

Tanrı-Doğa İlişkileri Bağlamında Metafiziksel Fail Neden: İbn Sina Örneği

Metaphysical Efficient Cause in the Context of God and Nature Relationship (Divine Action): The Case of Avicenna

Hasan ÖZALP^a

^aFelsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Sivas

Geliş Tarihi/Received: 23.06.2014
Kabul Tarihi/Accepted: 09.09.2014

Yazışma Adresi/Correspondence:
Hasan ÖZALP
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Sivas,
TÜRKİYE/TURKEY
ozalphan66@gmail.com

ÖZET Tanrı-doğa ilişkisi antik bir tartışmadır. Felsefi gelenekte ise şüphesiz İbn Sina'nın konuya ilişkin görüşleri vardır ve önemlidir. İbn Sina'yı doğru anlamak için Aristoteles ve Plotinus'un konuya ilişkin görüşlerini bilmek gerekir. Aristoteles evrendeki fiziksel nedenleri sonsuza kadar götürmenin makul ve mümkün olmadığını düşünerek zorunlu olarak hareket etmeyen bir hareket ettiricinin varlığını kabul etmekteydi. Plotinus ise varlığın Tanrı'dan taşarak meydana geldiğini ifade eden taşma teorisini benimser. İbn Sina ise Südur teorisi ile kozmik sistemini inşa eder. Tanrı-doğa ilişkilerini de bu teori üzerinden açıklamaya çalışır. Her üç filozof da rastlantının doğada etkin olmadığını düşünmektedir. Şayet varsa bile ilinekseldir. Tanrı'nın doğası ise her üç düşünür açısından nihai yetkinliktir.

Anahtar Kelimeler: Tanrı-doğa ilişkisi; aristoteles; plotinus; İbn Sina; neden; nedensellik; fail neden; zorunluluk ve şans

ABSTRACT God-nature relationship (Divine action) is an ancient debate. In the philosophical tradition, undoubtedly, Avicenna had his views on the subject and they are important. To properly understand Avicenna, we must know the views of Aristotle and Plotinus on the subject. Thinking that it is neither plausible nor possible to follow the physical causes in the universe to infinity, Aristotle was obliged to accept the existence of the unmoved mover. Plotinus, on the other hand, accepted the theory of emanation which states that existence occurred by spilling over from god. Avicenna builds his cosmic system on the theory of emanation. He also tries to explain God-nature relationships via this theory. All three philosophers think that the chances are not active in nature. The nature of God in terms of all three thinkers is the ultimate competence.

Key Words: God-nature relationship (divine action); aristotle; plotinus; avicenna; cause, causality; efficient cause; necessary and chance

Journal of Islamic Research 2013;24(3):146-59

E vrenin nasıl meydana geldiği ve hayatın orijinine yönelik birçok teori ve tartışma vardır. Bu sorunlarla daha çok astronomi, fizik, antropoloji, paleontoloji ve biyoloji gibi bilim dalları ilgilenir. Ancak en önemli sorun evrenin ve hayatın 'nasıl' meydana geldiğinden ziyade 'niçin' meydana geldiğiyle ilgilidir. Niçin? sorusu problemi doğa bilimlerinin alanından çıkarıp, felsefenin ve teolojinin alanına taşımaktadır. Bu sebeple soruya felsefe ve teoloji çözüm arar ve açıklamalar sunar. Niçin yapıldı? sorusu var olan olgunun oluş gayesini açıklamaya yönelik bir sorudur. Ortada bir gaye ve hedef varsa zorunlu olarak bir kastın olduğu da ortaya çıkmaktadır.

Kast ise bir iradeyi dolayısıyla da bir faili zorunlu kılmaktadır. Yani “amaç” kavramı kasıtlı bir iradenin ürünüdür. Hatta gaye konusunu hiç dikkate almaksızın gayeli ya da gayesiz var olan bir olgunun varoluşuna aranan gerekçe bizi var eden nedene götürür. İnsan zihni fail bir etken arar. Peki, bu fail etkenin nitelikleri nelerdir? Hangi özellikler bizim ona fail neden tasavvurunu yüklememize sebep olmaktadır? Fail nedenin nedenli ile ilişkisi nasıldır? gibi başka soruların da ortaya çıkmasına etki etmektedir. Teleolojik açıdan ele aldığımızda ise fail nedenin var olan “somut olgudan” (deney ve gözleme tabi olan) bağımsız yani doğüstü olması gerekir. Bahsettiğimiz bu soru(n)lar antik çağdan beri doğulu ve batılı birçok filozofun ve teologun üzerine kafa yordukları kadim bir problemdir.

Biz bu çalışmada özellikle din felsefesi açısından önemli bir problem olan ve Tanrı'nın doğa ile ilişkisini ifade eden ilâhî eylem (divine action) konusunu İbn Sina'nın (980-1037) metafiziksel fail neden kavramı üzerinden yürüteceğiz. Dolayısıyla İbn Sina felsefenin iki önemli ayağı olan Aristoteles¹ (MÖ. 384-322) ve Plotinus² (205-270) düşüncesi etrafında gelişen Yeni Eflâtunculuğun konuya dair görüşlerine öncelikle yer vereceğiz. Evrenin ve yaşamın, felsefi açıdan niçin oluştuğuna ve nasıl meydana geldiğine dair öne sürülen ve daha çok metafizik göndermeleri olan etken üzerinde durmaya çalışacağız.

NEDEN VE NEDEN'İN ORTAYA ÇIKIŞI VE ZORUNLULUĞU

Felsefi ve teolojik açıdan neden³ ve nedensellik Demokritos'dan (MÖ. 460-370) Platon'a (427-

347), Hume'dan (1711-1776) Kant'a (1724-1804) kadar birçok filozofun üzerinde durduğu bir problemdir.⁴ Hemen hemen birçok filozof felsefelerinde olumlu ya da olumsuz olarak neden ve nedenselliğe yer verir. Neden ve nedensellik metafiziksel olarak ele alınca zorunlu olarak teolojik tartışmaların da bir parçası haline gelmektedir. Bu sebeple Gazzâlî'den (1058-1111) Aquinas'a (1225-1274) kadar Doğulu ve Batılı birçok teolog da konuyu ele alma gereği duymuşlardır. Probleminde merkezinde Tanrı'nın bir neden olarak ele alınıp alınmaması ve doğayla iletişiminin mahiyeti yatmaktadır.

Bizim bu çalışmanın sınırları içerisinde tüm bu düşünürleri ele almamız mümkün değildir. Bu sebeple biz burada öncelikle bu geleneği sistematik olarak ilk defa ele alan Aristoteles'in düşüncelerini inceleyeceğiz. Çünkü Aristoteles'in neden hakkındaki düşünceleri kendisinden sonra birçok filozofu etkilemiştir. Arkasından Plotinus'a yer vereceğiz. Çünkü her iki düşünür ve düşünce geleneği İbn Sina üzerinde kayda değer bir etkiye sahiptir. Neden düşüncesi bugün din felsefesinin konusu olan akıllı tasarım argümanının da felsefi geri planını oluşturur.

NEDEN DÜŞÜNCESİNİN FELSEFİ ARKA PLANI

Etrafımıza baktığımızda gözümüzün gördüğü tüm nesnelere somut bir kimliğe sahiptir. Düşünen bir insan bunların neden orada olduklarını daha da önemlisi niçin var olduklarını sorgular. Hayatı var eden veya hayatın kendisinden taşıdığı ilk sebep nedir ve kimdir? gibi sorular onların zihinlerini sürekli meşgul etmiştir. Bunlar antik dönemden beri köklü birer problem olarak var olagelmıştır. Bu soruların cevabı düşünce medeniyetlerine göre farklılık göstermektedir. Hind, Mısır ve Çin kaynaklarına konumuzu doğrudan ilgilendirmediği için girmeyeceğiz. Ancak Antik Yunan felsefesi, İslam Meşşâî filozoflarını etkilediği için kısaca yer vereceğiz.

¹ Aristoteles metafiziğini İslam felsefesine geçişi ve İbn Sina'ya etkisi için bkz. Amos Bertolacci, *The Reception Of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâbü Şîfa: A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden&Boston, 2006.

