak tümel doğayı göstermesi, tümel zat olan doğaya değil, düzeni koruyan doğa yahut başka bir deyişle âlemin nizamı anlamına gelecek şekilde aynıyla İbn Sînâ'da da mevcuttur.⁷³¹

Dolayısıyla İbn Sînâ'nın eleştirisinin sadece cevheri, güç olarak tanımlama girişimine yönelik görünmekte ve bu eleştiri sayesinde İbn Sînâ kendi doğa tanımıyla doğayı unsurların suretine eşleştirmesini vurgulamaktadır. Ayrıca meylin doğa olmadığını da vurgulayarak kendi teorisini keskinleştirmektedir.

Şimdi İbn Sînâ'nın Lammer'in iddiasının aksine aşkın bir tümel doğa görüşüne sahip olduğunu ve bunu nasıl açıkladığını ele alalım.

3.4. Feleklerden Gelen Bir Güç Olan Tümel Doğa

Bunca eleştirisinden sonra İbn Sînâ'nın tümel doğanın sadece tikellerin suretine tekabül ettiğini kabul ettiği düşünülebilirdi. Fakat kendi eleştirileri ile çelişmeyen ve sadece

⁷³⁰ Adamson, *Al-Kindî*, s. 238, dn.90.

⁷³¹ Aristoteles'te hilkat garibelerinin tümel doğanın gayesi içinde yer aldığı için bkz. Aristotle, *Generation of Animals*, çev. ve not. C. D. C. Reeve, *Generation of Animals & History of Animals I, Parts of Animals I*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2019, s. 147, 770b1-17. Nahvî için bkz. Philoponus, *On Aristotle's Physics 2*, çev. A. R. Lacey, New York: Cornell University Press, 1993, s. 14-6. İbn Sînâ için bkz. İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 46-8, 78.

türlerin değil âlemin de düzenini koruyan bir tümel doğayı benimsediği görülmektedir. Bu doğanın temel gayesi düzeni korumak olduğu için tikel doğaların gayelerinden farklı bazı gayeler taşımaktadır. Mesela ölüm tikel doğanın gayesi olmasa da hem bireyleri saadete ulaştırmak için, hem de bütün bireylerin cismani olarak mevcut olmasına yetecek unsurların oranlarını yönetmek için ölüm tümel doğanın gayelerinden birini teşkil etmektedir.⁷³² Ayrıca doğa bilimi geleneğinde hilkat garibeleri olarak bilinen, tikel doğada amaçlanmayan fazla parmak gibi olağandışı oluşumlar da “kendisi için hazır bulunduğu sureti ona giydiren ve bundan hiç geri kalmayan tümel doğada hedeflenmektedir.”⁷³³ Dahası şahısların sürekli oluşması dahi tikel doğanın gayesi değildir. Bu da türlerin devamını sağlamak için tümel doğanın hedeflediği bir şeydir.

Sonsuzca oluşan şahıslar doğadaki zatî gayeler değildir, bilakis zatî gayeler, söz gelimi insan, at veya karınca gibi cevherlerin bulunması ve bu varoluşun sürekli, sabit bir varoluş olmasıdır. Bunun kendisine işaret edilebilen bir şahıs için olması imkânsızdır. Çünkü her oluşanın zorunlu olarak bozulması gerekir. Bununla cismani heyuladan oluşanları kastediyorum. Şahıs için imkânsız olunca tür ile devamlılığı sağlar (*istebkâ*). O halde ilk gaye (*ğaraz*) söz gelimi insanî doğanın veya başka bir şeyin yahut belirsiz mevcut bir şahsın devamıdır. Bu tümel doğanın fiilinin ereksel (*tamâmiyye*) illetidir. O tektir, fakat tek olan bu şeyin sonsuzca şahıslar ardına şahıslarda devamlı olarak bulunması gerekir. Böylece şahısların sayıca sonlu olmaması gaye olur, bu birinci kısma göre zorunlu bir anlamdadır, fakat kendinde gaye değildir. Zira eğer insan tıpkı güneş ve ay gibi devamlı var olabilseydi, üremeye ve neslin çoğalmasına ihtiyaç olmazdı.⁷³⁴

İbn Sînâ söz konusu tümel doğanın ne olduğuna dair farklı eserlerinde farklı ifadeler kullanmaktadır. *Fizik*'te iki seçenek sunar.

Bununla birlikte eğer bu cinsten bir tümel doğa olursa bu onun bir *doğa* olması bakımından değil, [i] bütünün (*el-küll*) yönetiminin kendilerinden çıktığı ilk [varlıkların] ve ilkelerin nezdinde, akledilir bir durum (*emr ma 'kûl*) olması bakımından olur yahut [ii] kendisi aracılığıyla düzenin korunduğu semavi cirimlerin ilkinin doğası olması bakımından olur. Tek mahiyeti olup farklı cisimlere işleyen bir doğa kesinlikle yoktur. İşte tümel ve tikel doğayı böyle tasavvur etmelisin.⁷³⁵

İtalik olarak belirttiğim doğa, doğa kelimesinin “dışta tahakkuk etmiş” anlamındaki kullanımıdır. Yani tümel doğa varsa bu dışta tahakkuk etmiş bir şey değil, ancak akledilen bir şey olabilir. Bunu akleden de âlemin üzenin sağlayan ilke ilkeler, yani feleklerin akılları ve nefisleri olabilir. Dolayısıyla Yeni-Platoncu şemada tümel akıldan tümel nefis, tümel nefsten de tümel doğa taşarken, İbn Sînâ tüm tümel zatlari reddederek her feleğe kendi tikel aklını ve nefisini nispet etmiş ve tümel doğanın bir zat değil, ancak akılların ve nefislerin âlemi

⁷³² İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 47-8.

⁷³³ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 48 (ç.b.a.).

⁷³⁴ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 37. (düzenlendi)

⁷³⁵ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 46-47 (ç.b.a.).

yönetmeye dair aklettikleri, akli bir şey olabileceğini belirtmiştir. Bununla birlikte diğer bir seçenek de tümel doğa denmeye uygun olan şeyin en dıştaki feleğin doğası olmasıdır. İbn Sînâ bütün felsefe geleneğinde olduğu gibi âlemin düzeninin felekler aracılığı ile korunduğunu kabul eder. Hepsini kuşatan felek ise âlemin kendisinden itibaren başladığı sınır olarak bu düzeni koruyan olmayı en çok hakettiğinden, onun doğası da tümel doğa olmayı hak edebilir. Burada aşkın doğanın tümel bir zata değil, zata göreli bir duruma tekabül ettiğine dikkat çekmek gerekir.

Bununla birlikte İbn Sînâ'nın tümel doğanın ne olabileceğine dair ileri sürdüğü bir açıklama daha vardır. *Metafizik*'te bu sefer sadece en dıştaki feleğin doğasını değil, tüm feleklerden ortak olarak oluşan bir gücü ileri sürer. Bunun İskenderci görüşe benzerliği dikkat çekmektedir.

Tikel doğa ile tek bir şahsın yönetimine (*tedbîr*) ait özel gücü kastediyorum. Tümel doğa ile ise göksellerin cevherlerinden [meydana gelip] tek bir şey gibi [olan] hâkim gücü kastediyorum (*kuvvetün kâbizatün min cevâhiri's-semâviyyât ke-şey'in vâhidin*). Bu, oluştaki tümelliğin yöneticisidir.⁷³⁶

Şahısların devamlılığının türün devamlılığı için tümel doğa tarafından hedeflendiğini açıkladığı bu kısımda verdiği tikel ve tümel doğa açıklaması *Fizik*'teki ihtimallere açık seçeneklerden farklı olarak kesin bir dil içermektedir. İbn Sînâ buna benzer açıklamaları *Talikat*'ta yapar. İki yerde feleklerden gelip âleme işleyen bir güçten bahseder. Fakat birindeki açıklama *Metafizik*'teki ile neredeyse aynı iken, diğerinden farklı bir vurgu vardır.

Tikel doğanın gayesi tikel şahıstır. Ondan sonra gelen şahıs ise başka bir doğanın gayesi olur. Sonu olmayan şahıslar ise semavîlerin cevherlerinde olan bir gücün gayesidir ki, onu sonu olmayan hareketler izler ve onu da sonu olmayan oluşlar izler.⁷³⁷

Burada tikel doğadan sonra gelen “başka bir doğanın” türsel doğa olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla tikel şahıs tikel doğanın, tikel şahıstan sonra gelen doğa türsel doğanın, sonsuz şekilde ardı ardına gelen şahıslar ise tümel doğanın gayesidir. Tümel doğa bu metinde zikredilmemiş olsa da *Metafizik*'teki açıklamayla uyumu bunun tümel doğa olduğuna dair bir şüpheye yer bırakmamaktadır. Sadece burada söz konusu gücün “semavîlerin cevherlerinden” değil “semavîlerin cevherlerinde” olduğunun ifade edilmesi dikkat çekmektedir.

⁷³⁶ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 37. (düzenlendi)

⁷³⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Seyyid Hüseyin Museviyan, Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran: Tahran, 1391, s. 311.

Yine *Talikât*'ta diğerk bir metinde İbn Sînâ bu sefer daha farklı bir güç atfında bulunur.

Feleklerin feleğinden (*felekü'l-eḫlâk*) âlemde mevcut bütün cisimlere sirayet eden güç sayesinde onların her biri kendine özgü iyiliğine (*mesâlihîhî*) yönelir. Onun altında burçlar feleğinden (*felekü'l-bürûc*) sirayet eden güç bulunur. Onunla ise âlemin cisimlerinden her biri kendisine has fiilleri ortaya koyma gücüne kavuşur.⁷³⁸

Görüldüğü üzere burada bahsi geçen güç ne sadece ilk feleğe, ne feleklerin tümüne atfedilmiştir. İlk feleğin âlemdeki cisimlerin iyi halini, burçlar feleği ise onların kendilerine özgü fiillerini sağladığı belirtilmektedir. Dolayısıyla sanki doğanın işlevi ikiye bölünmüştür.

Bütün bu metinlere bakıldığında İbn Sînâ'nın tümel doğa olarak işaret ettiği şeyler şu şekilde sıralanabilir: (i) düzeni sağlayan ilk ilkelerin aklettiği bir şey, (ii) ilk feleğin doğası, (iii) feleklerinden tamamından gelip tek bir şey gibi olan hâkim güç, (iv) ilk felekten gelen güç+burçlar feleğinden gelen güç.

Bu farklılıklar nasıl anlaşılabilir? İbn Sînâ'nın *el-Mebde ve'l-meâd* eserinde tümel akıl, tümel nefis ve tümel doğa için yaptığı şu açıklama tüm bu seçeneklere ışık tutacak mahiyettedir:

Bil ki, gök ismi, bütün (*küll*) ismi ve âlem ismi onlara [önceki filozoflara] göre eş anlamlı isimlerdir. Onlar sanki ay küresinin kapsadığı bozuluşa konu olan cevheri kastetmiyorlardır, çünkü o göksel âleme nispetle çok küçüktür. ... Onlara göre bütün İlk İlke'ye kıyasla canlı tek bir şey gibidir, onun akli bir nefsi vardır ve onun ona feyzeden ayırık bir akli vardır.

Onlar "bütün"ü ilk göğede diyor olabilirler. Nitekim filozofların çoğu onların âdetini sürdürerek onu bütünün cismi, hareketini ise bütünün hareketi olarak adlandırmışlardır. İşte bu iki kullanım arasındaki farklılık dolayısıyla bazen bütünün akli derken onunla bütün ayırık akılları tıpkı tek bir şeymiş gibi kastetmişlerdir. Bütünün nefsi derken de göksel cisimlerin hareket ettiricisi olan bütün nefisleri, tıpkı tek bir şeymiş gibi kastetmişlerdir. Bazen ise tümel akıl derken en uzak kürenin iştîyak vermekle hareket ettiricisi olan akli kastettiler, ki o iştîyak verme konusunda Saf Hayır'dan (*el-hayru'l-mahz*) sonra ilk gelendir. Bütünün nefsi derken de bu cismin hareket ettirmeye özgü olan nefsi kastettiler.

Yüce İlk'ten sonra varlıkların şân bakımından en şerefli si bütünün akli dır. Onu bütünün nefsi takip eder. ... Bozuluşa uğrayan cisimlerin doğası ve konuları bütünün cisminden meydana gelir. Bu doğa bütünün doğası (*tabîatü'l-küll*) olarak adlandırılır sonra her oluşan ve bozulan cismin kendisine ait doğası oluşur.

Böylece suretlerin mertebeleri şöyledir: Bütünün akli, bütünün nefsi, bütünün doğası. ... Gerçek mevcuttan meydana gelen ilk mevcutlar sırasıyla şöyledir: Bütünün akli, bütünün nefsi, bütünün cirmi, bütünün doğası.⁷³⁹

⁷³⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Seyyid Hüseyin Museviyan, Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran: Tahran, 1391, s. 394.

⁷³⁹ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-meâd*, nşr. Abdullah Nurani, Tahran: Müessese-i Mütâlaât-ı İslami Danişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1984/1363, s. 74.

İbn Sînâ bu metinde bütünün aklı, yahut tümel akıl denirken aslında ya göksel cisimlerin tamamının aklının tek bir akılmış gibi düşünüldüğünü yahut ilk cismin aklının katedildiğini ifade etmektedir. Aynı durum tümel doğaya uygulandığı takdirde yukarıda tümel doğanın neye söylendiğine dair farklılıklar anlam kazanacaktır. Yani tümel doğa âlemin düzeni için gerekli yönetimi sağlayan ilke olarak ilk feleğin doğasına da bütün feleklerin doğasına birden de söylenebilir. Burada feleğin doğası yerine etkisi de diyebiliriz. Göksel akılların ve nefislerin aklettiği bir şey olduğu seçeneğinde ise onların düzeni, yine feleklere hareket vererek sağladığı dikkate alınmalıdır. İlk feleğin ve burçlar feleğinin doğasına ayrı güçlerin atfedildiği pasaj ise feleklerin konumlarına göre ayaltına farklı etkilerde bulunmaları ile ilgilidir. Fakat nihayetinde bu etki kendisini tek bir sonuç olarak gösterir. Feleklerin farklı etkilerinin tek bir etki haline gelmesi konusuna aşağıda İbn Sînâ'da sudûru ele alırken tekrar değineceğim. Burada feleklerin unsurlardan oluşmaması dolayısıyla temel anlamda doğanın değil, onların kendilerinden kendilerine özgü hareketlerinin çıkması anlamında yahut onlara aykırı ve zorlayıcı olmayan anlamında bir doğa kullanımı olduğu hatırd tutulmalıdır.

Tümel akıl, nefis ve doğaya dair bu açıklama İbn Sînâ'nın her ne kadar kendisinden pay alınan tümel zatlar olan hipostazları reddetse de *Üsûlûcya*'da yer alan tümelleri bu şekilde açıklayabileceğini de göstermektedir.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ tümel doğayı bir zat olarak benimsemeyip, İskenderci bir görüş olan, feleklerin etkisi olarak adlandırılabilir bir tümel doğa görüşünü benimsemiştir. Bu seçeneklerde doğa aslında bir şekilde hep feleklerin etkisine işaret etmektedir. Nitekim ilk felek ve burçlar feleğine iki ayrı güç atfedildiği metin de İskender'in teorisini hatırlatmaktadır. Zira hatırlanacağı üzere İskender'de ilk felek bir yöne, diğer tüm felekler başka bir yöne dönmekte ve bu şekilde hareketlerde farklılıklar oluşturarak farklı oluşumlara zemin hazırlamaktaydılar.

Felekler ve doğa konusunda İbn Sînâ'nın İskender'in görüşüyle ortaklaştığı bir nokta daha vardır. Bu da feleklerin ezeli şekilde hareket edecek olması görüşüdür. Kindî ve Âmirî'yi ele alırken, bu filozofların İskender'in tadil edilmiş risalelerini kullandıklarını dile getirmiştik. *Fî Tedbîrâti'l-felekiyye* risalesinde, Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettiriciyi ispatlamak için kullandığı sonsuz güç delilinin Nahvî tarafından âlemin ezeli olmadığını ispatlayacak biçime dönüştürdüğü hali yer almaktadır. Buna göre sınırlı cisim olan feleklerden çıkan güç de sınırlı olacağından felekler bir gün duracaktır. Feleklerin gücünün sınırlı olduğunu ortaya koyan bu delile göre, feleklerin gücüne tekabül eden doğa da sınırlı olacaktır. Bu vurgu özellikle

Âmirî’de belirgindir. Bununla birlikte İskender eserlerinin orijinalinde âlemin ezeli ve doğası gereği bozulamaz olduğunu savunmaktadır. İbn Sînâ ise feleklerin varlığını kendilerine değil Tanrı’ya borçlu olduğunu kabul etmekle ve doğanın feleklerden gelen bir güç olduğunu benimsemekle birlikte, bu delilin gereğinden feleklerin hareketinin doğadan kaynaklanmadığını belirterek kurtulur. Ona göre “göğün hareket ettiricisinin gücü sonsuzdur ve cismani değildir, zira o akli bir ayrıktır.”⁷⁴⁰ İbn Sînâ ayrıca Aristoteles’in de her kürenin hareket ettiricisinin sonsuz bir güçle sonsuz şekilde hareket ettirdiğini ve bunun cismani olmadığını savunduğunu ileri sürmektedir. Bununla birlikte onun takipçileri Bir’den sonra gelen hareket ettiricilerin arazî olarak hareket verdiğini sanarak gaflete düştüklerini dile getirmektedir.⁷⁴¹ Bu güç için ayrıca iradi ifadesini de kullanır.