² Plotinus'un İslam düşüncesinde ki algısı için bkz. Peter S. Adamson, *The Arabic Plotinus: A Study of The "Theology of Aristotle" and Related Text* (PhD Thesis), London, 2000.

³ Bir şeyin oluşumuna etki eden faktör dilimizde Arapçadan gelen sebep kelimesiyle ifade edilirken bazen bu anlamı karşılamak için Türkçe neden kelimesi de kullanılır. İslam felsefesi literatürünün çoğunluğunun Arapça olarak kaleme alındığını dikkate alırsak bu anlam genellikle illet kelimesiyle karşılanmaktadır. Latince causa kelimesiyle ifade edilirken İngilizce de cause kelimesi kullanılmaktadır. Türk dilindeki sebep, neden ve illet gibi kelimelerin farklı anlamları olmakla birlikte etimolojik ve kavramsal olarak çok daha farklı içeriğe sahiptirler. Bu sebeple biz bütün bu kavramları (illet, sebep ve neden) tek bir kavramda birleştirerek “neden” kelimesiyle ifade edeceğiz.

⁴ Tartışmalar için bkz. Ernest Sosa-Michael Tooley (ed.), *Causation*, Oxford University Press, 1993; Cavit Sunar, *İslam Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi*, AÜİF. Yay., CXII, Ankara, 1973; Ruhattin Yazoğlu, “İllyet Probleminin Doğuşu” *Atatürk Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 13, (Erzurum, 1997), s.463-467.

Platon, kozmoloji ve doğa felsefesini ele aldığı *Timaios*'da Tanrı ve evren tasavvurunu "Hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir?" sorusu üzerine inşa eder. Platon'a göre bu varlık Tanrı'dır ve akılla sezilir. İkincisi ise "Hep geliştiği halde hiç var olmayan nedir?" sorusudur. Bunun cevabı ise aslında gerçek bir varlığı olmayan evren ve doğadır ve biz onu duyular vasıtasıyla tasarlarız.⁵ İkinci sorunun cevabı Platon'un mağara istiaresi ile ortaya koymaya çalıştığı idealar dünyası fikrinin bir sonucudur. Tanrı ve evren gibi düalist bir yapı kuran Platon var olan her şeyin bir nedeni olduğunu kabul ederek evrenin nedeninin ne olduğu sorusu üzerinde durur. Platon, onu bilmenin zor olduğunu; bildikten sonra ise herkese tanıtmamanın imkansızlığına dikkat çeker.⁶ Platon'a göre bu varlık Tanrı'dır.

Filozofun Tanrı'yı evrenin varlığı için neden olarak sunmasının iki sebebi vardır. Birincisi, var olan her şeyin bir sebebinin olmasından kaynaklanan zorunluluk, ikincisi ise, evrenin/doğanın estetik değeridir.⁷ Açıkça Platon'un fail neden için ileri sürdüğü gerekçenin sebebi evrenin varoluşu ve estetiğinin rasyonel ve amprik niteliğidir. Platon evreni hem oluş hem de estetik açıdan ele almaktadır. Muhtemelen Platon Tanrı'nın evreni sadece var etmiş olmasını anlamlı bulmamaktadır. Aynı zamanda onun düzen, denge ve harmonik yapısından kaynaklanan estetik değerini de dikkate almaktadır. Platon insanların Tanrı'yı reddetmelerinin nedenlerine ise mantıksal yanlışlığı ve bakış açısının etki ettiğini düşünmektedir. Şöyle ki doğa filozofları, evrende var olan her şeyi cansız cisimlere, onların mekanik hareketlerine ve amaçsal olmayan işlevselliklerine indirgedikleri için Tanrı'yı fiziksel dünyadan dışlarken, Sofistler, her türlü ahlaki gerçek olana değil de yapma olana irca ettikleri için siyaset ve ahlak alanından Tanrı'yı kovmuşlardır.⁸

Tarihsel arka planını kısaca vermeye çalıştığımız bu düşünürler Aristoteles'in fizik ve metafizik düşüncesinin şekillenmesinde etkili olan filozof-

lardır. Çünkü Aristoteles *Fizik* ve *Metafizik* adlı eserlerinde bu düşünürlerin görüşlerine yer vermektedir. Şimdi Aristoteles'i inceleyelim.

ARİSTOTELES DE NEDEN KAVRAMI

Neden konusunda görüşlerini incelememiz gereken düşünür şüphesiz Aristoteles'dir. Çünkü İbn Sina, Aristoteles öğretilerini benimseyen Peripatetik (Meşşâî) ekole mensup bir filozoftur. Aristoteles'e göre Tanrı aleme hareketi veren ilkedir. Bu şekilde Tanrı fail neden olması itibarıyla âlem ile ilişkilendirilir. Kendisinden sonra gelen Peripatetik filozoflar da aynı geleneği farklı şekillerde sürdürür.

Aristoteles yetkin bir doğa bilimci ve felsefecidir. Pedagojik olarak önce fiziği daha sonrada metafiziği ele alır. Aristoteles'e göre fizik, bağımsız bir varlığa sahip olan hareketsiz olmayan, oluş ve bozuluşa tabi olan varlıkları inceleyen bir bilimdir. Metafizik ve teoloji ise bağımsız bir varlığı olup, oluş ve bozuluşa tabi olmayan şeyleri inceler. Arslan'ın da ifade ettiği gibi Aristoteles'e göre metafiziğin biricik konusu sadece Tanrı olmalıdır. Çünkü filozof *Metafizik*'in birçok yerinde yok oluşa tabi olmayan tek varlık olarak Tanrı'yı görür.⁹ Ancak Aristoteles fizik ve metafizik arasında dengeli bir geçiş yapar. Fiziksel dünyanın maddî ve formel yapısını açıklamak için dışsal bir nedene ihtiyaç duymaktadır. Bu sebeple Aristoteles nedenleri ve çeşitlerini ele alır.

Aristoteles'e göre nedenleri araştırmak en temelde "niçin" sorusuna cevap aramaktır. Çünkü bu sayede biz değişimin (oluş-bozuluş=coming into being and passing away) ilkelerini¹⁰ tespit edebiliriz.¹¹ Kendisinden önceki filozofların "neden" hakkındaki görüşlerini inceleyerek¹² konuyu ele alan Aristoteles nedenin ne olduğu ve çeşitleriyle ilgili olarak dört türlü tanım ve tasnif yapar. Bunlar maddî neden (causa materialis), formel neden (causa formalis), fail neden (causa efficiency) ve ereksel neden (causa finalis)'dir.¹³

⁹ Arslan, *a.g.e.*, C. 3, s. 115-116.

¹⁰ Bkz. David Ross, *Aristotle*, Routledge, 2005, s. 100-108.

¹¹ Aristoteles, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, YKY yay., İstanbul, 2001, 194b: 20-30, s.61.

¹² Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal yay., İstanbul, 1996, 325a: 25, s. 86.

¹³ Aristoteles, *Fizik*, 194b: 15, s.61 vd.; Aristoteles, *Metafizik*, 1013a: 25-35, s. 236.

⁵ Eflatun, *Timaios*, çev. Erol Güneş, Lütfi Ay, MEB yay., İstanbul 1997, 28-b, s. 28.

⁶ Platon, *a.g.e.* 28-c, s. 29.

⁷ Platon, *a.g.e.* 29a, s. 29.

⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2010, C. 2, s. 384.

Maddi neden, bir şeyi, bu şeyin parçası olarak meydana getiren için sebeptir. Tunçun heykelin nedeni olması gibi. Formel neden, form veya model, tanımın içinde bulunan kısımlarıdır. Tunça, Davut suretinin verilmesidir. Ereksel neden, bir şeyin kendisi için olduğu şey, sağlık için yürümek gibi. Fail neden, değişimin ve sükûnetin kendisinden başladığı ilkedir. Karar veren kişi eylemin nedeni olduğu gibi baba da çocuğun fail nedenidir.¹⁴ Davut Heykelinin faili Michelangelo'dır. Bu nedenlerin fizik ve metafiziğe konu olmalarının sebebi niçin, neden, nasıl, gibi sorulara cevap aramalarıdır. Konumuz açısından fail nedeni ele alalım. Fail nedeni açıklamak için fail nedenin etkin olduğu tözleri tasnif etmek gerekmektedir. Aristoteles'e göre töz, i) bağımlı ve hareketli ii) bağımsız ve hareketsiz olmak üzere iki kısma ayrılır. Birinci tür tözleri fizik incelerken ikinci kısımda tözler teolojinin konusudur.¹⁵ Görüldüğü üzere Aristoteles fail nedenler arasında bir tasnif yapmaktadır. Fiziksel dünyaya etki edenler ki bunlar fiziğin konusudur. Diğeri ise oluşun kaynağını olan fail nedendir. Bu ise metafiziğin konusudur. Fail nedenin doğası maddi değildir çünkü madde değişimi içerir,¹⁶ ezeli-ebedi ve hareketsizdir.¹⁷ Diğer tözlerle hiçbir ortak ilkeye sahip değildir ve bu sebeple de tamamen bağımsız bir gerçekliktir.¹⁸ Daha önce ifade ettiğimiz gibi bu neden daha çok metafiziğin ve teolojinin konusudur.¹⁹

Şimdi Aristoteles'in fizik ve metafizik etkileşimini başka bir ifadeyle metafiziksel fail neden olarak Tanrı'nın fiziksel evrenin oluşum ve işleyişine nasıl etki ettiğine bakalım. Aristoteles'e göre oluş ve bozuluşun doğası ve neticesi açıklanmak isteniyorsa, ezeli ve ebedi olarak fiil halinde olan bir nedeninin var olduğunu kabul etmek gerekir. Bu neden aynı zamanda tek düzeliğin sebebi olduğu gibi oluş ve yok oluşun doğası olan değişimin ve çeşitliliğin de sebebidir.²⁰ Evrendeki fiziksel var oluş kategorilerinin hepsinin birer nedeni vardır. Bu ne-

denler hiyerarşisini sonsuza kadar götürmemiz mümkün değildir. O halde everene ilk hareketi veren ancak kendisi hareket etmeyen en temel bir ilkeye ihtiyaç vardır ki bu Tanrı'dır.²¹ Aristoteles fail nedeni (ilk muharrik), insan zihninin kullandığı tüm mükemmellik kavramlarıyla tanımlar: Zorunlu, ezeli-ebedi, mükemmel, bağımsız, hareket etmeyen (maddi olmayan, değişmeyen, bozulmayan) ve ilk hareket ettirendir.²² İlk hareket ettirici evrenin en dış küresine hareketi verir ve evrendeki oluşum başlar.²³

Konumuz açısından önemli nokta ise Tanrı'nın doğasını ifade eden akıl kavramıdır. Filozofa göre Tanrı'nın mahiyeti sırf akıldır ancak bunu açıklamanın birçok güçlüğü vardır. Tanrı-akıl ilişkisini değer felsefesi üzerinden ele alan filozofa göre düşünmeyen Tanrı hiç bir anlam ifade etmez. Bu sebeple Tanrı sadece düşünen değil sürekli düşünen aynı zamanda en güzel şekilde düşünendir. Mükemmelliklerin kendisinde toplandığı varlık Tanrı ise dolayısıyla Tanrı'nın düşünceği en mükemmel şey de yine kendisidir. Kendisinden başlayarak varlıklar mükemmellik bakımından kategorik olarak aşağıya doğru sıralanır.²⁴ Dolayısıyla akıllı bir fail olan Tanrı aynı zamanda düşünsel bir ürün olarak varlıkların ortaya çıkmasının nedenidir. Tanrı'nın ilk hareketi verdiği varlıklarda akledilebilir niteliktedir.

Evrenin oluşumunu ve gelişimi açıklayan önemli kavramlardan biriside rastlantı/şanstır. Aristoteles, evrenin varoluşunda rastlantıya çok fazla imkan tanımamaktadır.

"Kimileri var ki, bunlar şu gökyüzü ile bütün evrenin nedeni rastlantı, herşeyi karıştırıp şimdiki düzene sokan sarmal rastlantı ile oluştu diyor. ...Bütün bu söylenenlerin bunların ötesinde akıl almaz yanları var ama en tutarsız, gökyüzünde hiç bir şeyin rastgele oluşmadığını görenlerin, talih

¹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 236.

¹⁵ Aristoteles, *a.g.e.*, 1064a: 30, s. 463.

¹⁶ Aristoteles, *a.g.e.*, 1069b: 10, s.485.

¹⁷ Aristoteles, *a.g.e.*, 1071b: 5, s.497.

¹⁸ Aristoteles, *a.g.e.*, 1069a: 35, s.485

¹⁹ Bkz. Aristoteles, *a.g.e.*, 1003a: 20 vd., s. 187 vd.

²⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1072a: 10, s. 501.

²¹ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1018b: 20, s. 260; 1072a: 20, s. 502; *Fizik*, 256a-259b, s. 365-379.

²² Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1072a: 20 vd., s. 502 vd.

²³ Ross, Aristotle, s. 96; İlk hareket ettiricinin aynı anda hem bilkuvv (potentiality) hem de bilfiil (actuality) olması durumuyla ilgili olarak bkz. David Bradshaw, *Aristotle East And West: Metaphysics And The Division Of Christendom*, Cambridge University Press, 2004, s. 24.

²⁴ Bkz. Aristoteles, *a.g.e.*, 1074b: 15, s. 518.

eseri olmayanlar içinde pek çok şeyin talih eseri olmasının söz konusu olduğunu söylemeleri. Açıkça tam karşıtı olması gerekirdi."²⁵

Aristoteles şansı doğa bilimi ve doğal nedensellik içerisinde inceler. İlk hareket ettirici olan Tanrı'yı ve onun hareket ettirmesi ile gelişen doğal süreci şans ile değil zorunluluk ile açıklar. Filozof, muhteşem bir şekilde organize olmuş evrenin rastlantısal olarak veya kendi kendine meydana gelmesinin mümkün olmadığını belirtir.²⁶ Aristoteles rastlantıyı iki gerekçeden dolayı reddetmektedir. Birincisi, varlıklar sebepsiz ve amaçsız olarak meydana gelemez. Şayet biz sebepleri geriye doğru götürürsek varlığın orjininin sebebi olmayan bir sebepte son bulması gerekir. İkincisi ise, rastlantıdır. Rastlantı, sebeplerin yokluğu veya sebeplerin yokluğuna ilişkin ilintisel bir durumdur.²⁷ İlineksel anlamda ise varlığın nedeni belirsizdir.²⁸ Aristoteles rastlantı ve ilineksellik arasında bir ilişki kurarak rastlantının zorunlu bir neden olmadığını bu sebeple de geçici bir durum olduğunu düşünür. Örneğin, bir hekimin hasta bir kişiyi tedavi etmesi zorunludur ancak bir mimarın hastayı tedavi etmesi ise rastlantısal olarak ifade edebileceğimiz arızî bir durumdur.²⁹ Aristoteles rastlantıyı tasarlanmamışlık, bilgisizlik ve bilinçsizlik durumları için kullanmaktadır. Örneğin, ortalıkta duran bir sandalye gördüğümüzde, üzerine oturmamız tamamen rastlantısalıdır. Çünkü bu sandalye oraya oturulmak amacıyla bırakılmadığı gibi oturan kişi de daha önce oraya oturmayı amaçlamamıştır.³⁰ Bu durumda rastlantı eşyaya bir amaç tayin etmediği gibi bir irade beyanı da değildir. Ancak evrenin kozmik yapısı tamamen iradî ve amaçsaldır. Bu sebeple rastlantıyı doğrudan neden olarak tasavvur etmek yanlış bir yaklaşım gibi görünmektedir.

Aristoteles'de fail Tanrı'nın en büyük özelliği us olmasıdır.³¹ Filozof Tanrı ve bilgi arasında diyalektik bir bağlantı kurmaktadır. Tanrı'nın bilgisi salt biyoloji, antropoloji ve tarih gibi bilimlerle anlaşılabilir. Bu bilgiyi sadece felsefe çözümleyebilir.³² Eğer bir akıllı bir fail varsa bunun doğayla ilişkisi (fizik ve Tanrı) fiil durumunda olduğu zamanlarda akıllı olması gerekir. Metafiziksel olarak ise fail, hem potansiyel hem de eylemsel olarak akıllıdır. Ancak metafiziksel anlamda da fail neden potansiyel olmaktan ziyade eylemseldir. Yani fiziksel açıdan Tanrı bil fiil olarak âkil iken metafiziksel olarak bil kuvve ve bil fiil olarak da akledendir. Aristoteles felsefesinde fiil her zaman kuvveden öncedir.³³ Tanrı'nın akli veya aklın fiili yaşamıdır. Dolayısıyla fail Tanrı'dır.³⁴ Bu sebeple yaşamın kaynağı akıllı bir faildir.