Şöyle denmiştir: “Kesin deliller (*berâhin*) ve argümanlara (*hücece*) göre doğadan sonsuz hareketlerin sadır olmasının mümkün değildir.” Bunun tamamı doğrudur. Fakat feleğin hareketi doğal olmazsa, iradi olursa bağlayıcı olmaz (*lâ yelzem*) -ki doğal değildir-. Sonra doğal olmayan hareketlerin iradi olduğunu tahkik edecek bir açıklamaya ihtiyaç duyulur. Zira ondan ya kasıt ve irade ile [hareket] çıkar, ya da bunlardan çıkmaz, o zaman zatın cevherinden ve suretinden veya harici bir durumdan çıkar.⁷⁴²

Bütün bu benzerliğe rağmen İbn Sînâ’yı İskenderci görüşten keskin bir şekilde ayıran bir husus vardır. Bu da İbn Sînâ’nın bu doğa görüşünü benimsemesine rağmen, ondan en önemli şey olan suret yani varlık verme işlevi kaldırıp onu sadece hazırlayıcı bir ilkeye dönüştürmesidir. Bu da İbn Sînâ’nın felsefe tarihini yaptığı en büyük katkılardan biri olan varlık-mahiyet ayrımı sayesinde mümkün olmuştur. Şimdi İbn Sînâ’nın sudûr görüşünü sadece doğanın değişen konumuna işaret edebileceğimiz ölçüde ele alalım.

3.5. Doğanın Hazırlayıcı İlkeye Dönüşmesi

Buraya kadar İbn Sînâ’nın doğaya dair görüşlerini özetleyecek olursak, onun temel anlamıyla içkin doğayı unsurların hareketinin bir ilkesi olarak gördüğünü, bu ilkeyi edilgin değil fail bir ilke olarak kabul ettiğini, onu bir cevher olarak unsurların suretine eşleştirdiğini gördük. Aşkın doğanın ise tümel bir zat olduğunu reddettiğini, fakat feleklerin etki gücü anlamına gelen bir tümel doğa fikrini kabul ettiğini de ortaya koyduk. Dolayısıyla İbn Sînâ’nın özgün olduğu noktanın “doğanın hareket veren bir ilke” olduğuna dair iddiası olduğunu

⁷⁴⁰ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 151 (düzenlendi).

⁷⁴¹ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 152.

⁷⁴² İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bidarfer, Kum: İntişârât-ı Beydâr, 1976, s. 257.

söylemek doğru olmayacaktır. Zira çeşitli farklılıklar olsa da İbn Sînâ öncesi bütün gelenekteki düşünürlerin tamamı bunu iddia etmektedir.

Bununla birlikte İbn Sînâ’da birbiriyle çelişir gibi de görünen can alıcı iki husus vardır. Birincisi İbn Sînâ’nın doğayı gerçekten etkin yani hareket veren bir ilke olarak görmesidir. Zira Aristoteles canlı varlıklarda doğayı etkin bir ilke görürken cansız varlıklardaki edilgin bir ilke olarak görür. Onu yorumlayan Simplicios ise nefsin etkin bir ilke doğanın edilgin bir ilke olduğunu savunur. İbn Sînâ, İskender ve Nahvi gibi düşünürleri izleyerek doğanın etkin yani bir fail olduğunu savunur. Bununla çelişen ikinci husus fail kabul ettiği doğanın varlık verici olduğunu reddederek varlık vermenin Faal Akla mahsus olduğunu, suretlerin kesinlikle doğa tarafından verilmediği görüşüdür. Bu ifade adeta şu ana kadar İbn Sînâ’nın doğaya dair görüşlerini hükümsüz kılan bir ifade olarak görülmektedir.

Bununla birlikte bu iki husus temelde bir çelişkiyi ifade etmez. Çünkü İbn Sînâ doğanın fizik seviyedeki işlevi ile metafizik seviyedeki işlevini birbirinden ayırır. Fizik seviyede doğaya fail ilke dese de metafizik seviyede onun suret veren bir ilke olduğunu reddeder. Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre doğa hareket verir. Bu doğrudur ve kendisinden önceki gelenekle uyumlu bir cümledir. Özgün yanı ise şudur. Doğa sadece hareket verir. İbn Sînâ’ya göre hareket veren şey varlık veren, şeylerin suretlerini veren, gerçek fail olan bir şey değildir. Bu ayrımı şu pasajda görebiliriz.

“Çünkü metafizikçi filozoflar, fail ile doğa bilimci filozofların kastettiği gibi yalnızca hareket ettirmenin ilkesini değil, âlem için Tanrı gibi, varlığın ilkesini ve onu vereni kastederler. Oysa doğal-fail illet, hareket ettirme türlerinden herhangi biriyle hareket ettirmenin dışında varlık vermez. Bu nedenle Doğa ilimlerinde varlık veren, hareketin ilkesidir.”⁷⁴³

Bu metinde failin metafizik seviyede varlık verme, fizik seviyede ise hareket ettirme ilkesi olduğu açıkça ifade edilmektedir. Bununla birlikte her şey kendi seviyesinde konuşulduğunda, yani doğa fizik seviyede ele alındığında hareket ilkesi olsa da varlık verdiği söylenebilmektedir. Nitekim İbn Sînâ başka bir metinde bağlam dikkate alındığında metafizik faile hareket vermenin isnat edilebileceğini gösterir.

Doğal durumların dört zati neden, fail, madde suret ve gayedir. Doğal durumlarda fail, başkasında başkası olmak bakımından olan hareketin ilkesine söylenebilir. Biz burada, hareketle, maddedeki tüm güçten fiile çıkışları kastediyoruz. Bu ilke, başkasını dönüştürmenin, onu güçten fiile doğru hareket ettirmenin sebebi olan ilkedir. ... Hareketin ilkesi ya hazırlayıcı ya da tamamlayıcıdır. Hazırlayıcı olan, maddeyi uygun

⁷⁴³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 2.

hale getirendir, tıpkı hazırlayıcı dönüşümlerde spermi hareket ettiren gibi. Tamamlayıcı ise sureti verendir. *Doğal türlerin kurucu suretlerini veren doğal nesnelerin dışında gibi görünmektedir. ... Hazırlayıcının hareketin ilkesi olduğunda şüphe yoktur. Tamamlayıcı da yine hareketin ilkesidir, çünkü o gerçek anlamda güçten fiile çıkarandır.*⁷⁴⁴

Bu metinde aslında suret verenin doğal nesnelerin dışında olup doğa bilimcinin inceleme alanına girmediğini ifade etse de güçten fiile çıkarma anlamında hareketi suret veren tamamlayıcı ilkeye isnat etmektedir. Fakat bu lafız değişikliklerinin pek bir önemi yoktur. Temel olarak doğa, hem içkin hem aşkın seviyede ancak hazırlayıcı bir ilke iken varlık vererek oluşu gerçekleştiren yüce ilkeler tamamlayıcı gerçek nedenlerdir.

Suretin meydana gelmesi hususunda ise, doğanın bu sureti veren değil de aksine onu hazırlayıcı olması beklenir. Ki bunun bilgisi, başka ve uygun yerlerde, diğer bir disiplinden elde edilir.⁷⁴⁵

Bu pasajda da görüldüğü üzere İbn Sînâ metafizik faile, *Fizik* eserinde kısa atıflarda bulunarak geçmekte ve bu konuyu *Metafizik*'e havale etmektedir. Zira *Fizik* bu konuyu ele almanın yeri değildir. Doğa bilimcisi bunları sadece verili bir önerme olarak almalı araştırmasına devam etmelidir. Fakat *Metafizik*'te fail kendinde şey olarak ele alındığında *Fizik*'tekinden daha genel bir anlam olduğu görülecektir.

Doğa bilimcinin burada bir hazırlayıcı, orada bir suret verici olduğunu ortaya koyduktan sonra bu konuyu araştırması gerekmez. ... Fail ilke, doğal durumlar bakımından değil de varlığın kendisi bakımından ele alındığında ise, anlam bundan daha genel olur. O zaman kendinden ayrı bir varlığın kendinden ayrı olması bakımından ve bu varlığın kendisi için olmaması bakımından sebebi olan her şey fail nedendir.⁷⁴⁶

İbn Sînâ'ya göre metafizikte ele alınacak ortak fail sayıca birdir, kendisine işaret edilebilir ve doğal değildir. Bu fail yukarıda ele alındığı üzere doğal şeylerin ortak failinden bu yönüyle farklıdır. Yani doğal şeylerin ancak anlam bakımından ortak olduğu ve çoğa söylenebilen faili olan doğadan farklı olarak, çoğa söylenemeyen bir zattır. Bu zat doğal da olmadığı için fizik biliminin konusu değildir. İbn Sînâ ortak failleri açıklarken doğal olan ve olmayan her şeyin faili olan bu ortak faili birinci, sadece doğal şeylerin anlamsal olarak ortak olduğu fail olan doğayı da ikinci ortak fail olarak zikreder. Öneminden dolayı bu pasajı daha uzun haliyle tekrar alıntılar yapmak yararlı olacaktır.

Burada ele alınan fail ortak failidir. ... Buradaki ortak kelimesi fail için iki anlamda düşünülür. Birincisi bütün fiillerin kendi üzerine ekleneceği ilk fiili yapması bakımından failin ortak olmasıdır, ilk maddeye ilk cisimlik suretini veren gibi. ... Diğer

⁷⁴⁴ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 59-60.

⁷⁴⁵ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 39 (ç.b.a.).

⁷⁴⁶ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 59-60 (ç.b.a.).

tür ise bütün tikel şeylerin tikel faillerin paylaştığı tümel fail gibi genel anlamdır. ...İkisi arasındaki fark şudur: Birinci anlamdaki ortak, varlıkta sayı bakımından tek bir zat olur. Akıl ona bu diye işaret eder ve onun çoğa söylenmesi mümkün değildir. İkinci anlamda ortak ise varlıkta tek bir zat olmaz, bilakis makul bir şey olup akla göre fail veya gaye olmak bakımından ortaklaşan birçok zâtı içine alır. Bu durumda o çoğa söylenebilir.

Birinci türden her şeyin ortak fail ilkesi, -eğer doğal şeylerin bu anlamda fail bir ilkesi varsa- doğal olmaz. Zira her doğal şey ancak bu ilkedен sonradır. O onların hepsine, doğal olması bakımından değil, onların ilkesi olmak bakımından nispet edilir. Eğer bu ilke doğal olsaydı o zaman kendisinin ilkesi olurdu, bu da imkansızdır. Yahut fail ilke başka bir şey olurdu, bu da çelişkidir. Durum böyle olunca doğa bilimcisinin herhangi bir şekilde bunu araştırması gerekmez. Çünkü o doğal şeylere herhangi bir yönden karışmaz. Onun doğal şeylerin ve doğal olmayan mevcutların ilkesi olması beklenir. Böylece onun nedeni, özel doğal durumların nedeninin nedenliğinden, -ve eğer böyle bir şey varsa doğal şeylere özel nispeti olan şeylerden- varlık bakımından daha genel olması umulur.⁷⁴⁷

Fizik'teki bu açıklamaya benzemekle birlikte ayrıca ele alınması gereken bir metin daha vardır. Bu da *el-Hikmetü 'l-Meşrikiyye*'de yer alan ortak fail açıklamasıdır. İbn Sînâ burada ortak failden bahsederken, yukarıda olduğu gibi bunun iki tarzda olduğunu, birincinin kendisine işaret edilebilen tek bir zat olup çoğa söylenmediğini, ikincinin ise akli bir anlam olup çoğa söylendiğini ifade eder. Fakat birincinin yukarıda olduğu gibi metafizik bir fail olduğunu ifade etmez. Bunun yerine her ne kadar bu failin ilk felsefede delillendirildiğini ifade etse de ona doğa denileceğini belirtir. Şu ana kadar ele alınan konulara bakıldığında oldukça şaşırtıcı olan bu ifadenin devamında akli anlam olan ortak faile de doğa denileceğini ifade eder.

Doğal şeylerin bir anlamıyla ortak faili sayı bakımından bir olan bir zat olup akıl ona işaret eder. Onun çoğa söylenmesi mümkün değildir. O, varlığı ilk felsefede delillendirilen bir durumdur (*emr*) ve doğa olarak adlandırılır.⁷⁴⁸ Yine bu tarzda olmayan, fakat akli bir şey (*emr*) olup, akılda, fail olması bakımından ortak olan pek çok zâtı kapsayan ve çoğa söylenen ortak fail de genel anlam bakımından doğa olarak adlandırılır.⁷⁴⁹

İbn Sînâ'nın yukarıdaki metinlerde tümel doğayı bir zat değil, akledilen ilkeler, feleklerden gelen güç, tedbir gibi isimlerle açıklamış olmasına rağmen bu metinde sayıca tek olan bir zat olarak adlandırması kafa karıştırıcı görünmektedir. Bununla birlikte metnin öncesine ve diğer vurgularına baktığımızda *Fizik*'teki ifadelerle benzerlik göze çarpmakta ve doğanın kendisi için ilke olduğu grubun farklı olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre İbn Sînâ konuya failin sureti maddeye mühürleyen ve bu şekilde maddeyi kaim kılan şey olduğunu belirterek başlamaktadır. Sonrasında ise doğal şeylerdeki failin hareketin ilkesine söylendiğini

⁷⁴⁷ İbn Sînâ *Fizik I*, s. 15-6 (ç.b.a.).

⁷⁴⁸ Ahmet Özcan'ın edisyonunda bu kelime "tabî'atuhû" şeklinde yer almaktadır. Fakat bunun bir yazım hatası olduğunu düşünülmelidir. İbn Sînâ, *el-Hikmetü 'l-meşrikiyye*, s. 8. Ayasofya yazmasında "tabîa" olarak bulunmaktadır, bkz. İbn Sînâ, *el-Hikmetü 'l-Meşrikiyye*, Ayasofya 2403, v. 5b.

⁷⁴⁹ İbn Sînâ, *el-Hikmetü 'l-meşrikiyye*, s. 8.

ifade ederek, hareketin güçten fiile çıkışın ve nitelik değiştirmenin ilkesi olduğunu belirtmektedir. Hareketin ilkesinin ya hazırlayıcı ya da tamamlayıcı olduğunu belirterek, hazırlayıcıyı maddeyi surete uygun hale getiren, tamamlayıcıyı ise sureti veren şeklinde açıklamaktadır. İşte burada tamamlayıcı ilkenin doğal şeylerin dışında olduğunu ve doğa bilimcisinin bunu araştırmasının gerekmediğini vurgulayarak *Fizik*'teki iddiasını sürdürdüğü görülmektedir. Bu metinde sayıca tek olan failin doğa olduğunu söylemesini mümkün kılan, onun sadece doğal şeylerin failinden bahsetmesidir. *Fizik*'teki pasajda olduğu gibi “doğal olmayan mevcutları” açıklamaya dâhil etmemektedir.⁷⁵⁰ Bu şekilde her iki fail de doğa olmaktadır. İlk ortak doğa tikellerin suretlerine tekabül etmeyen onların dışında yer alan sanki tek bir şey gibi olan aşkın doğadır. İkinci ortak doğa ise tikellerin içkin doğasının zihinde bir anlam olarak ortaklaşmış halidir. İbn Sînâ'nın burada aşkın doğa hakkında zat ifadesini kullanması ise müsamahalı bir ifade olarak anlaşılmalıdır. Zira aynı cümlede ondan bir durum yahut şey anlamında *emr* olarak bahsetmektedir. Aşkın doğanın tikellerde ortak olmadığı anlamında ona zat dese de gerçekte dışta tahakkuk etmiş bir cevher olarak gördüğüne dair hiçbir delil bulunmamasının yanında, böyle olmadığına dair ifadeleri şüpheyne mahal bırakmayacak ağırlıktadır.

Sonuç olarak İbn Sînâ'nın doğa görüşünün Aristoteles'in ve İskender'in görüşlerinden farklı olduğu görebiliyoruz. Nitekim bu filozoflar oluşun sebebinin hareketler olduğunu, Tanrı'nın gai bir illet olup bu şekilde hareket vererek oluş ve bozuluşun ilk illeti olduğunu benimsemekteydiler. Fakat İbn Sînâ'nın bu görüşü, Tanrı'nın sadece gai değil aynı zamanda fail illet olduğunu savunan, doğanın yüce illetlerin kontrolünde, aklilikten uzak bir ilke olduğunu benimseyen Yeni-Platoncular'dan farklı mıdır? Dahası her ne kadar İskender tümel doğayı ayaltındaki cisimlerin suretlerini veren bir illet olarak görse de bu doğanın Tanrı'nın inayeti ile feleklere hareket vermesi sayesinde gerçekleştiğini ve doğanın aslında tanrılar adını verdiği feleklerin bir aleti olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla aslında İbn Sînâ öncesi düşünürlerde doğanın kendinde tamamen bağımsız bir ilke olduğu düşüncesi söz konusu değilse İbn Sînâ'nın bu konudaki farkı nedir? Bunu İbn Sînâ'nın sudûr görüşünü ele aldıktan sonra karşılaştırmalı olarak ortaya koyalım.