Aristoteles'in fail nedeni teistik dinlerin Tanrı imajıyla örtüşmez.³⁵ Tanrı evreni yaratan ve yöneten değildir. Aynı zamanda bu algı deistik Tanrı imajının da yansıtmaz. Çünkü deizmde Tanrı yönetici olmasa da yaratıcıdır. Aristoteles'in Tanrısı kendisiyle birlikte ezeli olan âleme ilk hareketi vermiştir. Bu sebeple Aristoteles daha çok mekanik bir Tanrı'dan bahsetmektedir. Yani Tanrı olarak ifade ettiğimiz fail neden bir yaratıcı değil hareket ettiricidir. Yoktan var etme anlamında bir vasfı olmadığı gibi evrenin gelişiminde de bir payı yoktur. Maddeyle zaman bakımından aynı değerdedir ancak konum bakımından ondan üstündür. Onu fiziksel hareket ettiricilerden farklı kılan şey kendisinin hareket etmemesidir. Bu bakımdan da fiziksel evrende var olan tüm değişmelerin dışındadır.³⁶ Ancak o varlığın en ideal formudur. Hareketin sebebi olması itibarıyla hareketsiz. Bu sebeple de değişimin ve bozulmanın yasalarına tabi değildir.

Aristoteles İlk Muharriki onun doğasından hareket ederek ispatlamaktan ziyade amprik olarak çıkarmaya çalışmaktadır. Ancak bu ampirizm salt

²⁵ Aristoteles, *Fizik*, 196a: 25-35, s. 69-71. Ayrıca Aristoteles düşüncesinde rastlantı için bkz. *Fizik*, s. 67-79; İsmail Erdoğan, "Aristoteles ve Farabi'nin Felsefesinde Rastlantı'nın Yeri" *Felsefe Dünyası*, Ankara, 2005/2, S. 42, s. 65-85. Erdoğan'ında ifade ettiği gibi Aristoteles kısmen de olsa evrende nedeni açıklanamayan olayların olduğuna yani rastlantısallığa yer verir.

²⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 984b: 10, s. 95.

²⁷ Aristoteles, *a.g.e.*, 1070a: 5, s. 488.

²⁸ Aristoteles, *a.g.e.*, 127b: 30, s. 304.

²⁹ Aristoteles, *a.g.e.*, 127a: 128a, s. 300-305.

³⁰ Aristoteles, *Fizik*, 197b: s. 77.

³¹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 507.

³² Terence Irwin, *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford, 1998, s. 3.

³³ Aristoteles, *Metafizik*, s. 408.

³⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 508.

³⁵ Bu yaklaşımı, David Ross, Aristoteles'in Tanrısının popüler dini düşüncelerden çok uzak (so remote from popular religious ideas) olarak ifade eder. Ross, *Aristotle*, s. 186.

³⁶ Aristoteles, *Fizik*, 258b: 10, s. 375.

deney ve gözleme dayalı değil biraz daha rasyonel olmakla açıklanabilir. İronik bir şekilde varoluşun sebebi de odur. Çünkü Aristoteles'in fail nedeni ise evrenin var oluşuna etki eden en temel ilkedir. Ancak bu var oluş anlamsız ve amaçsız değildir. Var olan her şey akledilebilir nitelikte ve belirli bir düzen içerisindedir bu da onun bir amaca (gai neden) yönelik olarak var olduğunu (edildiğini) göstermektedir. Aristoteles felsefesinde, ereksel nedeni fail neden değil varlığın özü tayin eder.

NEO-PLATONİZM VE PLOTİNUS

Antik Yunan filozofları sürekli olarak evrenin nasıl meydana geldiğini değil de niçin düzenli olduğu üzerine düşünmüşlerdir.³⁷ Neo-Platoncu taşma teorisi³⁸ antik Yunandan beri gelen yaratıcı olmayan bir Tanrı'nın farklı bir şeklidir.³⁹ Plotinus'un Tanrı evren ilişkisini açıklamak için önünde; Aristoteles'in mekanik Tanrısı,⁴⁰ Platon'un ideaları ve Yahudi-Hıristiyan geleneğinin mutlak yaratıcı Tanrısı olmak üzere üç alternatif vardı. Nihayetinde Plotinus, taşma olarak ifade ettiğimiz yeni bir sentez modeli ortaya koydu. Taşma (The Procession/emanation), varlığın mutlak Bir (The One=Tanrı)⁴¹ olarak ifade edilen Tanrı'dan düzenli ve sistemli bir şekilde taşarak meydana geldiğini açıklayan felsefi bir kuramdır. Bu kuramın *Bir*, *akıl* ve *ruh* olmak üzere üç hipostazı vardır.⁴²

İlk ya da Bir olarak ifade edilen Tanrı, evrenin oluşum sebebidir. Evren, Plotinus'un Tanrı'nın düşüncesini ifade etmek için kullandığı *nous*'dan taşan ruhun taşması sonucu meydana gelmiştir.⁴³ Bu bağlamda Tanrı içinde yaşadığımız oluş ve bozuluşun hakim olduğu alemin nihai fail nedenidir

diyebiliriz. Aristoteles'den farklı olarak Tanrı aynı zamanda alemin maddi nedeni anlamına da gelebilir. Çünkü alem onun taşması sonucu meydana gelmiştir.⁴⁴ Tanrı, ne Aristoteles'in salt mekanik Tanrısıdır ne de Yahudi-Hıristiyan düşüncesinin yoktan yaratan (ex nihilo) Tanrı'sıdır. Tanrı'nın düşüncesi (akıl) bir anlamda onun var etmesidir. Ruh, tinsel dünya ile fiziksel dünya arasında bir formdur. Bu sebeple fenomenal dünyanın ilkesidir.⁴⁵ Ancak ruhtan varlık kazanan bu düşünceler rastgele değil yukarıdan aşağıya doğru bir birine bağlı belirli bir hiyerarşinin ürünüdür. Bréhier, Plotinus'un taşma kavramının günümüzde karşılığının "evrim" olduğunu belirtir.⁴⁶ Taşma teorisinin diğer özelliği ise belki de antik Yunan filozoflarının sürekli üzerinde durdukları evrendeki ahengi açıklamaya çalışan bir sistem olmasıdır. Çünkü Plotinus'un Bir olarak ifade ettiği Tanrı İlk Neden'dir ve düşündükçe kendisinden tıpkı kendisi gibi düşünen aklın oluşumunu sağlamıştır. Akıl ise varlığın düzenli olarak taşmasını sağlamaktadır. Tanrı ve fiziksel dünya arasında ki ilişki teistik Tanrı-evren arasındaki ilişkiyle açıklanamaz. O fiziksel realiteyi İlk prensibin yönlendirdiği metafiziksel süreçlerle açılmaya çalışır. İlk prensip dünya ile doğrudan ilişime girmez. Metafiziksel evren, fiziksel dünyayı yönlendirmektedir.⁴⁷ Tanrı'nın fiziksel dünya ile doğrudan bir bağı yoktur. Plotinus felsefesinde ki en temel gerçeklik yukarıdan aşağıya, metafizikten fiziğe doğru bütün bir kozmik sistemin kendi aralarında rasyonel ve nedensel bir bağla etkileşim halinde olmasıdır. Bu sebeple âlemlerin hiç birinin oluşum ve işleyişini tesadüf ile açıklamak mümkün değildir. Plotinus'a göre varlıkların tesadüf veya kendiliğinden bir güç ile yönetildiğini söylemek Tanrı kavramını veya Bir'i tanımamak demektir. Kozmik sistemde var olan her şey bir zekânın ürünü

³⁷ Örneğin Leibniz'in "niçin hiç bir şey yok değil de bir şeyler vardır" sorusu düzeni açıklamaktan ziyade daha çok oluşu ifade etmektedir. (Bkz. G. W. Leibniz, "Principles of Nature and Grace, Based on Reason", *Philosophical Texts*, trans. Richard Francks and R. S. Woolhouse, Oxford University Press., 1998, s. 262.)

³⁸ İslam filozofları bunu Südür veya feyz olarak ifade etmişlerdir.

³⁹ Arslan, *a.g.e.*, C. 5, s. 80-81.

⁴⁰ Plotinus'un felsefi sistemi her ne kadar Platon'un yeni bir okunuş şekli olsa da içerisinde Aristoteles felsefesinden fragmanlar taşımaktadır. Bkz. Geoffrey Scott Bower-B.A (Hons), M.A. *Aristotle And Plotinus On Being And Unity* (PhD Thesis), McMaster University, September, 1997.

⁴¹ Kavramla ilgili olarak bkz. M. Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *AÜİFD*, 2010, C. LI, S. 1, s. 59-78; Cevdet Kılıç, "Felsefi Düşünce Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sina Felsefesinde ki Yeri)", *Dini Araştırmalar*, 2006, C. IX, S. 25, s. 181-216.

⁴² Ayrıntılı olarak bkz. Émile Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, trans. Eng. By: Joseph Thomas, The University of Chicago Press, 1958.

⁴³ Arslan, *a.g.e.*, C. 5, s. 84.

⁴⁴ Arslan, *a.g.e.*, s. 84.

⁴⁵ Plotinus, *Enneads*, C. IV, 6; 3, Charles T. Branford Comp. Boston&Massachusetts, trs. s. 119-120.

⁴⁶ Émile Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, s. 43. Anakronik görünen bu açıklama şekli Bréhier'e göre normaldir. Çünkü antik çağdan ortaçağa kadar bu tip düşünceler oluş (procession) kavramıyla ifade edilirken on dokuzuncu yüzyılda evrim kategorisi altında ele alınmaya başlamıştır. (a.y.)

⁴⁷ Michael F. Wagner, "Plotinus on the Nature of Physical Reality", *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, 1999, s. 130.

⁴⁸ Plotinus, *Enneadlar (Seçme Metinler)*, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa 1996, s. 86.

nüdüdür.⁴⁸ Bu durumda Plotinus'a göre âlem bilginin ürünüdür ve insan zihni tarafından kavranılabilir. Bilginin ürünü olan şey ise zaten tesadüf ile açıklanamaz.

Plotinus Tanrı yerine kullandığı Bir'i genel olarak negatif teoloji ile anlatmaya çalışır. Filozofa göre biz Bir'in ne olduğunu değil ne olmadığını bilebiliriz.⁴⁹ Dolayısıyla onun ne olduğunu değil ne olmadığını söyleyebiliriz. Bu sebeple Bir'in varlığı ve ideası üzerinde konuşmak zordur. Çünkü o akla gelebilecek hiç bir forma sahip değildir.⁵⁰ Onunla ilgili söylenebilecek tek olumlu şey tek olduğudur.⁵¹

“O bir şey değildir; ne niteliği ne de niceliği vardır. Ne zekâ ne de ruhtur. “o ne hareketli ne de dingindir; ne yerde ne de zamandadır”; o kendi başına, diğer özlerden yalıtılmış özdür veya daha doğrusu özsüzdür; çünkü özden önce, hareketten önce ve dinginlikten öncedir; çünkü bu nitelikler varlıkta bulunur ve varlığı çok (luk ç.n) yaparlar. ...Tam olarak söylemek gerekirse, onun ne şu ne de bu olduğunu söylememek gerekir.”⁵²

Plotinus'un Tanrı'yı Bir olarak ifade etmesi onun nokta veya sayısal anlamda bölünemez olduğu anlamında değildir. Öncelikle Plotinus, Tanrı isimlerle ifade edilemediğinden ve basitliği ifade etmek için Bir kavramını kullanır.⁵³

Özetleyecek olursak; Plotinus'un Bir'i evrenin yoktan yaratıcısı değil sadece kendisinden taşıdığı ilkedir. Evren Tanrı'nın düşüncelerinin mücessem halidir. Bu sebeple akledilebilir bir niteliği vardır ve tesadüfle açıklanamaz. Şimdi hem Aristoteles hem de Plotinuscu taşma teorisi ile yeni bir kozmolojik sistem kuran İbn Sina'nın Tanrı doğa ilişkilerini inceleyelim.

İBN SİNA'YA GÖRE NEDEN VE FAİL NEDEN

İbn Sina da neden ve nedensellik tartışmasını devam ettiren bir filozoftur. Aristoteles'in ve Plotinus'un⁵⁴ yaklaşımlarına sadık kalmakla birlikte nedenselliğe farklı anlamlar da yüklemiştir.⁵⁵ Özellikle Müslüman bir düşünür olduğu için Aristoteles'in mekanik Tanrı'yı ifade eden fail nedenini Aristoteles'den farklı okuma gereği duymuştur.⁵⁶

İbn Sina'nın nedenleri felsefi bir problem olarak ele almasının sebebi şüphesiz tüm diğer filozoflarda olduğu gibi eşyanın gerçekliğini araştırmak ve bu gerçekliğe ışık tutan niçin, nasıl gibi sorulara yanıt aramaktır. İbn Sina'ya göre oluş ve bozuluşu anlamak için nedene (illet) ihtiyaç duyulur. Bu sebeple oluş ve bozuluşun olduğu yerde nedenler vardır.⁵⁷ Dahası nedenler, madde-suret ilişkisinin ve hareketin olduğu her yerde mevcuttur. Bir anlamda nedenliler tek başlarına var olmazlar. Nedenleri ortadan kaldırmak nedenlileri de ortadan kaldırmak anlamına gelir.⁵⁸ Bu durum da Tanrı'nın yokluğunun düşünülmesi durumunda zorunlu olarak Tanrı'nın var ettiği şeyinde yokluğunu düşünmek gerekir.

İbn Sina'ya göre neden, varlığında veya mahiyetinde bir nesnenin kendisine ihtiyaç duyduğu şeydir.⁵⁹ İbn Sina'nın neden olarak ifade ettiği şey aynı zamanda varlığın ilkesidir. İbn Sina'ya göre nedenlerde fiziksel ve metafiziksel olmak üzere iki türdür. Fiziksel nedenler eşyanın olağan işleyişinde var olan ve gözün görebildiği nedenlerdir. İbn Sina açıkça bu nedenlerin tespitini amprik çıkarıma bağlar. Bu

⁵⁴ Plotinus'un *Dokuzluklar Kitabı* olarak da bilinen *Enneadlar (Theologia/Usuluciya)* adlı eserinin IV. V. ve VI bölümlerinin İbn Nâima el Hımsî tarafından Aristoteles'e izafeten Arapçaya çevrilmesi sonucu İbn Sina'nın da dâhil olduğu Meşşâi İslâm filozofları bu eseri Aristoteles'in zannetmiş ve kozmolojiye ait düşüncelerini bu eser üzerine inşa etmişlerdir. Bkz. Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin yay., İstanbul, 1983, s. 467-468; De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. Yaşar Kutluay-Hüseyin Gazi Yurdaydın, AÜİF yay., Ankara, 1971, s. 91-92.

⁵⁵ İbn Sina'nın neden konusundaki kaynaklarının en önemlileri şüphesiz Aristoteles ve Plotinos'dur. Ancak İbn Sina'nın kendi eserlerinde bizatihi zikrettiği İskender el Afrodisî (Alexander of Aphrodisias, ö. 200), Themistius (317-390) ve özellikle Farabi (872-950) gibi filozoflarında önemli etkisi vardır. Fakat çalışmamızın sınırlarını hayli zorlayacağı için bahsi geçen bu filozoflara yer ayıramamaktayız. Bu filozofların İbn Sina'ya ne ölçüde etki ettikleri başka bir çalışmada ele alınabilir. Biz sadece Tanrı-doğa ilişkisinin sınırları içerisinde kalmaktayız.

⁵⁶ İslam filozoflarından neden konusu için bkz. Nuri Adıgüzel, “İslam Felsefesinde İlet (Neden) Kavramı”, *CUIFD*, 2002, cilt: VI, sayı: 2, s. 157-177; M. Fatih Kılıç, “İbn Sina Felsefesinde Fail Neden”, *İLEM*, Yıl: 1, S. 1, 2006, s. 113-126.