⁷⁵⁰ İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*, Ahmet Özcan, “İbn Sînâ'nın el-Hikmetü'l-Meşrikiyye Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi”, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2003, s. 8.

3.6. Sudûr Süreci ve Doğa

İbn Sînâ'nın sudûr teorisi hem kendi başına, hem de bu teorinin açıklanmasında önemli yer tutan varlık-mahiyet, zorunluluk-imkân, güç-fiil gibi kavramları bağlamında çok sayıda çalışmaya konu olmuştur.⁷⁵¹ Benim gayem burada ayrıntılı bir sudûr tasviri ortaya koymak değil, sadece bu teoride doğanın, diğer teorilerden farklılaşan yönüne işaret etmeye zemin hazırlayacak bir özetini sunmaktır.

İbn Sînâ'nın hareket temelli değil varlık temelli bir yaklaşıma sahip olduğu yukarıda çeşitli vesilelerle dile getirilmişti. Bu, meydana gelmenin yani suret almanın hareketlerle değil feyz yoluyla meydana geldiğini ifade eder. Şöyle ki, Aristoteles'e göre bilfiil olan bilfiil olanı meydana getirir. Yani surete sahip olan bilfiildir ve hareketler aracılığıyla benzer bir sureti aktarır. Buna göre baba oğulun failidir. Yeni-Platoncularda madenlerin ve bitkilerin oluşumu tümel nefse ve tümel doğaya bağlıdır. Buna göre bu oluşumlar hem hareketle ama temelde bu hareketle birlikte akli suretlerin aktarılması ile yani feyz ile olur. Embriyoloji konusunda ise durum biraz farklı görünmektedir. Tohum teorisi olarak adlandırılan bu yaklaşıma göre yine tümel nefis ve tümel doğa bu süreçlerde aktif olsa da anne ve babanın tümel doğadan aldığı pay olan kendi tikel doğaları bu tohumun meydana gelmesi ve gelişmesinde rol sahibidir. Böylece ara bir açıklama ortaya çıkmaktadır.⁷⁵² Bilfiil olan şey önemli olsa da bu bilfiil olan yine akli ilkeler ve feyz sayesinde bilfiildir ve yine dışarıdan etkiye ihtiyaç duymaktadır. İbn Sînâ ise hareketi suret verme konusunda tamamen hazırlayıcı bir ilkeye dönüştürerek bu süreçteki herhangi bir rolünü reddetmiştir. Böylece suretlerden zorunluluğu yani, bilfiil olan tikelin zorunlu olarak bilfiil tikeli meydana getireceğini reddetmiştir. Suret almanın tamamen tikelerin dışında olan ilke ve ilkelere bağlı olduğunu benimsemiştir. İşte onun sudûr anlatısı bunu ortaya koymaktadır.

⁷⁵¹ İbn Sînâ'nın sudûr teorisinde doğanın değişen yerini takip etmek için İbrahim Halil Üçer'in doktora tezinden kitaplaşan çalışması oldukça önemli bir yerde durmaktadır. Bu çalışmada Üçer hem hareketli merkezli hem varlık merkezli oluş görüşlerini ele almakta, İbn Sînâ'nın varlık merkezli görüşü nasıl kendi özgün yorumuyla ortaya koyduğunu göstermektedir. Bununla da bağlantılı olarak ayrıntılı bir şekilde incelediği sudûr görüşünde âlemde cismani olan ve olmayan mevcutların meydana gelişini ortaya koyarken feleklerin hareketinin ayaltı âlemin hem meydan gelişinde hem de burada gerçekleşen oluş ve bozuluşta nasıl bir rolü olduğuna işaret etmektedir. Nitekim ben de bu başlıkta temelde kendisini takip etmekteyim, bkz. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, özl. 3 ve 4. bölümler.

⁷⁵² Tohum teorisi ve Aristoteles ve İbn Sînâ'nın görüşleri il karşılaştırılması için bkz. James Wilberding, "The Neoplatonic Commentators on 'Spontaneous' Generation", ed. Richard Sorabji, *Aristotle Re-Interpreted New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, Londra: Bloomsbury Publishing, 2016, s. 211-29.

Aristotelesçi nedenler görüşü, Yeni-Platonculuk'ta bazı kısmi tashihlere uğramış olsa da⁷⁵³ kabul görmüş ve İbn Sînâ'nın da benimsemiş olduğu bir görüştür. Buna göre nedenler fail, gai, suri ve maddi olmak üzere dördttür. Bu nedenler yapay bir nesne üzerinde düşünüldüğünde ayrımlar açıkça görünür. Buna göre bir masanın faili marangoz, gayesi üzerine eşya konacak bir zemin olma, sureti masalık, maddesi ise ahşap olacaktır. Bununla birlikte doğal nesnelerde bu nedenlerin hep aynı şeye işaret ettiği görülmektedir. Bu ise surettir. Şöyle ki, baba çocuğun sebebidir. Fakat bunu ona aktardığı suretle yapar. Çocuğu var eden suri sebep surettir. Çocuğun gayesi o surettir.⁷⁵⁴ Madde ise suretin güç halini ifade eder. Fail hareket sayesinde fiilini gerçekleştirir. Fail olması demek eserini güç halinden fiil haline çıkarması demektir. Madde bir şeyin güç haline, suret ise onun fiil haline tekabül eder. Burada vurgulanan husus Aristoteles'te oluşun suretin hareket yoluyla aktarımı sayesinde zorunlu olarak gerçekleşmesinedir.

İbn Sînâ varlık-mahiyet ve zorunluluk-îmkân ayrımları ile bu yaklaşımdan farklılaşır. Zorunlu ve mümkün kavramları, îmkânsız kavramı ile birlikte birbirlerine dönüşlü açıklanabilirler. Buna göre zorunlu yokluğunu düşünmenin îmkânsız olduğu şeydir. İmkânsız ise varlığı düşünülemeyen şeydir. Mümkün ise varlığı ve yokluğu ne bir zorunluluk ne bir îmkânsızlık barındıran, ikisinin de birbirine eşit olduğu şeyi ifade eder.⁷⁵⁵ İbn Sînâ'ya göre bir şeyin ne olduğu onun mahiyetini verir. Varlığı ise neliği olan o şeyin dışta bulunup bulunmaması ile ilgili ikinci bir anlamdır. Dahası bir şeyin mahiyeti var olmaya da yok olmaya da elverişlidir. İşte bu onun îmkânını ifade eder. Ancak dışta var olması gerçekleştiğinde zorunlu olabilir. İbn Sînâ bu ayrıma göre dört nedeni bölüştürür. Buna göre suret ve madde mahiyetin, fail ve gaye ise varlığın nedenleri olurlar. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın Aristotelesçi sureti iki yönden dönüştürdüğü görülür. Suret artık Aristoteles'te olduğu gibi hem doğrudan fiil halini hem de zorunluluğu ifade etmez. Mahiyetin bir parçası olduğu için doğrudan var olmayı göstermediği gibi zorunlu olarak var olmayı da göstermez. Mahiyet îmkânı, varlık ise zorunluluğu temsil eder.

Bu kavramlar sudûr açıklamasının temelini teşkil eder. Buna göre mahiyeti olan her şey, var olup olmaması mümkün olduğundan kendisini varlığa çıkaracak bir faile ihtiyaç duyar. Âlemin failinin mahiyeti olmamalıdır, zira mahiyeti olursa onun da varlığa çıkması için bir fail gerekecek ve teselsül oluşacaktır. Bu fail sırf varlık olan ve bu şekilde hiçbir îmkân

⁷⁵³ Yeni-Platonculukta nedenlere, misali ve alet nedenlerin de eklenerek altıya çıkarılmasının bir örneği olarak bkz. Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, c. 1, s. 91-4, 2-4.5.

⁷⁵⁴ Aristoteles, *Fizik*, s. 81, 198a22-28.

⁷⁵⁵ İbn Sînâ'da bu üç kavramın eserlerinde kronolojik olarak ele alınışı için bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011, özl. 3. bölüm.

barındırmayan Zorunlu Varlık, Tanrı'dır. Varlık anlamı, özel varlık ve genel varlık olarak ikiye ayrılır. Şeyler ne iseler o olarak var olduklarında bu onların özel varlığıdır. Mahiyetlerinin dışta gerçekleşmesi için gereken varlık anlamı ise genel varlık anlamıdır. Tanrı'da bu özel ve genel varlık anlamı aynı anlama tekabül eder.

Tanrı'dan varlığın meydana gelmesi tamlık açıklaması ekseninde açıklanır. Buna göre tamlık seviyeleri yetkinlik üstü (*fevk'at-tamâm*), yetkin (*tamâm*) ve eksik (*nâkıs*) olarak ortaya konur. Tanrı yetkinlik üstüdür. En mükemmel fiil olan akletme fiilini yapar. En mükemmel olan kendisi olduğu için kendisini akleder.⁷⁵⁶ Tanrı basit olduğu için akleden ve akledilen kendisidir ve o bizatihi akıldır. Onun akletmesi ve tamlığının fazla olmasıyla kendisinden varlık taşar. Taşan bu varlıktan kendisine benzer olan birinci akıl meydana gelir. Birinci akıl, akıl olmak ve basit olmak bakımından ve sahip olduğu varlık anlamı yönünden Zorunlu Varlık'la ortaktır. Fakat mümkün olduğu ve Zorunlu Varlık'ın eseri olduğu için onunla bir eşitlikten asla söz edilemez.

Birden bir çıkar ilkesi gereği basit bir varlıktan ancak bir fiil çıkabilir. Bu durumda Zorunlu Varlık'tan bir akıl çıktıktan sonra ondan bir akıl çıkmalı ve böyle devam etmelidir. Hâlbuki âlemde çokluk olduğu açıkça görünmektedir. Bu nasıl gerçekleşir?

İşte bu akıl basit bir mevcut olsa da mahiyete sahip olması ve nedenli olması dolayısıyla yönlerinin olması ile gerçekleşir. Buna göre birinci akıl, kendisi de akıl olması bakımından akletme fiilinde bulunur. Fakat Tanrı'ya yönelerek onu aklettiğinde ondan ikinci akıl sadır olur. Kendi zatını aklettiğinde ondan birinci nefis çıkar. Kendi mümkün oluşunu aklettiğinde ise ondan birinci felek taşar. Bu üçlü taşma onuncu akıl olan Faal Akıl'a ve dünyaya gelinceye kadar bu minvalde devam eder.

Zorunlu Varlık'tan birinci aklın taşması aracısız bir şekilde gerçekleşmektedir. Fakat bundan sonra meydana gelen bütün mevcutlar, ister akıl olsun ister başka bir tür olsun, her zaman bir üstteki mevcutlar aracılığıyla meydana gelir. Şöyle ki, ikinci akıl, birinci akıl aracılığıyla meydana gelir. Nefs yine akıl aracılığıyla meydana gelir. Felek ise hem nefis aracılığıyla hem akıldan gelen varlık feyzi aracılığıyla meydana gelir.

⁷⁵⁶ Zorunlu varlık olan Tanrı'nın İbn Sînâ düşüncesinde sudûr ekseninde, Yunan ve Fârâbî düşüncesi ile karşılaştırmalı olarak ele alındığı bir eser için bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013. İbn Sînâ

İbn Sînâ'nın nedenlik anlayışına göre neden, eserini ve daha fazlasını içerir. Fizik seviyede fail ve eseri aktarılan anlam konusunda cevher olduğunda eşit, arazlar söz konusu olduğunda daha güçlü ve daha zayıf olabilse de fail fail olmak bakımından hala öncedir. Metafizik sebeplikte kesin bir şekilde fail eserinden üstündür. Bu yüzden sudûr sürecinin alt tabakasında olan üsttekine göre daha zayıftır ve dolayısıyla birbirlerinden farklıdırlar. Bu eserlerinde de farklılık olmasına sebep olur.

İbn Sînâ buna ek olarak araçlar arttıkça varlığın zayıfladığını ifade eder. Sudûr sürecinde görüldüğü gibi onuncu akla gelinceye kadar akıllar birbirlerinin meydana gelişlerine aracılık ettikleri için Faal Akla gelindiğinde ondan yine söz konusu üçlü taşmanın artık gerçekleşmeyeceği oranda varlık feyzinde bir zayıflaması söz konusu olur. Bununla birlikte Faal Akıldan yine bu şemaya benzer bir sudûr gerçekleşir. Buna göre ondan nefis yerine cisimlik sureti, felek yerine heyula, akıl yerine ise ayaltı mevcutlarının suretleri ile nâtık nefislere bilgi olarak gelen suretler taşar.

Burada konumuz açısından önemli olan nokta İbn Sînâ'nın tümel doğaya tekabül ettiğini kabul ettiği feleklerin hareketi ve onların heyulanın meydana gelmesindeki rolüdür. Ayrıca ayaltı âlem oluştuktan sonra feleklerin rolü yine benzer şekilde devam edecektir. Bu yüzden heyulanın meydana gelmesini ele alalım.

Heyula bütün suretlere kabil ortak bir maddeyi ifade eder. Cisimlik sureti ise onu bilfiil kılacak surettir. Bununla birlikte heyulanın sadece cisimlik suretini değil birçok sureti alabilmesi sadece Faal Akıldan gelen feyz ile gerçekleşmez. Zira Faal Akıl farklı yönleri olsa da ondan gelen varlık feyzi hem eser sıralamasında onun en altta olması hem çok aracılı bir şekilde meydana gelmesi bakımından zayıflamış olsa da hala basit ve akıl olduğu için ondan kendisi bakımından farklı suretler sadır olamaz. İbn Sînâ Faal Akıl'dan farklı fiillerin sadır olmasını feleklerin hareketleri ile açıklar.

Bu açıklamaya geçmeden önce altı tekrar çizilmesi gereken husus, İbn Sînâ'nın sudûr görüşünde, onu diğer düşünürlerden farklılaştıran en önemli ilkelerden birinin hareketin asla varlık vermemesi olmasıdır. Varlık verme, yani suret verme sadece feyz ile gerçekleşir. Bu da akıllar sayesinde olur. Hareket veren cisimler sadece hazırlık verirler. Akıllar hareketsizdirler ve hareket vermezler. Cisimler hareketlidirler, varlık vermezler. Böylece İbn Sînâ hem oluşun hareketler sayesinde gerçekleştiğini kabul eden Meşşâî filozoflardan, hem de feyz ile

gerçekleştiğini kabul etseler de tümel nefsin ve tümel doğanın hareketleri ile bu feyzin aktarıldığını savunan Yeni-Platoncu filozoflardan ayrılmış olur.

Hareketler varlık kaynağı olmadığı için feleklerin hareketinin heyulaya etkisi de varlık verme yönünden değildir. Bununla birlikte hazırlayıcı etkileri oldukça önemlidir. Heyulanın tek bir şey olarak sadır olması Faal Akıl dolayısıyladır. Bununla birlikte heyulanın taşmasında varlık kanalıyla akılların etkisi varken, feleklerin de etkisini vurgulamak gerekir. Feleklerin etkisi iki yönlüdür. Heyulanın tek bir şey olarak meydana gelmesinde onların dairesel hareketlerine karşılık gelen ortak doğası etkilidir. Heyulanın farklı suretlere kabil olmasında ise onların merkeze nispetle konumlarındaki farklılıklar etkilidir. Dolayısıyla heyula felekler sayesinde meydana geliyor olmasa da feleklerin hem ortak doğaları hem de farklılıkları heyulanın farklı kabiliyetlere sahip olmasında hayati bir yer tutarlar.

Felekler heyula meydana geldikten ve Faal Akıl'dan taşan cisimlik sureti ile kaim olduktan sonra heyulanın farklı suretler arasından şu veya bu sureti almasında da etkilidirler. Burada feleklerin yanında ayaltındaki cisimlerin hareketleri de önemlidir. Her iki seviyede gerçekleşen hareketler farklı suretleri almak üzere maddeyi hazırlayıcı görevi görürler.

İbn Sînâ'nın sudûr görüşünde vurgulanması gereken başka bir nokta da ona göre Faal Akıl'da, basit olması dolayısıyla özelleşmiş suretler bulunmamasıdır. Böylece o varlık temelli görüşte ortaklaştığı Yeni-Platonculardan bu yönde de ayrışır. Faal Akıl, tümel akıl gibi kendisinde ayrılmış akli suretleri barındırmaz. Ondan tek bir fiil sadır olur, o da varlık feyzinin taşmasıdır. Maddedeki özelleşmiş hazırbulunuşluğa göre bu varlık feyzi bir surete dönüşür. Dolayısıyla cisimlerden çıkan hareketler hazırlayıcı, akıllardan çıkan feyz varlık vericidir. Böylece doğa sudûr sürecinde açık bir şekilde hazırlayıcı ama suret vermeyen bir ilke olarak konumlanmaktadır.⁷⁵⁷ Sudûr teorisine göre suretler ancak ve ancak Faal Akıl'dan gelir. Bu hem cevheri suretler için hem arazî suretler için geçerlidir.

Mutlak sıcaklığın nedeni Suretleri Veren'dir. Yakmanın nedeni Suretleri Veren'dir. Ateşin nedeni Suretleri Veren'dir. Bunlardan herhangi bir şahıs başka bir şahsın nedeni olamaz.⁷⁵⁸

⁷⁵⁷ Olga Lizzini İbn Sînâ'da inayeti ele aldığı makalesinde doğayı tikel ve tümel olmak üzere iki ayırır ve tümel doğanın varlığın ve suretlerin feyzine karşılık geldiğini ifade eder. Bunun doğru olmadığı, İbn Sînâ'nın şu ana kadar ele alınan görüşlerinden açıkça anlaşılmaktadır, bkz. Olga L. Lizzini, "Matter and Nature On the Foundations of Avicenna's Theory of Providence: an Overview", *Intellectual History of the Islamicate World*, c. 7, 2019, s. 20, 22, 24.

⁷⁵⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 269.

Görüldüğü gibi İbn Sînâ bilfiil suretin kendisi gibi başka bir sureti doğurduğu şeklindeki zorunlu oluş sürecini reddederek suretlerin meydana gelişini Faal Akıl'a hasretmiştir. Buna göre Aristoteles'te babanın çocuğun fail illeti olması⁷⁵⁹ durumu değişmiş, baba sadece spermin hareketinin illeti⁷⁶⁰ olarak hazırlayıcı bir ilke haline gelmiştir. Çocuğun gerçek illeti ise yine Suretleri Veren'dir.

Şu halde gerçek illetler, malûlle birlikte illet olur. (Malûlden) önce gelenler ise ya bil'araz ya da yardımcı illetlerdir. Bu nedenle şöyle inanmak gerekir: Binanın şeklinin illeti, toplanmadır; toplanmanın illeti ise toplananların doğaları ve bunların bir araya gelip oluştukları şey üzerinde sabit olmalarıdır; bunun illeti de doğaların ayrık-fiil sebebidir. Çocuğun illeti, suretleri veren sebepten dolayı çocuğun suretinin, maddesiyle birleşmesidir. Ateşin illeti, hem suretleri veren sebep hem de o suretlerin zıddına olan tam istidadın zâil olmasıdır. Öyleyse illetlerin malûllerle birlikte olduğunu görmekteyiz.⁷⁶¹

İbn Sînâ'da suretin illet oluşunu da kabul etse de bu ancak aracı bir nedendir. Buna göre her ne kadar arazlar Suretleri Veren'den gelse de konu (*mevzû*) bu arazların meydana gelmesi için bir aracı neden konumundadır. Benzer şekilde heyulanın var olması için de suret, Suretleri Veren için bir aracı neden olmaktadır. Bununla birlikte suretin kendi başına başka bir suretin nedeni olması mümkün değildir. Tekrar ifade edecek olursak "Suretleri Veren ve arazlar arasındaki nedensel aracı (*vâsıta*) konudur (*mevzû*). Suretleri Veren ile heyula arasındaki aracı ise surettir."

İbn Sînâ'da, Aristoteles'in düşüncesinden farklı bir şekilde yer alan başka bir husus doğanın hazırlayıcı olmanın yanında engel kaldıran olarak da nitelenmesidir. Hatırlanacağı üzere Aristoteles, unsurların hareketinin ilkesini ele alırken, bu ilkenin etkin değil edilgin bir ilke olduğunu belirtmişti. Bunun yanında oluşturucu ve engel kaldıracı iki ilke daha vazederek, unsurların hareketini başlatmaya yardımcı olarak atamıştı. Bununla birlikte bu iki ilkeyi arazî ilkeler saymakta ve unsurların hareketinin ilkesi edilgin olsa da onların doğaları ile hareket ettiğini vurgulamaktaydı. Dolayısıyla bu ilke ancak unsurların hareketini tabiri caizse hazırlayan ilkeler olarak yorumlanabilmektedir. İskender'de ve Nahvî'de bu iki arazî failin tamamen bertaraf edildiğini görmüştük.⁷⁶² İbn Sînâ'da dikkat çekici olan husus, bu açıklamanın tam tersine dönmüş olmasıdır. Aristoteles'in doğayı yapay olmayan her şeye teşmil etmesinin aksine İskender'i takip ederek onu sadece unsurların hareketinin ilkesine hasreden İbn Sînâ yine

⁷⁵⁹ Aristoteles, *Fizik*, s. 81, 198a26.

⁷⁶⁰ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 10; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 106

⁷⁶¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 10.

⁷⁶² Bu konunun incelenmesi için bkz. Richard Sorabji, "Nature and God: Two Explanations of Motion in Aristotle", *Matter, Space And Motion*, Londra: Duckworth, 1988, s. 219-26.

onu izleyerek bu ilkeyi etkin saymış ve engel kaldıran hazırlayıcı ilkeleri görmezden gelmiştir. Fakat bu sefer doğayı metafizik seviyede ele aldığında, doğa ile dış etmenin yerini değiştirerek doğayı hazırlayıcı ve engel kaldırıcı⁷⁶³ bir ilke haline dönüştürmüş ve gerçek failliği dıştaki metafizik etmene atfetmiştir.

Sudûr süreci ile İbn Sînâ bütün suretleri akıllar kanalına bağlamıştır. Bu hem cismani hem akli suretler için geçerlidir. Şöyle ki İskender’de cismani suretler feleklerin hareketi ile, akli suretler ise Faal Akıl’dan gelirken İbn Sînâ sadece hareketleri feleklere atfetmiş, oluş ve bilgi süreçlerini tamamıyla akıllara bağlamıştır. Yukarıda anlatılan cismani suretlerin oluş sürecinin akli suretler için nasıl gerçekleştiği şu pasajda özet bir ifadesini bulmaktadır.

Vacip, akıllara etki eder, akıllar nefislere etki eder, nefisler semavi cirimlere. Böylece onları [cirimleri], o akıllara benzemek için ve kendilerinde [nefislerde], onlara [akıllara] karşı bulunan aşk ve yetkinliğe ulaşma iştiağıyla dairesel, ihtiyârî hareketle sürekli hareket ettirirler. Sonra semavi cirimler ay feleğinin altındaki bu âleme etki ederler. Ay feleğine has olan aklın nuru feyz eder. İnsan da bununla makulleri talep ederek, karanlıklardan hidayete erer, tıpkı güneşin nurunun gözler onları görebilsin diye cismani mevcutlara verilmesi gibi.⁷⁶⁴

3.7. Karşılaştırma

İbn Sînâ’nın sudûr görüşü bağlamında doğa anlayışının İskender’le karşılaştıracak olursak ilk bakışta İskender’in sistemi ile şekilsel olarak büyük bir benzerlik göze çarpmaktadır. Hatırlanacağı üzere İskender’de aşkın doğa feleklerin hareketlerinden kaynaklanan ilahi bir güçtür. Ayaltı âlemdeki cisimlere nüfuz ederek onların hazır bulunuşluklarına göre önce basitlere, basitlerin karışması ile de bileşiklere suret vermektedir. Unsurların oluşması, bileşiklerin suret alması feleklerin konumlarındaki değişikliklere göre değişim göstermektedir. Model olan suretler ve zat olan tümel varlıklar söz konusu değildir. Hareket Etmeyen Hareket Ettirici Tanrı’nın inayeti ile oluş bozuluş felekler aracılığı ile gerçekleşir. Fakat oluş ve bozuluş Tanrı’nın ve feleklerin gayesi değildir. Doğa ve felekler bilinçli bir tercihle ayaltına yönelik bir kasıt içinde değildirler. Doğa mekanik bir işleyişe sahiptir. İçkin doğa ise nefsin mukabilinde yer alan ve unsurların doğal yerlerine gitme meyline tekabül eden, unsurların hareketinin ilkesidir.

İbn Sînâ’nın sudûr görüşünde de hazırbulunuşluğa göre suret alma, ayrık suretlerin ve tümel zat olan ilkelerin reddi, yüce ilkelerin eserlerini kastetmiyor oluşu, feleklerin oluştaki

⁷⁶³ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 88.

⁷⁶⁴ İbn Sînâ, “Fî sebebi icâbeti’-duâ ve keyfiyyetü’-z-ziyâre”, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, *Câmiu’l-bedâi’*, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 2004, s. 36.

etkisi gibi unsurlar çok açık benzerlikler taşımaktadır. Dahası İbn Sînâ'ya göre de cisme içkin doğa temel anlamıyla unsurların hareketinin ilkesine tekabül ederken, tümel doğa feleklerin âlemin nizamını korumasına atıfla tanımlanmaktadır. Bununla birlikte İskender'in görüşünden radikal olarak ayrılan kısım doğanın ancak fiziksel seviyede fail kabul edilmesi, fakat metafizik seviyede sadece hazırlayıcı bir ilkeye dönüşmesidir.

İbn Sînâ varlık veren akıllar ve hareket veren cisimler kanallarını birbirinden ayırmış, hareket kanalından varlık verme özelliğini tamamen kaldırmıştır. Buna göre doğa gerçekten felekler aracılığıyla gelip ayaltına sirayet eden bir güç olsa da İskender'de olduğu gibi her şeye hazırbulunuşluğuna göre suretlerini veren bir ilke olmaktan çıkmıştır. Sadece hareket vererek hazırlık sağlayan bir ilke olmuştur. Yine bu anlatıya benzer olsa da hareketle hiçbir ilişkisi olmayan onuncu akıl, doğanın hareket vererek hazır bulunmalarını sağladığı maddelere bu hazırbulunuşluğa uygun suretlerini veren fail konumuna gelmiştir.

İbn Sînâ'nın aşkın doğa görüşünün İskenderci sistemle benzerliğine rağmen temelden farklı olduğunu gösteren en açık örneklerden biri onun Ebû Bişr'e yönelttiği eleştiride görülebilir. Buna göre İbn Sînâ'nın Aristoteles'in *Metafizik* eserinin *Lambda* bölümüne yazdığı şerhte, Ebû Bişr'i ismen zikrederek eleştirmektedir. Bu eleştirinin özel olarak onun doğa görüşüne yönelik olmadığını, H. V. B. Brown'un böyle olduğunu iddia eden makalesi ekseninde ele alarak aslında hareket temelli oluş anlayışına yönelik olduğunu ortaya koyacağım.

Brown Ebû Bişr'i ve İbn Sînâ'nın ona yönelttiği eleştiriyi ele aldığı makalesinde⁷⁶⁵ Aristoteles'te doğanın ve nefsin ayrı ilkeler olduğu kabulüne dayanarak, unsurların hareketinin ilkesine karşılık gelen doğaya bir hareketi başlatabilecek fail bir konum verilmediğini, gai bir neden sayıldığını ileri sürer.⁷⁶⁶ İskender ise doğayı gai değil fail olarak takdim etmiştir. Bunu ağır ve hafif cisimlerin bir meyil sayesinde hareket ettiklerini kabul ederek çözmüştür. Brown, burada İskender'in ilahi güç anlayışını hiç değinmeden ve meyil olan doğa anlatımıyla da sınırlamadan, spesifik bir problem olan feleklerde doğa ve nefis ayırımına dair pasajları alıntılanarak İskender'de doğanın nefisle özdeşleştirildiğini iddia eder.⁷⁶⁷ Dolayısıyla İskender'in üç seviyede ele alınması gereken doğa görüşünü tek düzlemde birbiri için delil

⁷⁶⁵ H. V. B. Brown, "Avicenna & the Christian Philosophers in Baghdad", ed. S. M. Stern, Albert Hourani, Vivian Brown, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer on His Seventieth Birthday*, Columbia: University of South Carolina Press, 1972 s. 35-48.

⁷⁶⁶ Brown, "Avicenna & the Christian Philosophers", s. 35.

⁷⁶⁷ Brown, "Avicenna & the Christian Philosophers", s. 40-42.

göstererek ele alır. İbn Sînâ'nın eleştirdiği Bağdatlı Hristiyan filozoflara da atıflarda bulunan Brown Ebû Bişr'in İskender'den daha ileri giderek Tanrı'dan sonra ikinci dereceye tekabül edebileceğini⁷⁶⁸ belirttiği doğa görüşünü ele almaya koyulur. Ebû Bişr'deki feleklerden gelen doğaya mukabil olan benzetme yoluyla fiilde bulunan doğayı (*et-tabî'a 'alâ tarîki't-teşbîh*) metaforik doğa (*metaphorical nature*) olarak çevirerek bunu feleklerden gelen doğanın etkinliğini vurgulamak adına gerçek doğa ve sembolik doğa karşıtlığı olarak sunar.⁷⁶⁹ İbn Sînâ'nın ise bu görüşe Tanrı'nın âlemdeki her bir şeyin varlığının tam sorumlusu olduğunu kabul etmesi dolayısıyla karşı çıktığını ileri sürer.⁷⁷⁰ Dahası İbn Sînâ'nın monizminden dolayı doğayı reddettiğini, feleklerde hareketin ilkesinin doğa değil nefis olduğu pasajını delil göstererek ispatlamaya çalışır.⁷⁷¹ Buna göre İbn Sînâ'da söz konusu nefis ve doğa karşıtlığından ötürü doğaya yer kalmamıştır. Nefis göksel cisimlerin hareketini belirleyendir. Ayrık nefisler de ayaltındaki mevcutların Suretlerini Verenler'dir (*datores formarum*). Doğaya kalan ise İlâhi Akıl'da bulunan tümellerin, tikel örneklerinin işleyişini bir âdet (*regularity*) olarak bilmemiz için bir tasvir sunmaktadır.⁷⁷²

Brown'un burada ele alınmayan daha birçok noktada da tadile ihtiyaç duyan iddialarının konunun özünü yansıtmadığı görülmektedir. Aristoteles'in doğayı unsurların hareketinin ilkesine özdeşleştirmede bu çalışmanın "Aristoteles" bölümünde ele alınmıştı. İskender'in doğa kavramı konusunda yaptığı en büyük katkılardan biri olan feleklerden gelen ilâhi güç anlayışının ele alınmamış olması konunun ele alınma eksenini tamamen kaydırmıştır.⁷⁷³ İskender'in ve İbn Sînâ'nın veya herhangi bir filozofun feleklerin doğasına ilişkin görüşleri, ayaltındaki doğadan farklı şekilde ve feleklere dair ek şartlarla incelenen konulardır. Ebû Bişr'in görüşü dakik olarak ele alınamamış ve yanlış bir tespitle İskender'den daha ileri derecede bağımsız bir doğa görüşüne sahip olduğu ileri sürülmüştür. İbn Sînâ'ya dair tespitlerin ise, ister doğanın reddi olsun, ister nefis ve doğa karşıtlığının doğaya yer bırakmadığı

⁷⁶⁸ Brown, "Avicenna & the Christian Philosophers", s. 47.

⁷⁶⁹ Brown, "Avicenna & the Christian Philosophers", s. 44.

⁷⁷⁰ Brown, "Avicenna & the Christian Philosophers", s. 44.

⁷⁷¹ Brown, "Avicenna & the Christian Philosophers", s. 45-6.

⁷⁷² Brown, "Avicenna & the Christian Philosophers", s. 46.

⁷⁷³ Burada karşılıklı olarak ele alınan görüşlerde birinin kozmik doğa diğerinin hareketin ilkesi olan doğa şeklinde farklı düzlemlerde ele alınmış olduğuna dair başka bir eleştiri için bkz. Richard M. Frank, "Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday. Edited by S. M. Stern, Albert Hourani, And Vivian Brown. Pp. Viii + 549. Columbia: University Of South Carolina Press. 1972. \$25.00.", *Journal of the American Oriental Society*, c. 96, sy. 2, 1976, s. 287-88.

konusu olsun, ister Ebû Bişre' yönelttiği eleştirinin doğaya faillik vermenin Tanrı'nın failliğini zedelemesinden dolayı olduğu iddiası olsun, her yönüyle yanlış saptandığı görülmektedir.

İbn Sînâ, Aristoteles'in *Metafizik* eserinin *Lamda* bölümüne yazdığı şerhin ilk faslında, Aristoteles şarihlerini⁷⁷⁴ Tanrı'yı varlığın değil hareketin ilkesi olarak kabul etmelerinden dolayı eleştirir.⁷⁷⁵ Buna göre söz konusu kimseler feleklerin ezeli ve varlıklarının zorunlu olduğunu kabul etmektedirler. İbn Sînâ için bu bir problem değildir.⁷⁷⁶ Problem Tanrı'nın feleklerin varlığının değil, onlara hareket vermek suretiyle onların devamlılıklarının sebebi olmasıdır.⁷⁷⁷ Dolayısıyla burada ne ezeliğe ne de zorunluluğa dair İbn Sînâ'nın hassasiyet gösterdiği bir ayrım yapılmaktadır. Bu görüşe göre felekler hareket etmezlerse yok olurlar. Tanrı'ya hareket yoluyla ulaşmayı çirkin bulan⁷⁷⁸ İbn Sînâ, Aristotelesçi olan Ebû Bişr'i bu fasılda ismen eleştirir. Ebû Bişr ile farazî bir diyalog öngörerek, onun ve diğer Aristoteles takipçilerinin feleklerin zorunluluğuna dair görüşlerini⁷⁷⁹ tahlil eder.