⁵⁷ İbn Sina, *Kitâbu Şîfa Fizik I*, Çev. Muhitin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera yay., İstanbul, 2004, s. 59, 92, 94.

⁵⁸ İbn Sina, *Kitâbu Şîfa Metafizik II*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005, s. 10, 23 79; *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't Tenbihât)*, Çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, Litera yay., İstanbul, 2005, s. 139.

⁵⁹ İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't Tenbihât)*, s. 126.

⁴⁹ Bkz. Adamson, *The Arabic Plotinus*, s. 165-170.

⁵⁰ Plotinus, *a.g.e.*, s. 82.

⁵¹ Plotinus, *a.g.e.*, s. 80.

⁵² Plotinus, *a.g.e.*, s. 84.

⁵³ Bkz. Plotinus, *a.g.e.*, s. 87-88.

nedenler doğa yasalarıdır ve fiziğin konusudur. Filozof her olan ve bozulan ya da harekette bulunan veya madde ve suretin birleşmesinden meydana gelen her şey için nedenlerin mevcut olduğunu ifade ederek nedenselliği ilkesel bağlamda değerlendirir. Bu aşamadan sonra ise nedenleri incelemenin doğa bilimlerinin değil metafiziğin konusu olduğuna dikkat çeker.⁶⁰ Çünkü İbn Sina'ya göre metafizikçiler, fail nedeni doğa bilimcilerden farklı olarak sadece hareketin (doğa yasalarının) işleyişini açıklamak için değil varlığın ilkesi olması bakımından ele alırlar. Metafizikçilere göre fail neden sadece doğa yasalarının karşılıklı neden-sonuç ilişkisi değildir. O Tanrı-doğa ilişkilerini açıklayan en temel ilkedir.⁶¹ Nedenler aracılığıyla biz hem varlığın oluşumunu ve doğasını hem de işleyişini ve amacını anlarız.

Tıpkı Aristoteles'de olduğu gibi İbn Sina da illetleri maddi, formel, fail ve ereksel olmak üzere dört kısma ayırır.⁶² Filozof nesne ve neden ilişkisini biri dışsal diğeri de içsel olmak üzere iki yönlü ele alır. İçsel yön nesneyi oluşturan bütüne dâhil olup varlığının bir parçası olan nedenlerdir. İbn Sina'nın madde (heyulâ) ve sureti (form) ifade ettiği bu yön bizim şu an incelediğimiz konunun dışındadır. Dışsal olarak ifade ettiği yön ise nesnenin bir parçası olmayıp onun tamamen dışında bulunur. Bunlar ereksel ve fail nedenlerdir. Her iki neden de nesnenin dışında tasavvur edilir.⁶³ Maddi ve formel neden eşyanın doğasıdır. Bu iki neden ile biz varlığın mahiyetini belirleriz. Fail ve ereksel nedenler ise varlığın bizatihi kendisi olmayıp ona dışsal olarak etki eden faktörlerdir.

İBN SİNA'YA GÖRE DOĞA'NIN TANRISI

İbn Sina Tanrı'nın varlığını evrenin doğasından hareketle çıkarmaya çalışır. Çünkü evren bize yapısı itibarıyla Tanrı'nın varlığının işaretlerini sunar. Bu sebeple ilk önce evren üzerinden düşünmek gerekir. İbn Sina *eş-Şifa* adlı eserinin giriş bölümünde mantığı ele aldıktan sonra fizik bölümüne geçer. Nihayetinde ise metafizik gelir. Bu sıralama öylesine

kurulmuş bir düzenleme değildir. Peripatetik filozofların çoğu da bu geleneğe uymaya çalışır. Bu sıralamanın pedagojik nedenleri vardır. Onlara göre kişi önce düşünmenin yöntemini (mantığı) öğrenir. Arkasından üzerinde düşüneceği ilk şey ona en yakın bir gerçeklik olan fiziksel dünyadır. Metafizik en son incelenmesi gereken bir konudur. Bu sebeple de filozof nedenleri fiziksel ve metafiziksel olarak iki kısma ayırmış ve önceliği fiziksel nedenlere vermişti. Bunun anlamı şudur: İbn Sina salt metafiziksel çıkarımla Tanrıya ulaşmaya ve Tanrı-doğa ilişkilerini açıklamaya çalışan bir filozof değildir. Evrenin kozmik yapısı amprik açıklığıyla arkasında var olan bir üst varlığa işaret etmektedir. Bu sebeple İbn Sina'ya göre önce fizik gelir ve arkasından fiziksel dünyayı açıklamak için nihaî metafiziksel gerçeklik gelir. Buradan hareketle İbn Sina'nın kozmik evreni nasıl inşa ettiği akla gelmektedir.⁶⁴

İşte ilim, irade ve kudrete sahip bir Tanrı'yı âlemle ilişkilendirmeye çalışır. Ona göre Tanrı'nın doğayla *hazırlayıcı* ve *tamamlayıcı* olmak üzere iki tür ilişkisi vardır. *Hazırlayıcı* ilke olması bakımından Tanrı maddeyi yaratan ve onu sureti kabul edebilecek konuma getirendir. *Tamamlayıcı* ilke olarak ise maddeye suretleri verendir.⁶⁵ Filozofun ele aldığı şekliyle Tanrı var eden ve varlığın düzenini ve bekasını sağlayandır. Çünkü suret vermek maddenin mahiyetini dolayısıyla düzenini ve işleyişini takdir etmek anlamına gelir. Neticede filozof âlemin düzenine dikkat çekmektedir.⁶⁶ Tanrı kendisi dışındaki şeye varlık verir İbn Sina Müslüman bir düşünür olarak Tanrı'nın (İlk fail) bir ve tek olması gerektiğine de ayrıca vurgu yapar.⁶⁷

İbn Sina'ya göre birleşik (mürekkebe) maddelerin tamamı sonradan meydana gelmiştir. Bizi onların sonradan meydana geldiği şeklinde düşünmeye sevk eden en temel faktör bileşik kelimesinde yatmaktadır. Şöyle ki bileşik olan dağılmaya ve değişmeye müsait olandır. Filozofun ifadesiyle bu varlıklar oluş ve yok oluşa tabidir.⁶⁸ Oysa dağılmayan ve bozulmayan şey değişmez bir

⁶⁰ İbn Sina, *Kitâbu'ş Şifa Fizik I*, s. 59.

⁶¹ İbn Sina, *Kitâbu'ş Şifa Metafizik II*, s. 2. Bu sebeple makalede metafiziksel fail neden Tanrıyı ifade etmek için, Tanrı ise metafiziksel fail neden yerine kullanılacaktır.

⁶² İbn Sina, *Kitâbu'ş Şifa Fizik I*, s. 65.

⁶³ İbn Sina, *Kitâbu'ş Şifa Metafizik II*, s. 2.

⁶⁴ İbn Sina'nın doğa felsefesi için bkz. Muhittin Macit, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, Litera yay., İstanbul 2006.

⁶⁵ İbn Sina, *Kitâbu'ş Şifa Fizik I*, s. 60.

⁶⁶ İbn Sina, *Kitâbu'ş Şifa Metafizik II*, s. 113.

⁶⁷ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 85.

⁶⁸ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 155.

gerçekliğe sahiptir. Sürekli değişen şeyin nitelikli bir gerçekliği olamaz. Oluş ve yok oluşa tabi olan bileşik varlıkların diğer bir özelliği ise onların maddeden meydana gelmiş olmalarıdır.⁶⁹ Bu özellik aynı zamanda onların hem bileşik olmalarının nedeni hem de oluş ve yok oluşa uğramalarının sebebidir. Yani her maddî olan oluş ve yok oluşun yasalarına uymak zorundadır.⁷⁰ Ayrıca maddî varlıkların var olma ya da olmama gibi bir seçenek dâhilinde meydana geldiklerini de görüyoruz. Bu da onların mümkün alternatifler arasından seçilerek geldiklerini göstermektedir.⁷¹ Bu problem felsefe ve Kelam'da imkan delili etrafında tartışılmaktadır. Biz bu tartışmalara girmeyeceğiz.