Bir grup bu zorunluluğun kendinde zorunlu olduğunu zannettiler. Şartlı zorunlulukla gerçek zorunluluğu ayırt etmediler ve açıklaması bu olan şeyi söylediler. Bense Ebu Bişr'e şöyle derim: Madem o şekilde zorunluysa, işi (*emr*) konusunda ilk illetin konumu nedir? O da hareketin devamı der. Bu imkânsızdır çünkü gerçek birin konumu, zorunluluğun ondan olması ve hiçbir şeyin zorunluluğunun kendinde olmamasıdır. Onların gaffetlerine işaret eden şey şudur: Onlar şeyin zorunluluğunu kendisine, sürekliliğini başkasına atfetmişlerdir. O kadar ki kendinde zorunlu olan, başkası tarafından kendisine verilmediği sürece sürekliliği gerektirmemektedir. Hareketin varlığında şaşılacak olan şudur: Onun sürekliliği zorunluluğunun gerektirdiği bir şey değildir. Halbuki o zorunludur, ama onların görüşüne göre değildir. Böylece hareket, hareket ettiricisine bağlı olmadan var olur.

Halbuki hareket ve onun varlığı, var olduğu sürece varlığının zorunluluğu, varlığının sürekliliği tamamı hareketin sebeplerine bağlıdır. Allah Teâlâ'yı sadece hareketin sebebi kılmaktan tenzih ederiz. O bilakis, semanın hareketinden dolayı hareket etmesi mümkün olan her cevherin varlığını bilfiil verendir. O iltir, gerçektir, o her cevherin zatının ilkesidir, onunla kendisi dışındaki her şey zorunlu olur. Bu zorunluluk onunla bunun arasında olması gereken nispet esnasında gelir.⁷⁸⁰

⁷⁷⁴ İbn Sînâ'nın eleştirdiği görüş Aristoteles'e ait olsa da İbn Sînâ Ammonios'u takip ederek Aristoteles'in aslında Tanrı'nın varlık verici olduğunu ileri sürdüğünü, hatanın şarihlere ait olduğunu kabul eder, bkz. Üçer, *Suret Cevher ve Varlık*, s. 297-8.

⁷⁷⁵ İbn Sînâ, "Şerhu bâbi harfî'l-lâm", thk. Abdurrahmân Bedevî, *Aristû 'inde'l-Arab*, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1978, s. 23.

⁷⁷⁶ İbn Sînâ, "Şerhu bâbi harfî'l-lâm", s. 24.

⁷⁷⁷ Nahvî'nin, Arapçaya ve Süryaniceye tercüme edildiğini bildiğimiz fakat bu dillerde günümüze ulaşmamış olan eserinin Yunancasında, madde ve suret dışında "üçüncü bir fail sebebin, oluş bozuluşa konu olanlarda oluş ve bozuluşun, ezeli olanlarda ise oluş ve bozuluşun değil devamlılığın sebebinin" (281.21-4) "feleğin dairesel hareketi" (288.18-20) olduğuna dair bkz., Philoponus, *On Aristotle On Coming-To-Be And Perishing 2.5-11*, çev. Inna Kupreeva, Londra: Bristol Classical Press, 2012, s. 74, 81.

⁷⁷⁸ İbn Sînâ, "Şerhu bâbi harfî'l-lâm", s. 23.

⁷⁷⁹ Nahvî'nin Aristoteles'in *Oluş ve Bozuluş* eserinde feleklerin ezeliyeti ve zorunluluğuna dair kısım üzerine şerhi için bkz. Philoponus, *On Aristotle On Coming-To-Be And Perishing 2.5-11*, s. 96-109.

⁷⁸⁰ İbn Sînâ, "Şerhu bâbi harfî'l-lâm", s. 26.

Görüldüğü gibi İbn Sînâ'nın Ebû Bişr eleştirisi onun doğayı fail bir ilke kabul edip Tanrı'ya yer bırakmamasından dolayı değildir. Hatta İbn Sînâ Ebû Bişr'i doğa görüşü konusunda dahi eleştirmemektedir. Onun eleştirisi, bir şeyin zorunluluğunun kendinden olup sürekliliği konusunda başka bir ilkeye dayanmasının çelişik olmasından dolayıdır. Ebû Bişr'in elimize ulaşan eserleri sınırlı olduğundan Tanrı için kullandığı Hallâk ve Bârî ifadelerinin Tanrı ve âlem arasında nasıl bir ilişki bağlamında ele aldığını kendi açıklamalarıyla ortaya koyamıyoruz. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın Ebû Bişr'i âlemin varlığa gelişini ve varlığını sürdürmesi, Tanrı'nın varlık veren fail olması üzerinden açıklamaması ve Tanrı'nın âlemin varlığını hareket vermekle sürdürmesi üzerinden eleştiriyor olduğu görülmektedir. Nitekim Aristoteles şarihlerine yöneltilen bu eleştiri, feleklerin zaten ezeli olmasından dolayı inayete ihtiyaç duymadıkları, inayetin ilk hareket ettirici olan Tanrı'dan felekler aracılığıyla ayaltına geldiği görüşünü benimseyen İskender'i ilk olarak hatıra getirmektedir. Ebû Bişr'in, İskender'in *İnaye* eserini Kindî çevresince yapılmış çeviriden farklı olarak literal çevirdiği hatırlanacak olursa, Ebû Bişr'in de bu görüşleri okutuyor ve savunuyor olması da muhtemeldir. Dolayısıyla her ne kadar Brown'un tespiti isabetli değilse de İbn Sînâ'nın doğa görüşünde Ebû Bişr ile uyuşmadığı görülmektedir. Fakat bu temelde doğa görüşü bakımından değil, hareketin varlık sebebi olmaması bakımındandır.

Damien Janos, Ebû Bişr'in doğa görüşünü ele aldığı makalesinde⁷⁸¹ Brown'un ve Charles Genequand'ın konuyla ilgili makalelerine değinmektedir. Ona göre her iki yazar da Ebû Bişr'in Yeni-Platoncu kaynaklara dayandığını ileri sürseler de Brown Ebû Bişr'in doğaya eşi görülmemiş bir özerklik atfettiğini, Genequand'ın ise tam tersi bir şekilde son derece sınırladığını ileri sürdüğünü aktarmaktadır.⁷⁸² Ayrıca Brown'un ulaştığı sonucu da eleştirmektedir.⁷⁸³ Kendisi ise Yeni-Platonculuk'tan ziyade, Aristoteles, İskender ve Nahvî'nin Ebû Bişr üzerinde daha etkili olduğunu savunmaktadır.⁷⁸⁴ Lammer ise Janos'u Yeni-Platoncu etki iddiasının yanıltıcı olduğunu ileri sürmesinden dolayı eleştirmekte ve Ebû Bişr'in görüşlerinde Arapçaya çevrilmiş Plotinos ve Proklos eserlerinin etkili olduğunu savunmaktadır.⁷⁸⁵ Ben Janos'un görüşlerinin genel itibarıyla isabetli olduğu görüşündeyim. Ebû Bişr'in doğa görüşünde diğer üç yazarın ileri sürdüğü gibi Yeni-Platoncu kozmolojinin değil İskenderci kozmolojinin etkisinin olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Janos'un, Ebû

⁷⁸¹ Janos, ““Active Nature””, s. 135-178.

⁷⁸² Janos, ““Active Nature””, s. 148.

⁷⁸³ Janos, ““Active Nature””, s. 169.

⁷⁸⁴ Janos, ““Active Nature””, s. 154-169.

⁷⁸⁵ Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, s. 258, dn. 147.

Bişr'in Nahvî'den oldukça derin bir şekilde etkilendiği vurgusuna katılmıyorum. Zira kendisinin de belirttiği gibi Ebû Bişr doğayı ne güç, ne hayat olarak nitelemiştir. Dahası işaret ettiği noktaların İskender'de olmayıp Nahvî'de olduğuna dair de dikkat çekici bir nokta görülmemektedir. Ayrıca Nahvî'nin tanımını benimsese dahi bunu yine İskenderci bir anlayışla kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak içkin doğa konusunda ayrıntılı görüşleri elimize ulaşmayan Ebû Bişr'in aşkın doğa olarak feleklerden gelip âleme sirayet eden ve onun sürekliliğini sağlayan İskenderci bir doğa görüşüne sahip olduğunu görebiliriz. İbn Sînâ'nın ismen Ebû Bişr'i eleştirmesi ise sahip olduğu aşkın doğa görüşünün feleklerin hareketi ile oluşması dolayısıyla değil, varlığa gelişin hareket sayesinde olduğunu savunması dolayısıyladır. Burada da İbn Sînâ'nın kendisinin de İskenderci aşkın doğa görüşünü benimsemesine rağmen onu sadece mekanik açıklama olarak benimsediği fakat hareketin oluşu meydana getirdiğini ve feleklerin varlıklarına kendinde sahip oldukları görüşlerine katılmayarak eleştirdiği görülmektedir.

İbn Sînâ'nın oluşun hareketle gerçekleştiği konusunda diğer bir eleştirisi Kindî'ye yöneliktir. Tûsî, İbn Sînâ'nın oluşun hareketle gerçekleştiğine dair eleştiri yönelttiği kimselerin Kindî ve onun takipçileri olduğunu dile getirir.⁷⁸⁶ Bununla birlikte Ebû Bişr'i zikretmediği görülmektedir.

İbn Sînâ'nın İskenderci açıklamadan bir başka farkını daha vurgulamak gerekir. Bunu tezde ayrıntılı olarak ele almadım, fakat yukarıda kısaca değinmiştim. İskender'de âlemdeki hareket ve buna bağlı olarak oluş ve bozuluş felekler ve doğa aracılığı ile gerçekleşirken, bilgi süreçleri bu hareketten bağımsız olarak Tanrı'ya karşılık gelen Faal Akıl'dan kaynaklanır. Böylece oluş ve bilgi iki ayrı kanala bağlıdır. İbn Sînâ ise Faal Akıl olma konumunu onuncu akla vermiştir. Böylece oluş ve hareket kanalını birbirinden ayırır da oluş ve bilgi kanallarını tek bir kanal olan akıllar kanalına bağlamaktadır.

Peki İskender'den hareket temelli oluş görüşüne sahip olması ve bilgiyi de akıllar kanalına bağlayarak ikisini aynı sürece bağlaması yönüyle ayrılan İbn Sînâ varlık ve akıl temelli oluş görüşüne sahip Yeni-Platoncu düşünürlerden ne yönde farklılaşmaktadır? Burada Müslüman Yeni-Platoncuların Yunanca yazan Yeni-Platoncular'dan farklı oldukları yönler olduğunu vurgulamak gerekir. Zira tümel zat olan doğa eleştirisi bağlamında da ele almış

⁷⁸⁶ Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, c. 3, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârul-me'ârif, 1960, s. 234.

olduğum gibi, Yunancadan tercüme edilen eserlerde yazar atıfları bağlamında yaşanan karışıklıklar, tercihler ve eklektik yaklaşımlar Müslüman Yeni-Platoncuların daha farklı görüşlere sahip olması ile sonuçlanmıştır.

Bununla birlikte iki grupta da tamamen aynı olmasa da büyük oranda benzer olan kozmolojik şemaya atıfla bu konuyu ele alabiliriz. İbn Sînâ'nın Yeni-Platonculuk'tan ayrılan birinci yönü, bu bölümün ilk kısmında da ele aldığım gibi zat olan tümel mevcut görüşüne karşı çıkmasıdır. Böylece dışta tümel olarak var olan ve diğer doğal mevcutların kendisinden pay aldığı bir doğa görüşünden ayrılmaktadır. Diğer bir yönü, dış dünyadaki mevcutların misalleri olan akli suretler görüşünden ayrılmasıdır. Nitekim İbn Sînâ Faal Aklın suretler deposu olduğunu reddeder. Üçüncü ve konumuz açısından en vurgulu kısmı, varlık verme sürecini hareket sürecinden tamamen ayırmasıdır.

Yeni-Platonculuk Tanrı'nın sadece hareket veren gai ilke olmadığını, onun aynı zamanda varlık veren fail illet olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla bu yönüyle Aristoteles ve İskender'den farklı bir yerde durmaktadırlar. İbn Sînâ da Tanrı'nın varlık veren fail illet olduğu konusunda Yeni-Platoncularla hemfikirdir. Bununla birlikte Yeni-Platoncular tümel akıldan aldığı akli suretler sayesinde aklileşen doğanın hem hareket hem de varlık verdiğini savunmaktadırlar. Dolayısıyla hareket verme ve varlık verme tümel doğada tabiri caizse karışık olarak bulunmaktadır. İbn Sînâ ise doğayı sadece hareket vermeye, akılları ise sadece varlık vermeye hasrederek bu karışıklığı tamamen ayırmıştır.

İbn Sînâ'nın Kindî ve Ebû Bîşr'e varlık temelli oluş görüşü bağlamında daha genel bir eleştiri yönelttiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bu görüşleri ekseninde birçok düşünüre daha özel konularda da eleştiriler yönelttiği bu bölümde ele alınmıştır. Karşılaştırma için kısaca özetlemek gerekirse o Yeni-Platoncu kozmolojiyi ve kendisinden pay alınan tümel hipostazları benimseyenler olarak Sicistânî, İbn Miskeveyh ve onların çevresini ve hatta bu filozofların atıfta bulunduğu eş-Şeyhu'l-Yunanî olan Plotinos'u eleştirmektedir. Ona göre kendinde ayırık ve sürekli taşmakta olan bir doğanın olması mümkün değildir. Tanrı'dan özelleşmiş bir şekilde taşan doğa görüşü konusundaki eleştirisinin muhatabının da hem tümel zat hem de feleklerden gelen güç olan doğayı aynı anda benimseyerek doğayı varlık feyzine eşleştiren Sicistânî olduğu anlaşılmaktadır. İbn Sînâ Tanrı'nın basit olmasından dolayı ondan özelleşmiş bir şeyin taşıyacağı görüşüne karşı çıkmaktadır. Hem bütünü yöneten hem de türleri yöneten doğanın mevcut güçler olması görüşüne dair eleştiride de İhvân-ı Safâ'yı hedef aldığını düşündürmektedir. Buna göre İbn Sînâ, tümel doğanın tümel nefsin bir görüşü olduğunu kabul

eden İhvân-ı Safâ'nın her seviyede tümel nefsin farklı güçlerini fail olarak göstererek tikeli, türü ve âlemi yöneten güçlerin mevcut güçler olduğunu ileri sürdüklerini düşünüyor olması muhtemel görünmektedir.

İbn Sînâ'nın Âmirî'ye yönelik özel bir eleştirisinin bulunduğu görülmesi de tümel zat olan ve kendisinden pay alınan hipostazlar eleştirisinin muhataplarından biri olduğu düşünülebilir. Yine Âmirî'ni feleklerden gelen gücün sonsuz olmadığına dair sahip olduğu görüş İbn Sînâ'nın reddettiği bir görüştür. Bunu özel olarak vurgulamamın sebebi *en-Necât*'ın bazı nüshalarında İbn Sînâ'nın ağır sözlerle eleştirdiği bir kişinin Âmirî'yi olduğuna dair ifadeler bulunmasıdır. Fakat bunun doğru olmadığı ortaya konmuştur.⁷⁸⁷ Bunun yerine *el-Mecâlis*'te saygılı ifadeler kullandığı görülmektedir. Dolayısıyla Âmirî İbn Sînâ'nın ismen ağır bir şekilde eleştirdiği bir filozof değildir. Bununla birlikte temel bazı görüşlerde farkları olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak âlemin tesadüflerle oluştuğunu ve bu şekilde veya işlediğini kabul eden filozoflar dışarıda tutulduğunda -nitekim önceki bölümde böyle filozoflardan kimse ele alınmamıştır- Aristoteles ve Aristoteles'ten itibaren gelen felsefe tarihindeki filozofların tamamı doğanın kendi başına müstakil olarak işleyen bir fail olmadığını kabul etmişlerdir. En başta Aristoteles'in unsurların hareketlerinin fail ilkesini açık bir şekilde kendi suretlerine bağlamayıp onlara sadece edilgi ilkesi tahsis etmesi, nefis sahibi varlıklar için de arzu nesnesini gai hareket sebebi olarak ileri sürmeye çalışması, feleklerin ve onların da üstünde İlk Hareket Ettiricinin failliğine zemin hazırlamak içindir.⁷⁸⁸ Aristoteles sonrasında nefsin mukabili olarak unsurların hareket ilkesi şeklinde tayin edilen doğa, filozofların neredeyse tamamı tarafından fail kabul edilmiş olsa dahi, hiçbir zaman yüce güçlerin yardımı olmadan kendi başına oluşu gerçekleştirebilen bir fail olarak görülmemiştir. Bu yüce güçler kimi filozoflarca felekler olarak kabul edildiğinde Hareket Etmeyen Hareket Ettiricinin, kimisinde ayrı bir zat olan külli bir doğa olarak kabul edildiğinde Nefs-Akıl zinciri ile Bir'in gücüne bağlanmıştır. Fakat hepsinde feleklerin hareketi ayaltındaki oluş bozuluşun üstün ilkesi olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte Yeni-Platonculuğun sadece hareketin değil varlığın kaynağı olan Tanrı anlayışını benimsedikleri göz önüne alındığında, yüce varlıkların hareketlerinin bir şekilde varlık vermenin aracı sayıldığı görülmektedir. Bu da o yüce varlıkları, yani feleklerin ayaltından farklı bir maddeye sahip olması, kendilerine has bir nefislerinin ve akıllarının olması ve aslında

⁷⁸⁷ M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 29-32.

⁷⁸⁸ Ayrıntılı bir tahlil için bkz. Sorabji Motion 13. Böl.

onların hareketlerinin ayaltındaki hareketlerden farklı olması, bu şekilde daha aşağılarında bulunan mevcutların oluşmalarına ve bozulmalarına etki edebiliyor oldukları şeklinde açıklanmaya çalışılmıştır. Ayaltındaki oluşların feleklerden değil aslında onların da sebebi olan Tanrı'ya bağlı olduğu sıklıkla vurgulanmıştır.

İbn Sînâ Tanrı'nın varlık verici olduğu konusunda Yeni-Platoncularla benzer bir görüşe sahip olsa da önceden belirli şekilde var olan akli suretler ve var olan her şeyin kendisinden pay aldığı tümel zatlar konusunda onlardan ayrılmaktadır. Doğanın hem hareket hem varlık veren ilke olması konusunda da onlardan ayrılmaktadır. İbn Sînâcı bir gözle bakıldığında varlık verme ve hareket verme birbirine dolaşık ve hatta belki bulaşık şekildedir. İşte tam burada İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımı sayesinde birbirine bulaşmış hareket ve varlık verme süreçlerini varlık verme kanalını feleksel akıllara ve hareket verme kanalını da feleksel nefislere ve feleklerin cisimlerine tahsis ederek ayrıştırıp rafine ettiğini söyleyebiliriz. Ayüstünden gelen etkinin belirlenmiş suretlerle olmadığı, maddenin hazırbulunuşluğuna göre önceden ayırık halde bulunmayan suretin meydana gelmesi, Tanrı'nın inayetinin felekler aracılığıyla ayaltına gelen bir güç olması gibi konularda İskender'in sistemi ile benzerliği dikkat çekse de varlık vermenin doğa değil akıllar yoluyla olması onu İskender'den derin bir şekilde farklılaştırmaktadır. Buna göre İbn Sînâ'nın aşkın doğa görüşünün maddesi İskender'in sistemi diyebilesek de suretinin bambaşka olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu özgünlüğün İbn Sînâ'nın geliştirdiği varlık ve mahiyet ayrımına borçlu olduğu anlaşılmaktadır. Zira akılların ve nefisler-felekler kanallarının ayrıştırılması varlık vemahiyet ayrımı olmadan yapılabilecek yahut yapılsa bile anlam ifade edecek bir ayırım değildir.

SONUÇ

Doğa kavramı diğer filozoflarda olduğu gibi İbn Sînâ'nın da felsefî sisteminin kalbinde yer alan kavramlardan biridir. Onun hem metafizik hem de fizik düşüncesi içinde temel bir rol oynamaktadır. Cisme içkin ve ona aşkın olmak üzere iki seviyede tevarüs ettiği doğa kavramını her iki seviyede de geliştirerek zirveye taşıdığı görülmektedir.

Felsefe tarihini derinden etkileyen İbn Sînâ'nın, doğa görüşünün özgünlüğü cevaplanması gereken önemli sorulardan biridir. Bu tezde ben onun doğa görüşünün hem Aristoteles'in hem Yeni-Platoncuların doğa görüşlerinden farklı ve özgün olduğunu ortaya koydum. Bu, İbn Sînâ'nın tamamen farklı bir görüş ortaya attığı ve kendisinden önceki görüşlerle hiçbir bağlantısı olmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim felsefe tarihinde, küçük bir kavramsal değişimin dahi büyük bir sonuç doğurduğu bilinen bir gerçektir. Binlerce yıllık bir gelenek içinde doğa gibi temel ve belirleyici kavramlarda bir filozof ancak küçük değişimler yapabilir. Fakat o filozofu büyük ve farklı kılan zaten, tek bir odakla bakıldığında küçük görünen bununla birlikte tüm sistemde, diğer kavramların ve önermelerin anlaşılmasında derin fark yaratan bu katkısıdır. Özellikle de bu yansımanın yarattığı problemleri fark ederek bunlar için de çözümler sunan ve bütün yönleriyle tutarlı bir görüş ortaya koyan filozof bir sistem filozofu olarak anılmayı hak eder.

İbn Sînâ'nın doğa kavramı konusunda katkısı iki yöndendir. Bunlardan birincisi cisme içkin seviyede ele alabileceğimiz doğa anlayışına yaptığı katkıdır. İbn Sînâ unsurların hareketinin ilkesine tekabül eden bu doğayı unsurların suretine özdeşleştirmektedir. Bu ilke ona göre fail bir ilkedir. Bu katkısını fizik alanında ele aldığı birçok konu ile tutarlı bir şekilde işlemektedir. Mizaç teorisinde unsurların bileşik içinde suretlerini kaybetmediklerini ileri sürmekte, cevher olarak tayin ettiği bu doğanın nitelik, hareket ve meyil gibi sabit olmayan kavramlarla özdeşleştirilmesine karşı çıkmaktadır. Doğanın bir güç olduğu kabulünü benimsemekte, bu kabulün, doğanın bir surete tekabül etmesi gerektiği iddiasıyla tutarlılığını, güç kavramının bir cevhere ve surete de söylenebileceğini açıklayarak sürdürmektedir. Basit cisimlerin suretine eşleştirdiği doğanın bileşiklik içermeyen cisimlik sureti ile ilişkisini tartışmaktadır. Doğanın sadece mekânsal hareketin değil tek yönlü bütün hareketlerin ilkesi olduğunu vurgulayarak nefsin verdiği hareketlerin dışında kalan tüm hareketleri kuşatacak bir açıklama modelini hedeflemektedir. Doğanın fiilleri en yakın irtibatta olan bitkisel nefis ise doğa ilişkisini tesis etmektedir. Bunlara benzer pek çok noktada da doğa kavramına yüklediği anlamın fizik sistemi ile uyumlu ve tutarlı olmasını sağlayacak açıklamalarda bulunmakta,

muhtemel soruları cevaplamakta ve tevarüs ettiği sistemde karşılaştığı bir problem varsa yukarıda verdiğim mizaç örneğinde olduğu gibi bu problemlere yeni bir açıklama getirme yolunu izlemektedir.

İbn Sînâ, Aristoteles'te birbirinden ayrı olmayan doğa ve nefsi iki ayrı ilke saymış, tıpkı İskender ve Nahvî gibi unsurların hareketinin ilkesini doğa olarak kabul etmiştir. Bununla birlikte bu filozoflarda muğlak olan suret, meyil, doğa ve güç kavramları arasındaki ilişkiyi belirginleştirmiştir. Doğanın unsurların sureti olduğunu ileri sürmüş, meylin ve niteliklerin bu suretten meydana gelen fiiller olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca karışımında, unsurların suretinin hiçbir zaman yok olmadığını sadece niteliklerinin eksildiğini ileri sürerek bu konudaki problemlere kapsamlı bir çözüm sunmuştur. Ona göre doğa bir güç olsa da imkân veya etki anlamında bir güç değil suret anlamında bir güçtür. Bu şekilde kavramsal olarak yöneltilebilecek eleştirileri de bertaraf etmiş ve doğanın bir cevher olduğu vurgusunu en açık şekilde ortaya koymuştur. İbn Sînâ bunları yaparak Sokrates öncesi düşünürlerden beri süregelen, doğanın değişimin içinde değişmeden kalan ilke olduğu vurgusunu zirveye taşımıştır.

Doğa kavramı bağlamında sağladığı ikinci büyük katkı cisme aşkın seviye olan âlemin düzenini sağlayan tümel doğa adını verdiği doğa konusundadır. İbn Sînâ, felsefe tarihine en büyük armağanı olan varlık ve mahiyet ayrımı sayesinde ortaya koyduğu kozmolojisinde kendisine kadar olan felsefi gelenekte fail ilke olan ve suret veren bu doğayı sadece hazırlayıcı olan bir ilkeye dönüştürmüştür. Bu, kozmolojide son derece derin bir farklılığı ifade etmektedir. Hareketin oluştaki failliğini iptal ederek sadece feyzin suret verdiğini savunmaktadır. Hareket veren ilke olan doğa kavramının tam da bu noktada işlevsel konumunda bir düşünüşle karşılaştığı görülmektedir.

Burada yalnızca aşkın doğanın fail olma işlevinde bir düşünüşün meydana gelmediği vurgulanmalıdır. İbn Sînâ doğayı kozmolojik ve metafizik seviyede ele alırken hem içkin hem aşkın düzeydeki doğadan gerçek anlamda failliği kaldırmaktadır. İbn Sînâ'nın ikinci katkısının aşkın doğa bağlamında gündeme gelmesini anlamlı kılan sebep, gelenekte, aşkın doğanın kozmik seviyede bir fail olmasından dolayıdır. Doğanın gerçek bir fail olmaktan çıktığı, özellikle bu noktada ele alındığında İbn Sînâ'nın katkısının önemini ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte İbn Sînâ metafizik faili ele alırken doğanın ancak hazırlayıcı bir fail olduğunu dile getirdiğinde hem içkin doğayı hem aşkın doğayı, diğer bir deyişle bir bütün olarak doğayı kastetmektedir.

İbn Sînâ birinci seviyedeki içkin doğayı ele alırken, onu fail bir ilke tayin ettiği halde metafizik seviyede hem içkin hem aşkın doğadan failliği kaldırmasını da tutarlı bir şekilde izah eder. Buna göre içkin doğa fizik seviyede faildir. Fizik araştırmasını yaparken hareket verenin fail olduğunu kabul edilir. Doğa bilimcisinin araştırmasını yaparken doğanın fail olduğunu kabul etmesi, araştırmasını devam ettirmesi için yeterlidir. Bununla birlikte gerçek failin nasıl bir fail olduğu konusu metafizik biliminin konusudur. Metafizik fail, yani gerçek anlamda varlık veren fail ise bunu hareket ile vermez, feyz ile verir. Bu anlamda faillik anlamları bilim dalına göre farklılık gösterecektir. Buna göre fizikte hem içkin hem aşkın doğa hareket vermekle fail sayılırken, metafizikte ikisi de hareket vererek, maddeyi, akıllardan gelen varlık feyzini yani sureti almaya hazırlayan ilkelere dönüşürler.

İbn Sînâ aşkın doğa konusunda şematik olarak İskenderci sistemi takip ediyor olmasına rağmen, içkin doğada olduğu gibi aşkın doğadan da varlık verme, diğer bir deyişle suret verme özelliğini tamamen kaldırmıştır. Âleme sirayet eden, onun düzenini sağlamak için ona hareket veren bir ilke olan aşkın doğa, fizik seviyede içkin doğa gibi fail sayılabilse de gerçek anlamda suret veren bir fail değil, sadece hazırlayıcı ve yardımcı bir ilkeye dönüşmüştür. Metafizik seviyede gerçek ilke ise ancak akıllar ve onlardan gelen varlık feyzidir. Bu şekilde Platon'dan beri bütün düşünürlerde var olan, doğanın kendi başına işleyen bağımsız bir ilke olmadığı ve yüce ilkelere bağımlı olduğu vurgusunu zirveye taşımıştır. Böylece onların kavramsal olarak ortaya koymasalar da sistemlerinde ulaşmayı hedefledikleri hayallerini gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla tevarüs ettiği bu birikim onun düşüncesinin maddesini oluştursa da sureti İbn Sînâ tarafından verilen özgün bir düşünce olarak karşımıza çıkmakta ve felsefe tarihine damgasını vurmaktadır.

İbn Sînâ'nın doğa kavramı özelinde, özellikle de kozmolojisi temelinde özgünlüğünün bu şekilde ortaya çıkması onun fizik alanındaki diğer kavramlar konusundaki katkıları üzerine de çalışılmayı teşvik eder niteliktedir. İbn Sînâ düşüncesinde madde kavramının yeri, cisimlik suretinin madde ve suret arasında kurduğu köprü, bu iki kavramın mekân, uzam ve nicelik gibi konularla bağlantısı hem doğal mekân görüşü hem suret alma görüşü için önem arz etmektedir. Doğal meyil ve kasri meyil kavramları da hareketi açıklamak için en az doğa kavramı kadar önemli kavramlar olarak görünmektedir. Felsefe geleneğindeki meyil kavramı ile kelam geleneğindeki itimad kavramının ilişkisi ise oldukça ilgi çekici bir husus olarak araştırmacıları beklemektedir. Yine inayet kavramı sudûr görüşü ve ilahi irade bağlamında ele alınabilir. Kendiliğinden oluşum yahut tevellüd olgusu doğa kavramının açıklanmasında filozoflar için büyük bir meydan okuma teşkil etmiş olduğunu için, incelenmesi, doğa kavramının daha

derinlemesine anlaşılması için bir imkân sunacaktır. Kelam geleneğindeki tevellüd olgusu ile bağlantısının sadece isim düzeyinde olup olmadığı da incelemeye değer bir konudur. Yine Faal Akıl görüşü özellikle İbn Sînâ'nın oluş ve bilgi akışını kendisine bağladığı tek bir kanal haline geldiği için, felsefe geleneğindeki değişen yeri üzerinde durulmayı hak etmektedir. Bu kavramlar ve ilgili oldukları diğer bazı kavramlar her ne kadar çeşitli genişlikte ve derinlikte çalışılmış olsalar da önemlerinden ötürü tarihsel süreç içinde karşılaştırmalı olarak ele alınıp derinleştirilmesi gerekli olan kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tezde ortaya koymuş olduğum hem İbn Sînâ'nın hem diğer İslam filozoflarının doğa görüşleri, tarihsel karşılaştırmalı çalışmalar yaparken dikkat edilmesi gereken bir hususu daha göstermektedir. Buna göre, bir filozofun kullandığı bir kavramın, sonra gelen bir filozofun metinlerinde yer alması, söz konusu kavramın ifade ettiği düşüncenin ve onun çağrışımlarının da diğer filozofta aynıyla bulunduğunu göstermemektedir. Dahası bu kavramın önceki filozoflarda bulunması sonraki filozofun özgünlüğüne gölge düşürmemektedir. Bu sebeple bu tür çalışmalarda kavramların filozofun sistemi içindeki yerinin tespit edilerek karşılaştırmanın yapılması bize daha bütünlüklü bir resim sağlayacaktır. Hem İslam filozofları hem İbn Sînâ ve hatta kelam bilginleri özelinde bu şekilde çalışmaların artması İslam düşünce geleneğinin değerini görebilmemiz için önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

ADAMSON, Peter ve PORMANN, Peter E., “On Why the Ancients Related the Five Geometric Shapes to the Elements”, *The Philosophical Works of Al-Kindi*, Karaçi: Oxford University Press, 2012, s. 194-205.

ADAMSON, Peter ve PORMANN, Peter E., *The Philosophical Works of Al-Kindi*, Karaçi: Oxford University Press, 2012.

ADAMSON, Peter, “Against Nature: Two Critics of Naturalism in the Islamic World”, ed. Peter Adamson ve Christof Rapp, *State and Nature Studies in Ancient and Medieval Philosophy*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2021, s. 343-64.

ADAMSON, Peter, *Al-Kindi*, New York: Oxford University Press, 2007.

ADIGÜZEL, Nuri, “Meşşai İslâm Filozoflarında ‘Tabiat’ Kavramı”, *Dinî Araştırmalar*, c. 5, sy. 13, 2002, s. 41-56.

AKYÜZ, Turgut, *Ebübekir Zekerîyyâ er-Râzî’nin Felsefî Görüşleri*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.

ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle Metaphysics 1*, çev. Willliam E. Dooley, New York: Cornell University Press, 1989.

ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle’s Metaphysics 5*, çev. William E. Dooley, New York: Cornell University Press, 1993.

ALEXANDER OF APHRODISIAS, *Quaestiones 1.1-2.15*, çev. R.W. Sharples, Ithaca: Cornell University Press, 1992.

ALEXANDRE D’APHRODISE, *Traité de la Providence, Version arabe de Abū Bişr Mattā ibn Yūnus*, çev. Pierre Thillet, Paris: Editions Verdier, 2003.

ALTAŞ, Eşref, “İbn Sînâ’nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 50, sy. 1, s. 27-50.

ÂMİRÎ, Ebû’-Hasan, “el-Fusûl fî me‘âlimi’l-ilâhiyye”, neşr. ve çev. M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 182.

ÂMİRÎ, Ebû'-Hasan, "el-Mecâlisü's-seb' beyne's-şeyh ve'l-Âmirî", neşr. ve çev. M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 99-147.

ÂMİRÎ, Ebû'-Hasan, "et-Takrîr fî evcûhi't-takdîr", neşr. Sehban Halifat, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve şezerâtuhu'l-felsefiyye*, Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1988.

ÂMİRÎ, Ebû'-Hasan, "İnkâzu'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader", çev. Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri Âmirî'nin Kader Risalesi ve Tercümesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2003.

ÂMİRÎ, Ebû'-Hasan, *Kitabu'l-emed ale'l-ebed: Sonsuzluk Peşinde*, çev. Yakup Kara, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

ARIF, Syamsuddin, "Ibn Sînâ's Idea of Nature and Change", *Afkâr Journal of 'Aqîdah and Islamic Thought*, c. 8, sy. 1, 2007, 111–139.

ARIF, Syamsuddin, "The Universe as a System Ibn Sînâ's Cosmology Revisited", *Islam & Science*, c. 7, sy. 2, 2009, 127–145.

ARİSTOTELES, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

ARİSTOTELES, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013.

ARİSTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.

ARİSTOTELES, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

ARİSTOTELES, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2018.

ARISTOTLE, *Generation of Animals*, çev. ve not. C. D. C. Reeve, *Generation of Animals & History of Animals I, Parts of Animals I*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2019.

ARISTOTLE, *Metaphysics*, çev. J. A. Smith ve W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1908.