Varlıkların kendileri dışında başka bir nedenden dolayı var edildiklerini gösteren diğer bir gerekçe ise belirli bir ahenk ve düzene sahip olmalarıdır. Ahenk ve düzen ise bizi akıllı, iradeli ve kasıtlı bir nedene sevk etmektedir.⁷² Varlıkların kendisi (maddi neden) bu niteliklere sahip olmadıkları için dolayısıyla zorunlu nedene ihtiyaç duyarlar. Kendinin faili olmayan şey ise oluş ve bozuluşa tabidir.

Ahenk ve düzen belirli bir aklın ve iradenin ürünüdür. Düzeni var eden neden akıllıdır; çünkü ortaya konulan sistem akılla kavranılabilir (makul) bir niteliğe sahiptir. Ayrıca irade sahibidir; çünkü bahsi geçen varlık ya da düzen farklı şekillerde de meydana gelme imkânına sahipken tam da olması gerektiği olmuştur bu da onun belirli bir kasıt ile yapıldığını göstermektedir. Kast ile ifade etmek istediğimiz şey varlığın tam da hedeflenen gayeye uygun amaca hizmet etmesidir. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi fail ve ereksel (gai) nedenler maddenin dışsal nedenleridir. Maddeden bir parça değildirler. Maddeden bir parça olmamalarına rağmen madde ile bu kadar koordine olmaları da netice itibarıyla bir akıl ve iradeyi gerektirmektedir. Çünkü filozofa göre tek başına oluş ve yok oluşun bir amacı da yoktur.⁷³ İbn Sina'ya göre her varlığın bir amacı vardır. Her ne kadar evrende tasarlanmadık

veya beklenmedik gayeler olsa da⁷⁴ genel olarak amaçlar akıllı bir fail nedenin niyetini gösterir. Filozofa göre ereksel nedeninin var oluş sebebi Tanrı'dır. Bu sebeple de ereksel neden fail nedene indirgenebilir.⁷⁵ Evrende oluş yok oluş, hareket ve düzen varsa bu şey onun dışında olan ve tüm nedenlerin tek ilkesi olan Tanrı'dır.⁷⁶

MÜMKÜN AÇIKLAMA OLARAK MADDİ NEDEN VE ŞANS

İbn Sina görüldüğü üzere kozmik düzenin oluşumunu ve işleyişini Tanrı ile açıklamaktadır. Burada İbn Sina'ya şöyle bir soru sorulabilir: Evren kendi kendinin nedeni olamaz mı yahut bir şans eseri meydana gelmiş olabilir mi?

Öncelikle evrenin/doğanın kendi kendine meydana gelmesini ifade eden birinci seçeneği ele alalım. İbn Sina'ya göre maddî varlıklar kendi kendilerinin var oluş nedeni olamazlar.⁷⁷ Çünkü sebebin varlıktan önce gelmesi gerekir.⁷⁸ Şöyle ki maddenin kendisini var etmesi için yine kendisinden önce var olması gerekir ki bu mantıksal ve ontolojik olarak imkânsızdır. Yani kendisini var edemez. Ayrıca var oluş müşahade edildiği üzere akledilebilir bir niteliğe sahiptir. Bu akledilirliğin kaynağı da varlığın kendisi değildir çünkü varlığın doğası olan madde düşünme yetisine sahip değildir. Yani doğa düşünen bir yapıda olmadığı için eylemde bulunamaz.⁷⁹ Bu sebeple onun varlığının başka bir nedeni olmalıdır.

Varlığın şans (ittifak) eseri ya da tesadüfen meydana geldiğiyle ilgili soru ise İbn Sina'nın ciddiyle üzerinde durduğu bir problemdir.⁸⁰ Filozof, kendisinden önce bazı filozofların bu konuyu kısmî olarak ele aldıklarını ancak kendi döneminde fazla bir tartışmanın olmadığını ifade eder.⁸¹ Ancak yine de kendisi bu konuyu genişçe tartışır.⁸²

⁷⁴ İbn Sina, *Kitâbu Şifa Fizik I*, s. 92.

⁷⁵ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 64; Wisnovsky, *Avicenna's Methaphysics in Context*, s. 186-189.

⁷⁶ İbn Sina, *Kitâbu Şifa Metafizik II*, s. 70-71.

⁷⁷ İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't Tenbihât)*, s. 127.

⁷⁸ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 129.

⁷⁹ İbn Sina, *Kitâbu Şifa Fizik I*, s. 85.

⁸⁰ Tartışma için bkz. Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Brill, Leiden&Boston, 2007, s. 21-38.

⁸¹ İbn Sina, *Kitâbu Şifa Fizik I*, s. 86.

⁸² İbn Sina bu bahiste talih ve şans kavramlarını kullanarak tartışmasını sürdürmektedir. Talih kelimesini daha çok metafiziksel bir kapsam da değerlendirmektedir ki bu daha çok kader ve yazgı tartışmaları etrafında yürütülebilir. Şans (tesadüf-rastlantı) ise doğal durumların açıklanmasına yöneliktir ki bizim incelediğimiz konu budur.

⁶⁹ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 17.

⁷⁰ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 36.

⁷¹ Felsefi açıdan imkan ile ilgili olarak bkz. Robert Wisnovsky, *Avicenna's Methaphysics in Context*, Cornell University Press, 2003; M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles'den İbn Sina'ya İmkanın Tarihi*, Klasik yay., İstanbul, 2011.

⁷² İbn Sina, *Kitâbu Şifa Metafizik II*, s. 117-122

⁷³ İbn Sina, *a.g.e.*, 30.

İbn Sina'ya göre eşyadaki doğal nedenselliği açıklamanın yollarından biri de şanstır. Şans, nedensel olarak fail nedenin yerine kullanılabilir alternatif bir düşüncedir.⁸³ Şans, doğal olayların belirli bir düşünce ve tasarının sonucu değil de rastgele sebeplerin bir araya gelmesinden oluşan bir etkidir. İbn Sina evrende kısmî olarak şansa yer verir ancak şans var olsa bile gerçek değildir.⁸⁴ Şansın bu kısmî varlığından dolayı bir kısım filozoflar evrenin tümüyle bir rastlantı sonucu oluştuğunu iddia etmişler. Onlar var olma, hayatta kalma ve türünü devam ettirme gibi varlığa ait bir takım nitelikleri şans ile açıklamaya çalışmışlar ve şanslı doğal sebeplerin oluşum ve işleyişinin gerekçesi olarak görmüşlerdir.⁸⁵ İbn Sina'ya göre rastlantısal sebepler geçici olarak ortaya çıkan arızî nedenlerdir. Bunlar ne sürekli ne de çoğunluktadır.⁸⁶ Ayrıca rastlantı maddeye bir amaç tayin edemeyeceği gibi bir şeyi de gerektirmez.⁸⁷ Rastlantı şayet bir amaç tayin edecek olursa bunun sınırsız gayeleri olurdu. Oysa biz eşyayı gözlemlediğimiz de bir var oluş amacı olduğunu görmekteyiz. Bunun dışındaki amaçlar ise arızîdir. İbn Sina'ya göre şansın evrende işlevsiz olduğunu açıklamanın en basit yolu her şeyin bilinen bir sebebinin olduğunu ispatlamaktır.⁸⁸ Evrenin genel olarak var oluşunda ve işleyişinde ise rastlantıya imkân yoktur. Özellikle akıl, irade ve bilginin ürünü olarak meydana gelmiş düzenli sistemlerde rastlantı kesinlikle düşünülemez. Ayrıca evren şans ile açıklanmaya çalışıldığı zaman ya nedenler sonsuz sayıda olacaktır veya açıklamaya yönelik üretilen çözümle ilgili sorular ve cevaplar sonsuza kadar gidecektir.⁸⁹ İbn Sina, maddenin topraktan yardım almasıyla buğdaydan başağın oluşması ve maddenin rahimden yardım almasıyla spermanın oluşmasının tesadüf eseri olamayacağını ifade eder. Çünkü her iki durumda madde fail olmasına rağmen netice farklı olmaktadır. Aynı toprak parçasına bir buğday tanesi düştüğü zaman buğday arpa tanesi düştüğü zaman ise arpa yetişir.⁹⁰

Eğer birilerinin varsaydığı gibi olaylar rastlantı sonucu meydana geliyorsa niçin buğdaydan arpa bitmez, keçi, geyik olmaz ve incir, zeytine dönüşmez. Bu sayede türler çoğunlukla korunarak varlığını devam ettirir.⁹¹ İbn Sina'ya göre tüm bunlar bir sanatkarın sanatıdır ve yaptığı madde sebebiyle bu nispet sanata uygun olarak oluşmaktadır.⁹²

İbn Sina'ya göre evren ne yaptığını bilen akıllı (âkil) bir var edici tarafından meydana getirilmiştir. Konuyla ilgili olarak İbn Sina'ya yapılacak başka bir itiraz şöyledir: Şayet evren akıllı ve bilgili bir var edicinin sanatı ise evrende ki kusurların ve eksikliklerin sebebi nedir? Oysa akıllı ve bilgili bir var edicinin kusursuz ve tam bir sanat ortaya koyması gerekirdi.