ARISTOTLE, *On The Heavens*, ed. Jonathan Barnes, *The Complete Works Of Aristotle The Revised Oxford Translation*, c. 1, Princeton: Princeton University Press, 1991.

ARISTOTLE, *Physics*, not. William David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1936.

ARİSTÛTÂLİS, *et-Tabîa I*, çev. İshak b. Huneyn, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984.

ARİSTÛTÂLİS, *et-Tabîa II*, çev. İshak b. Huneyn, Kahire: ed-Dârü'l-Kavmiyye, 1965,

ARMSTRONG, A. H., "Plotinus", *The Cambridge History Of Later Greek And Early Medieval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 193-268.

ARMSTRONG, A. H., *The Architecture of The Intelligible Universe In The Philosophy Of Plotinus*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publisher, 1967.

ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 Hellenistik Dönem Felsefesi Epikürosçular Stoacılar Septikler*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2008.

AVICENNA, *Physics of The Healing, Books I & II*, çev. Jon McGinnis, Utah: Brigham Young University Press, 2009.

BALTZLY, Dirk, "What Goes Up: Proclus Against Aristotle on the Fifth Element", *Australasian Journal of Philosophy*, c. 80, sy. 3, 2002, s. 261-87.

BELGELİ, Esra, "Aristoteles, John Philoponus ve İbn Sînâ Fiziğinin Zorlamalı Hareket Üzerinden Karşılaştırmalı İncelenmesi", Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, 2021.

BELO, Catarina, "The Concept of 'Nature' in Aristotle, Avicenna and Averroes", *Kriterion*, sy. 131, 2015, s. 45-56.

BERTOLACCI, Amos, "Averroes against Avicenna on Human Spontaneous Generation: The Starting-Point of a Lasting Debate", ed. A. Akasoy, G. Giglioni, *Renaissance Averroism and its Aftermath Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Dordrecht: Springer, 2013, s. 37-54.

BLUMENTHAL, Henry J., “Themistius: The Last Peripatetic Commentator on Aristotle?”, ed. Richard Sorabji, *Aristotle Transformed The Ancient Commentators and Their Influence*, Londra: Bloomsbury Publishing, 2016, s. 119-131.

BODNÁR, István M., “Alexander of Aphrodisias on celestial motions”, *Phronesis*, 1997, s. 190-205.

BRAFMAN, David Alan, “The Arabic ‘De Mundo’: An Edition With Translation And Commentary”, yayınlanmamış doktora tezi, 1985.

BROWN, H. V. B., “Avicenna & the Christian Philosophers in Baghdad”, ed. S. M. Stern, Albert Hourani, Vivian Brown, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer on His Seventieth Birthday*, Columbia: University of South Carolina Press, 1972 s. 35-48.

CİCERO, *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilioğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.

COLLINGWOOD, R. G., *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: İmge Kitabevi, 1999.

CORNFORD, Francis Macdonald, *Platon’un Kozmolojisi Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Albaraka Yayınları, 202.

CÜZCÂNÎ, “Eş-Şeyh er-Reîs’in (İbn Sînâ) Hayatı (Otobiyografî)”, çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu, *İbn Sînâ Risaleler*, Ankara: Kitâbiyât, 2004.

DADIKHUDA, Davlat, “‘Not So Ridiculous’: Avicenna on the Existence of Nature (ṭabîa) contra Aristotle and the Asharites”, ed. Robert Pasnau, *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, c. 7. Oxford: Oxford University Press, 2019, s. 1-43.

DAVIDSON, Herbert A., “John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation”, *Journal of the American Oriental Society*, c. 89, sy. 2, 1969, s. 357-391.

DAVIDSON, Herbert A., *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Akıl*, çev. Erkan Kurt, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

DAVIDSON, Herbert A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1987.

DECK, John, *Nature, Contemplation and The One*, University of Toronto Press: Canada, 1967, s. 64-72.

DENKEL, Arda, *İlkçağda Doğa Felsefeleri*, İstanbul: Doruk Yayınları, 2011.

DOĞAN, İlhami, “İbn Sînâ’nın Doğa Felsefesi”, basılmamış yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi, 2005.

DRUART, Therese-Anne, “Al-Farabi’s Causation of the Heavenly Bodies”, ed. Parviz Morewedge, *Islamic Philosophy and Mysticism*, New York: Caravan Books, 1981, s. 35-47.

EBÛ RÎDE, Muhammed Abdülhâdî, *Resâilü ’l-Kindî el-felsefiyye*, c. 2, Kahire: Dârü’l-fikri’l-Arabî, 1953.

EBÛ RÎDE, Muhammed Abdülhâdî, *Resâilü ’l-Kindî el-felsefiyye*, c.1, Kahire: Dârü’l-fikri’l-Arabî, 1950.

ENDRESS, Gerhard, *Proclus Arabus Zwanzig Abschnitte Aus Der Institutio Theologica In Arabischer Übersetzung*, Beyrut: In Kommission Bei Franz Steiner Verlag, 1973.

ERISMANN, Christophe, “The Trinity, Universals, and Particular Substances: Philoponus and Roscelin”, *Traditio*, c. 63, 2008, s. 277-305.

ET-TANCÎ, Muhammed, “Beyruni’nin İbni- Sînâ’ya Yönelttiği Bazı Sorular, İbn-i Sînâ’nın Cevapları ve Bu Cevaplara Beyruni’nin İtirazları”, *Beyruni ’ye Armağan*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1974,

FÂRÂBÎ, *Kitâbu ’l-Mille*, thk. Muhsin Mehdi, *Kitâbü ’l-Mille ve nusûsun uhrâ*, Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1968.

FAZZO, Silvia, ve WIESNER, Hillary “Alexander of Aphrodisias in the Kindi Circle and in Al-Kindi’s Cosmology”, *Arabic Sciences and Philosophy*, c. 3, 1993, s. 119-153.

FRANK, Richard M., “Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday. Edited by S. M. Stern, Albert Hourani, And Vivian Brown. Pp. Viii + 549. Columbia: University Of South Carolina Press. 1972. \$25.00.”, *Journal of the American Oriental Society*, c. 96, sy. 2, 1976, s. 287-88.

FURLEY, David, “Self-Movers”, ed. Amelie Oksenberg Rorty, *Essays On Aristotle’s Ethics*, California: University of California Press, 1980, s. 55-68.

GARVAY, Marc-Antoine, “From The Particular Soul to the World-Soul, Some Puzzles in Philoponus”, *World Soul – Anima Mundi On the Origins and Fortunes of a Fundamental Idea Requires Authentication*, ed. Christoph Helmig, Berlin/Boston: De Gruyter, 2020, s. 309-31.

GENEQUAND, Charles, *Alexander Of Aphrodisias On The Cosmos*, Leiden: Brill, 2001.

GERSON, Lloyd P., “Plotinus on Logos”, *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, ed. James Wilberding and Christoph Horn, Oxford Scholarship Online, 2012, s. 17-29.

GOHLMAN, William E., *The Life Of Ibn Sina A Critical Edition And Annotated Translation*, New York: State University Of New York Press, 1974.

GOLDIN, Owen, “Philoponus and Forms”, ed. Katja Krause, Luis Xavier López-Farjeat, Nicholas A. Oschman, *Contextualizing Premodern Philosophy Explorations of the Greek, Hebrew, Arabic, and Latin Traditions*, New York: Routledge, 2023, s. 56-74.

GOLITSIS, Pantelis, “μετά τινων ιδίων ἐπιστάσεων: John Philoponus as an Editor of Ammonius’ Lectures”, *Aristotle and His Commentators*, ed. Pantelis Golitsis ve Katerina Ierodiakonou, Berlin/Boston: De Gruyter, 2019, s. 167-193.

GÜRGEN, Abrim, *Physis’ten Naturaya İlk Çağ’da Doğa*, İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2021.

GUTAS, Dimitri “Greek Philosophical Works Translated into Arabic”, ed. Robert Pasnau, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, c. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 802-14.

GUTAS, Dimitri, “Arapça’ya Tercüme Edilen Yunanca Felsefî Eserler”, çev. İbrahim Halil Üçer, ed. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 777-97.

GUTAS, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden: Brill, 2014.

GUTAS, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

HENRY, Devin, “Themistius and the Problem of Spontaneous Generation”, ed. Richard Sorabji, *Aristotle Re-Interpreted New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, Londra: Bloomsbury Publishing, 2016, s. 179-194.

<https://plato.stanford.edu/entries/stoicism/#Phys> erişim: 09.06.2020 00.43.

İBN MİSKEVEYH, “Fî İsbâti’s-suveri’r-rûhâniyyeti’l-letî lâ heyûlâ lehâ min kelâmi Aristûtâlis”, Mohamed Arkoun, “Textes inédits de Miskawayh (M. 421)”, *Anlsl*, sy. 5, 1963, s. 201-2.

İBN MİSKEVEYH, *el-Fevzu’l-asğar*, Beyrut: y.y, 1901.

İBN MİSKEVEYH, *el-Fevzü’l-asğar*, çev. Emrah Alağaç ve Mehmet Zahit Sezer, İstanbul: Endülüs Kitap, 2020, s. 51-3.

İBN MİSKEVEYH, *Nefs ve Akıl Risalesi*, çev. Muhammet Ali Koca, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.

İBN RÜŞD, *Metafizik Büyük Şerhi*, c. 2, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

İBN SÎNÂ, “Fî sebebi icâbeti’d-duâ ve keyfiyyetü’z-ziyâre”, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, *Câmiu’l-bedâi’*, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 2004, s. 36.

İBN SÎNÂ, “Şerhu bâbi harfî’l-lâm”, thk. Abdurrahmân Bedevî, *Aristû ‘inde’l-Arab*, Kuveyt: Vekâletü’l-Matbû‘ât, 1978, s. 22-33.

İBN SÎNÂ, “Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ mine’l-İnsâf”, nşr. Abdurrahmân Bedevî, *Aristû ‘inde’l-Arab*, Kuveyt: Vekâletü’l-matbû‘ât, 1978, s. 37-74.

İBN SÎNÂ, *Dânişnâme-i Âlâî*, çev. Murat Demirkol, İstanbul: TYEK, 2013, s. 208.

İBN SÎNÂ, *el-Hikmetü’l-Arûziyye*, thk. Muhsin Salih, Beyrut: Dârü’l-Hâdî, 2007.

İBN SÎNÂ, *el-Hikmetü’l-Meşrîkiyye*, Ayasofya 2403.

İBN SÎNÂ, *el-Kevn ve’l-Fesâd*, thk. Mahmud Kasım, *eş-Şifâ: et-Tabî’iyyât*, c. 2, Kahire: Dârü’l- kâtibi’l-Arabî, 1975.

İBN SÎNÂ, *el-Meâdin ve âsârü’l-ulviyye*, thk. Abdülhalim Muntasır v.d., Kahire: el-Heyetü’l âmme li-şuûni’l-metâbi‘i’l-emîriyye, 1965.

İBN SÎNÂ, *el-Mebde ve’l-meâd*, nşr. Abdullah Nurani, Tahran: Müessese-i Mütâlaât-ı İslami Danişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1984/1363.

İBN SÎNÂ, *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bidarfer, Kum, İntişârât-ı Beydâr, 1413/1992.

İBN SÎNÂ, *en-Necât*, nşr. Macit Fahri, Beyrut: Dârü’l-Âfâki’l-Cedîde, 1985.

İBN SÎNÂ, *es-Semâ ve’l-âlem*, thk. Mahmud Kasım, *eş-Şifâ: et-Tabî’iyyât*, c. 2, Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Arabî, 2012.

İBN SÎNÂ, *et-Ta’likât Felsefî ve Bilimsel Fragmanlar I*, çev. İsmail Hanoğlu, Ankara; Elis Yayınları, 2019.

İBN SÎNÂ, *et-Ta’likât*, thk. Seyyid Hüseyin Museviyan, Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran: Tahran, 1391.

İBN SÎNÂ, *Fizik I*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İBN SÎNÂ, *Fizik II*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İBN SÎNÂ, *İşâretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İBN SÎNÂ, *Kitâbun-Nebât*, thk. Mahmud Kasım, *eş-Şifâ: et-Tabî'îyyât*, c. 2, Kahire: Dârül'l- kâtibi'l-Arabî, 1975.

İBN SÎNÂ, *Medhal*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İBN SÎNÂ, *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İBN SÎNÂ, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İBN SÎNÂ, *Necât*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.

İBN SÎNÂ, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

İBN SÎNÂ, *Semâ ve Âlem*, çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.

İBN SÎNÂ, *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol ve İclal Arslan, Ankara: Elis Yayınları, 2013.

İHVÂN-I SAFÂ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, c. 2, çev. Abdullah Kahraman vd., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

İHVÂN-I SAFÂ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, c. 3, çev. Abdullah Kahraman vd., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

İHVÂNÜ'S-SAFÂ, *Resâilü İhvâni's-safâ*, c. 2, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.,

İHVÂNÜ'S-SAFÂ, *Resâilü İhvâni's-safâ*, c. 3, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.,

İSKENDER, “Faslun fî'l-‘âlemi ve eyyi eczâihî tahtâcü fî sebâtihî ve devâmihi ilâ tedbiri eczâihî'l-uhrâ ve eyyi eczâihî lâ tahtâcü ilâ tedbiri eczâihî'l-uhrâ”, Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi Böl., n. 1279, v. 63b-64a.

İSKENDER, “Faslun fî'l-kuvveti'l-enniyye”, Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi Böl., n. 1279, v. 64a-b.

İSKENDER, “Fî tedbîrâtî'l-felekiyye”, Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi Böl., n. 1279, v. 51a-53a.

İSKENDER, “Fî'r-Reddi ‘alâ Câlînûs fîmâ ta‘ane bihî Aristû fî enne külle mâ yeteharrakû fe-innemâ yeteharrakû ‘an muharrikin” ed. ve çev. Nicholas Rescher-Michael E. Marmura, *The Refutation By Alexander Of Aphrodisias Of Galen’s Treatise On The Theory Of Motion*, Lahore: Ripon Printing Press Ltd. 1965.

İSKENDER, “Filozof Aristoteles’in Düşüncesine Göre Külli İlkeler Hakkında İskender Afrodîsî’nin Makalesi-1”, çev. Kamil Sarıtaş ve Hasan Tanrıverdi, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, sy. 1, s. 233-244.

JANOS, Damien, “‘Active Nature’ and Other Striking Features of Abū Bishr Mattā ibn Yūnus’s Cosmology as Reconstructed from His Commentary on Aristotle’s Physics”, ed. Damien Janos *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond*, Leiden: Brill, 2015, s. 135-177.

JANOS, Damien, *Method, Structure and Development in Al-Fârâbî’s Cosmology*, Leiden: Brill, 2012.

JUDSON, Lindsay, “Chance and ‘Always or For the Most Part’ in Aristotle”, *Aristotle’s Physics A Collection of Essays*, ed. Lindsay Judson, New York: Oxford University Press, 2003, s. 73-99.

KAYA, M. Cüneyt, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

KAYA, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkanın Tarihi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

KAYA, Mahmut, “Nispet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nisbet> erişim tarihi: 24.09.2023.

KAYA, Mahmut, *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

KİNDÎ, “Akıl Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

KİNDÎ, “Âlemin Sonluluğu Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

KİNDÎ, “Allah’ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

KİNDÎ, “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

KİNDÎ, “İlk Felsefe Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

KİNDÎ, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

KİNDÎ, “On the Explanation that the Nature of the Celestial Sphere is Different from the Natures of the Four Elements”, ed. Adamson-Pormann, *The Philosophical Works of Al-Kindi*, Karaçi: Oxford University Press, 2012, s. 187-193.

KİNDÎ, “Risâle fî’s-sebebül’lezî [lehû] nesebet el-kudemâ el-eşkâle’l-hamsete ile’l-ustukussât”, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Resâilü’l-Kindî el-felsefiyye*, Kahire: Dârü’l-fikri’l-Arabî, 1953, c. 2., s. 54-63.

KİNDÎ, “Risâle fî enne’l-‘anâsır ve cirme’l-aksâ küriyyetü’s-şekl”, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Resâilü’l-Kindî el-felsefiyye*, Kahire: Dârü’l-fikri’l-Arabî, 1953, c. 2., s. 48-53.

KİNDÎ, “Risâle fî’l-ibâneti an enne tabîate’l-felek muhâlifun litabâi’i’l-‘anâsırı’l-erba’a”, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Resâilü’l-Kindî el-felsefiyye*, Kahire: Dârü’l-fikri’l-Arabî, 1953, c. 2., s.

KİNDÎ, “Sonsuzluk Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

KİNDÎ, “Tarifler Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Kindî, “The Sayings of Socrates”, *The Philosophical Works of Al-Kindi*, Peter Adamson ve Peter E. Pormann, Pakistan: Oxford University Press, 2012.

KLEIN-FRANKE, Felix, "Al-Kindi's 'On Definitions And Descriptions Of Things'", *Le Museon*, sy. 95, 1982, s. 190-216.

KRAEMER, Joel, "A Lost Passage from Philoponus' Contra Aristotelem in Arabic Translation", *Journal of the American Oriental Society*, c. 85, sy. 3, 1965, s. 318-327.

KRAEMER, Joel, *Philosophy In The Renaissance of Islam Abu Sulayman Al-Sijistani And His Circle*, Leiden: Brill, 1986.

KUPREEVA, Inna, "Themistius", *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, ed. Lloyd P. Gerson, Cambridge Histories Online: Cambridge University Press, 2011.

KUTLUER, İlhan, *İbn Sina Ontolojisi Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

LAMMER, Andreas, "Defining nature: from Aristotle to Philoponus to Avicenna", *Aristotle and the Arabic Tradition*, ed. Ahmed Alwishah ve Josh Hayes. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 121-142.

LANG, Helen, "The Role of Rhope in the History of Greek Physics", *Endeavour*, c. 22 sy. 2, 1998, s. 61-64.

LANG, Uwe Michael, *John Philoponus And The Controversies Over Chalcedon In The Sixth Century A Study And Translation Of The Arbitrator*, Leuven: Peeters, 2001.

LECLERC, Ivor, *The Nature of Physical Existence*, Londra: George Allen & Unwin Ltd., 1972.

LINGUITI, Alessandro, "Physis As Heimarmene: On Some Fundamental Principles Of The Neoplatonic Philosophy Of Nature", *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, ed. Riccardo Chiaradonna ve Franco Trabattoni, Leiden: Brill, 2009, s. 173-188.

LIZZINI, Olga L., "Matter and Nature On the Foundations of Avicenna's Theory of Providence: an Overview", *Intellectual History of the Islamicate World*, c. 7, 2019, s. 7-34.

LONG, A. A. ve SEDLEY, D. N., *The Hellenistic Philosophers*, c. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1987,

MACIEROWSKI, E. M., ve HASSING, R. F., “John Philoponus on Aristotle’s Definition of Nature A Translation from the Greek with Introduction and Notes”, *Ancient Philosophy*, c. 8 sy .1, y. 1988.

MACİT, Muhittin, *İbn Sina’da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006.

MAHDI, Muhsin, “Alfarabi against Philoponus”, *Journal of Near Eastern Studies*, c. 26, sy. 4, 1967, s. 233-260.

MARTIJN, Marije, *Proclus on Nature Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus’ Commentary on Plato’s Timaeus*, Leiden: Brill, 2010.

MASON, Andrew S., “Plato On Necessity And Chaos”, *Philosophical Studies*, sy. 127, 2006, s. 283-298.

MCGUIRE, J. E., “Philoponus on Physics ii 1: Φύσις, Δύναμις, and the Motion of Simple Bodies”, *Ancient Philosophy*, c. 5, sy. 2, s. 241-267.

MEYRAV, Yoav, “Spontaneous Generation and its Metaphysics in Themistius’ Paraphrase of Aristotle’s Metaphysics 12”, ed. Richard Sorabji, *Aristotle Re-Interpreted New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, Londra: Bloomsbury Publishing, 2016, s. 195-210.

MICHOT, J. R., “La réponse d’Avicenne à Bahmanyâr et al-Kirmânî. Présentation, traduction critique et lexique arabe-français de la Mubâhatha III”, Le Muséon, CX, Louvain-la-Neuve (1997),

MOLACI, Melike, *Stoa Fiziği*, İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020.

NETTON, Ian Richard, *Muslim Neoplatonists An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, Londra: George Allen & Unwin, 1982, s. 34.

OPSOMER, Jan, “In Defence of Geometric Atomism: Explaining Elemental Properties”, ed. James Wilberding ve Christoph Horn, *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford Scholarship Online, 2012, s. 147-173.

OPSOMER, Jan, “The Integration Of Aristotelian Physics In A Neoplatonic Context: Proclus On Movers And Divisibility”, *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, ed. Riccardo Chiaradonna ve Franco Trabattoni, Leiden: Brill, 2009, s. 189-229.

ÖZCAN, Ahmet, “İbn Sînâ’nın el-Hikmetü’l-Meşrîkiyye Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi”, yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1993.

PHILOPONUS, *Against Proclus On the Eternity of the World 12-18*, çev. James Wilberding, Londra: Duckworth, 2006.

PHILOPONUS, *Against Proclus On the Eternity of the World 6-8*, çev. Michael Share, Londra: Bloomsbury Publishing, 2005.

PHILOPONUS, *Against Aristotle On Eternity of the World*, çev. Christian Wildberg, Londra: Bloomsbury Publishing, 2014.

PHILOPONUS, *On Aristotle Meteorology 1.1-3*, çev. Inna Kupreeva, Londra: Bloomsbury Publishing, 2011, s. 42.

PHILOPONUS, *On Aristotle On Coming-To-Be And Perishing 2.5-11*, çev. Inna Kupreeva, Londra: Bristol Classical Press, 2012.

PHILOPONUS, *On Aristotle Physics 4.6-9*, çev. Pamela Huby, Londra: Bloomsbury Publishing, 2012.

PHILOPONUS, *On Aristotle’s Physics 2*, çev. A. R. Lacey, Cornell University Press: Ithaca, New York, 1993.

PINES, Shlomo, “An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus”, *Israel Oriental Studies*, sy. 2, 1972, s. 320–52.

PINES, Shlomo, “Omne quod movetur necesse est ab aliquo moveri: A Refutation of Galen by Alexander of Aphrodisias and the Theory of Motion”, *Isis*, c. 52, sy. 1, 1961, s. 21-54.

PINES, Shlomo, “The Spiritual Force Permeating the Cosmos According to a Passage in the Treatise on the Principles of the All Ascribed to Alexander of Aphrodisias”, *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science, Collected Works vol. II*, Leiden: Brill, 1986, s. 252-55.

PLATON, *Timaeus and Critias*, çev. Robin Waterfield, New York: Oxford University Press, 2008, s. 78, 77a-b.

PLOTİNOS, *Üsûlücyâ Aristoteles'in Teolojisi*, inc. ve çev. Cahit Şenel, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.

PLOTINUS, *Ennead III*, çev. A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press, 1967, s. 365.

PLOTINUS, *The Enneads*, çev. Stephen Mackenna, Londra: Faber and Faber Limited, 1969.

PREUS, Anthony, “Aristotle’s ‘Nature uses...’”, *Apeiron*, c. 3, sy. 2 1969, 20-33.

PROCLUS, *Commentary on Plato’s Parmenides*, çev. Glenn R. Morrow ve John M. Dillon, Princeton; Princeton University Press, 1987.

PROCLUS, *Commentary on Plato’s Republic*, c. 2, çev. Dirk Baltzly, Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

PROCLUS, *Commentary on Plato’s Timaeus*, c. 1, çev. Harold Tarrant, New York: Cambridge University Press, 2006, s. 91, 1.4-1.7.

PROCLUS, *Commentary on Plato’s Timaeus*, c. 3, çev. Dirk Baltzly, Cambridge University Press: New York, 2007.

PROCLUS, *The Elements of Theology*, çev. ve not. E. R. Dodds, Oxford: Clarendon Press, 1963.

REISMAN, David C., *The Making Of The Avicennan Tradition The Transmission, Contents, And Structure of Ibn Sînâ's al-Mubâhâsât (The Discussions)*, Leiden; Brill, 2002.

RESCHER, Nicholas ve KHATCHADOURIAN, Haig, "Al-Kindî's Epistle on the Concentric Structure of the Universe", *Isis*, c. 56, sy. 2, 1965, s. 190-5.

RESCHER, Nicholas ve KHATCHADOURIAN, Haig, "Al-Kindî's Treatise on The Distinctiveness of The Celestial Sphere", *Islamic Studies*, c. 4, sy. 1, 1965, s. 45-54.

RESCHER, Nicholas ve MARMURA, Michael E., *The Refutation By Alexander Of Aphrodisias Of Galen's Treatise On The Theory Of Motion*, Lahore: Ripon Printing Press Ltd., 1965.

RESCHER, Nicholas, "Al-Kindî's Treatise on the Platonic Solids", *Studies in Arabic Philosophy*, İngiltere: Pittsburgh University Press, 1968, s. 15-37.

ROWSON, Everett K., "An Unpublished Work by Al-Âmirî and the Date of the Arabic De causis", *Journal of the American Oriental Society*, c. 104, sy. 1, 1984.

ŞAHİN, Nur Muhammed, "İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesinde Dört Unsur", İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

SARITAŞ, Kamil, "Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine", *Dini Araştırmalar*, c. 14, sy. 40, 2012, s. 90-111.

ŞENEL, Cahid, *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

SHARPLES, R. W., "Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems", *The Classical Quarterly*, c. 32, sy. 1, 1982, s. 198-211.

SHARPLES, R. W., "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation", *Aufstieg Und Niedergang Der Römischen Welt Band II. 36.2 / Rise And Decline Of The Roman World Volume II. 36.2*, Berlin: De Gruyter, 1987, s. 1177-1243.

SHARPLES, R. W., *Alexander of Aphrodisias On Fate. Text, Translation, and Commentary*, Londra: Duckworth, 1983, s. 70-1, 191.30-193.1.

SİCİSTÂNÎ, Ebû Süleyman, “Fî enne ecrâme’l-ulviyye zevtü enfüsi’n-nâtika”, thk. Abdurrahmân Bedevî, *Müntebâb Sivânî’l-Hikme ve Selâsü Resâil*, Tahran: İntişarat-ı Bünyadî Ferhengi İran, 1974, s. 367-371.

SİCİSTÂNÎ, Ebû Süleymân, “Fî’l-Muharriki’l-evvel”, Abdurrahman Bedevî, *Müntebâb Sivânî’l-Hikme ve Selâsü Resâil*, Tahran: İntişarat-ı Bünyadî Ferhengi İran, 1974.

SİCİSTÂNÎ, Ebû Süleymân, *Müntehab Sivânî’l-hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî, Tahran: İntişarat-ı Bünyad-ı Ferheng-i İran, 1974.

SIMPLICIUS, *On Aristotle On the Heavens 3.7-4.6*, çev. Ian Mueller, Londra: Bloomsbury Publishing, 2009.

SIMPLICIUS, *On Aristotle Physics 2*, çev. Barrie Fleet, Londra: Bloomsbury Publishing, 2014.

SIMPLICIUS, *On Aristotle Physics 8.1-5*, çev. István Bodnár, Michael Chase, Michael Share, Londra: Bloomsbury Publishing, 2014.

SIMPLICIUS, *On Aristotle Physics 8.6-10*, çev. Richard McKirahan, Londra: Bloomsbury Publishing, 2014.

SIMPLICIUS, *On Aristotle’s “On the Heavens 1.5-9”*, çev. R. J. Hankinson, Ithaca: Cornell University Press, 2004.

SIMPLICIUS, *On Aristotle’s “On the Heavens 2.1-9”*, çev. Ian Mueller, New York: Cornell University Press, 2004.

SIORVANES, Lucas, “Proclus on The Elements And The Celestial Bodies Physical Thought In Late Neoplatonism”, yayınlanmamış doktora tezi, University College London, 1986.

SMITH, Andrew, “The Significance of ‘Physics’ in Porphyry”, *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, ed. James Wilberding-Christoph Horn, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 30-43.

SORABJI, Richard, “Infinite Power Impressed The Neoplatonist Transformation of Aristotle”, *Matter, Space and Motion*, Londra: Duckworth, 1988, s. 249-286.

SORABJI, Richard, “John Philoponus”, *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, ed. Richard Sorabji, Londra: Institute of Classical Studies, 2010, s. 41-81.

SORABJI, Richard, “Motion in a Vacuum: Stoics, Epicureans and Philoponus Against Aristotle”, *Matter, Space And Motion*, London: Duckworth, 1988, s. 142-159.

SORABJI, Richard, “Nature and God: Two Explanations of Motion in Aristotle”, *Matter, Space And Motion*, Londra: Duckworth, 1988, s. 219-26.

SORABJI, Richard, “New Findings On Philoponus Part 2 - Recent Studies”, *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, ed. Richard Sorabji, Institute of Classical Studies: Londra, 2010, s. 11-40.

SORABJI, Richard, “Plants and animals”, *Animal Minds and Human Morals The Origins of the Western Debate*, New York: Cornell University Press, 1993, s. 97-104.

SORABJI, Richard, “Preface To The First Edition”, *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, ed. Richard Sorabji, Londra: Institute of Classical Studies, 2010, s. ix-xi.

SORABJI, Richard, “The Theory of Impetus or Impressed Force: Philoponus”, *Matter, Space And Motion*, London: Duckworth, 1988, s. 227-48.

SORABJI, Richard, *The Philosophy of the Commentators, vol. 2: Physics*, Londra: Duckworth, 2004.

STEEL, Carlos, “Divine Earth: Proclus On Timaeus 40 BC”, *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, ed. Riccardo Chiaradonna ve Franco Trabattoni, Leiden: Brill, 2009, s. 259-81.

TAŞ, İsmail, *Ebu Süleyman es-Sicistani ve Felsefesi*, Konya: Palet Yayınları, 2019.

TEVHÎDÎ, Ebû Hayyân, *el-İmtâ‘ ve'l-Mu‘ânese III*, neşr. Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn, Dâru mektebeti'l-hayât, 2019.

TEVHÎDÎ, Ebû Hayyân, *el-Mukâbesât*, thk. Hasan Sündübî, Kahire: Dâru Sü‘âdi’s-sabâh, 1992.

TODD, Robert B. *Alexander Of Aphrodisias On Stoic Physics A Study Of The De Mixtione With Preliminary Essays, Text, Translation And Commentary*, Leiden: Brill, 1976.

TOKTAŞ, Fatih, “Fârâbî’nin Kitâbü’l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 12, s. 247-273.

TORRIJOS-CASTRILLEJO, David, “Alexander of Aphrodisias on Fate, Providence and Nature”, *Supplement to Acta Philosophica Forum*, c. 3, 2017, s. 7–18.

TURHAN, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

TÜRKER, Ömer, *İslam’da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2019

ÜÇER, İbrahim Halil, “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, ed. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 37-90.

ÜÇER, İbrahim Halil, “Aristotelesçi Dunamis’in Dönüşümü: ‘İbn Sînâcı Doğal İsti’dâd ve Teheyü’ Anlayışı Üzerine”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, c. 2, sy. 3, 2015, s. 35-74.

ÜÇER, İbrahim Halil, “İbn Sînâ’nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve’l-fesâd VI’nın Karşılaştırmalı bir Analizi”, ed. Mehmet Zahit Tiryaki ve Kübra Bilgin Tiryaki, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, İstanbul: İlem Yayınları, 2016, s. 97-123.

ÜÇER, İbrahim Halil, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

VERRYCKEN, Koenraad, “Philoponus’ Interpretation of Plato’s Cosmogony”, *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, c. 8, 1997, s. 269-318.

VERRYCKEN, Koenraad, “The Development of Philoponus’ Thought and Its Chronology”, *Aristotle Transformed*, ed. Richard Sorabji, New York: Bloomsbury Publishing, 2016.

WAKELNIG, Elvira, *A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh*, New York: Cambridge University Press, 2014.

WALZER, Richard, *Greek Into Arabic Essays on Islamic Philosophy*, Massachusetts: Harvard University Press, 1962.

WEISHEIPL, James Athanasius, "Aristotle's concept of nature: Avicenna and Aquinas", ed. Lawrence D. Roberts, *Approaches to Nature in the Middle Ages Papers of the Tenth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, Binghamton: Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1982, s. 137-160.

WEISHEIPL, James Athanasius, "The Concept of Nature: Avicenna and Aquinas", ed. Victor B. Brezik, *Thomistic Papers*, c. 1, Houston: Center for Thomistic Studies, 1984, s. 65-82.

WIESNER, Hillary Suzanne, "The Cosmology of al-Kindî", yayınlanmamış doktora tezi, Harvard University, 1993.

WILBERDING, James, "The Neoplatonic Commentators on 'Spontaneous' Generation", ed. Richard Sorabji, *Aristotle Re-Interpreted New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, Londra: Bloomsbury Publishing, 2016, s. 211-29.

WILBERDING, James, "The Revolutionary Embryology Of The Neoplatonists", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, c. 49, Oxford: Clarendon Press, 2015, s. 321-61.

WILBERDING, James, *Plotinus' Cosmology A Study of Ennead ii.1 (40) Text, Translation, and Commentary*, New York: Oxford University Press, 2006.

WITT, R. E., "The Plotinian Logos and its Stoic Basis" *The Classical Quarterly* c. 25, sy. 2, 1931, s. 103-111.

WOLFF, Michael, "Philoponus And The Rise Of Preclassical Dynamics", *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, ed. Richard Sorabji, Londra: Institute of Classical Studies, 2010.

WOLFSON, Harry Austryn, "The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle: Through the Arabs and St. Thomas to Kepler", *The Dumbarton Oaks Papers*, c. 16, 1962.

YAHYA B. ADÎ, "Fî Tebyîni vücûdî'l-'umûrî'l-âmmiyye", nşr. Sahban Khalifat, *Makâlâtü Yahya b. 'Adî el-Felsefiyye*, Amman: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, 1988, s. 148-159.

YAHYA B. ADÎ, "Fî'l-Mevcûdât", nşr. Sahban Khalifat, *Makâlâtü Yahya b. 'Adî el-Felsefiyye*, Amman: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, 1988, s. 266-71.

YAŞAR, Gülhan, “İbn Sinâ'nın Kitâbü'n-Nebât'ının Tercümesi ve Yorumlanması”, Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul, 2022.

ZHYRKOVA, Anna, “Philoponus’ Account Of ‘Particular Natures’”, Church Studies sy. 8, 2011, s. 79-90.