İbn Sina⁹³ doğada gördüğümüz bir kısım kusurların aslında doğal akışta meydana gelen eksiklik (naks), çirkinlik (kabih), kusur ve fazlalıklardan meydana geldiğini düşünmektedir. Eksikliğin ve çirkin oluşun nedeni doğrudan Tanrı değil, maddenin yetersizliğidir. Yani madde, kendinde meydana gelebilecek her tür mükemmelliği kaldıracak bir yetiye sahip olmadığı gibi her türlü amaca hizmet edebilecek bir doğaya da sahip değildir. Bu sebeple de Tanrı'nın ortaya koyması gereken eylem meydana gelmemektedir. Bu bir eksikliktir.⁹⁴ Burada şu sorulabilir: Peki maddeyi her türlü amaca hizmet etmeyecek nitelikte yaratan da Tanrı değil midir? Bu sorunun İbn Sina felsefesi açısından en muhtemel cevabı metafizikselidir. Filozofun kozmik sisteminde kusurlu ve eksik bir dünyayı temsil eden ay-altı âlem doğası gereği yetersizdir. Şayet bu âlem ay-üstü âlem gibi mükemmel olsaydı kutsallık kazanırdı. Bu özelliğe sahip olmadığı için o ay-altı âlemdir, maddedir ve maddî dünyadır. İbn Sina maddeden beklenen amaçlar dışında başka amaçların ortaya çıkmasını da fazlalık olarak ifade eder. Ona göre bu bir kusur gibi görünür. Çünkü gaye denilen şey kendisinden dolayı amaçlanır. İbn Sina'ya göre fazlalığı ifade eden bu du-

⁸³ Bkz. Macit, a.g.e., s. 147-181.

⁸⁴ İbn Sina, *Kitâbu'ş Şifa Fizik I*, s.80.

⁸⁵ İbn Sina, a.g.e., s. 76.

⁸⁶ İbn Sina, a.g.e., s. 80; Ayrıca bkz. Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, s. 24.

⁸⁷ İbn Sina, a.g.e., s. 83-84.

⁸⁸ İbn Sina, a.g.e., s. 82-83.

⁸⁹ İbn Sina, a.g.e., s. 86-87.

⁹⁰ İbn Sina, a.g.e., s. 87.

⁹¹ İbn Sina, a.g.e., s. 89.

⁹² İbn Sina, *Kitâbu'ş Şifa Fizik I*, s. 87.

⁹³ Bu konu kısmen kötülük problemine girdiği için konuyu daha çok fiziksel dünyanın mahiyetine dair bir soruşturma ile yürüteceğiz. Metafiziksel ve ahlâki problemler konumuzun dışındadır. İbn Sina'da kötülük problemi için bkz. Yaşar Türkben, *İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, Elis yay., Ankara, 2012.

⁹⁴ İbn Sina, *Kitâbu'ş Şifa Fizik I*, s. 90; Türkben, a.g.e., s. 81-88.

rumlar öncelikle zorunlu değildir. Yani her zaman böyledir anlamı çıkarılamaz. Varsayalım ki Tanrı bir maddeyi belirli bir amaca göre var etti ancak kendisinden başka gayeler de ortaya çıkmaktadır. Bunun sebebi var edilen o varlığın kategorik üstünlüğüdür ki, doğa onda var olan yetenekleri hak ettiği surete doğru götürmektedir.⁹⁵ Örneğin ağızımız ve dişlerimiz gıdaları çiğnemek ve konuşmak için var edilmiştir fakat biz onu bir ipi koparmak veya başkasını ısırmak için kullanabiliriz. Bu ikincil gayeler hedeflenen gayeler değildi fakat insan (ya da doğa) onda var olan başka yetenekleri de keşfetti ve uygulamaya koydu. Bu bir fazlalıktır. Bizim burada dikkat etmemiz gereken şey ağız ve dişler gerçekten kusursuz bir şekilde var ediliş amacına hizmet ediyor mu? Varsayalım ki dişler çalışmıyor ve ağız açılıp kapanmıyor. Bu durum da Tanrı'nın filinde kusur aranabilirdi. İstisnâî durumlar doğası gereği zaten arızidir ve bunları Tanrı tasarlamıştır. Varlığın kendi var oluş amacının dışında başka fonksiyonlarının da olması evet bir fazlalıktır ancak bu fazlalıklar her zaman kötü bir özellik olarak yorumlanmamalıdır. İbn Sina'nın doğadaki kusurları şans bahsinde ele alması hayli ilginçtir. Çünkü filozofa göre düşünen bir failin (Tanrı) kusurlu bir sistem ortaya koyması mümkün olamaz. Kusurun muhtemel nedeni ya maddenin doğasıdır veya şansın ürettiği amaçsız olaylardır.

İbn Sina doğanın yapısından ve işleyişinden Tanrı'nın varlığını çıkarmaya ve ispatlamaya çalışmaktadır. Çünkü metafizik biliminden ve metafiziksel nedensellikten önce fiziğin ve fiziksel nedenselliğin araştırılmasını ön şart olarak kabul etmektedir. Bu durumda İbn Sina'nın salt ontolojik bir çıkarımla Tanrıya ulaşmaya çalıştığı düşüncesi yanlış değil ancak eksik bir yaklaşım gibi görünmektedir. Çünkü İbn Sina hem bir doğa bilimci hem de metafizikçidir. Filozofun düşüncesinde önce doğa sona Tanrı vardır. Şimdi metafiziksel fail neden olarak Tanrı'yı ele alalım.

TANRI'NIN DOĞASI

İbn Sina'ya göre doğal olması bakımından tüm doğal şeyler nedenlidir. Bunların oluşum ve işleyi-

şini açıklamak için bir nedene ihtiyacı vardır. Varlığı meydana getirebilecek tek ilke veya tüm nedenlerin nedeni ve nedensiz olarak var olan Tanrı'dır.⁹⁶ İbn Sina, Peripatetik gelenekte olduğu gibi nedenlerin sonsuza kadar götürülemeyeceğinin farkındadır. Şayet nedenleri sonsuza kadar götürmeye çalışırsak nihaî olarak Tanrı'yı kim yarattı gibi bir soruya ulaşıyoruz ki bu mantıksızdır. Çünkü Tanrı'da kendisi dışındakiler gibi bir nedenden dolayı var edilmiş olsaydı biz ona Tanrı diyemeyiz. Bir nedenden dolayı varlık bulmuş olanlar Tanrı olarak ifade edilemezler.⁹⁷ Bu sebeple Tanrı nedensiz olarak vardır ve kendisi dışındakilerin nedeni ve ilkesidir. İbn Sina'da tıpkı Plotinus gibi Tanrı'yı İlk Neden olarak ifade eder ve yer yer negatif teoloji ile tanımlamaya çalışır. Nihayetinde Tanrı zorunlu bir varlıktır ve mükemmelliğin en yetkin durumudur. Filozof Tanrı'yı olumlayıcı kavramlarla ifade etmenin zorluğunun farkındadır. Şöyle ki;

"Böylece anlaşıldı ki: İlk'in cinsi yoktur, mahiyeti yoktur, niteliği yoktur, niceliği yoktur, mekânı yoktur, zamanı yoktur, dengi yoktur, ortağı yoktur ve onun -ki o yüce ve münezzehtir- zıddı yoktur. Tanımı yoktur, burhanı yoktur."⁹⁸ Mekan, zaman ve hareketten münezzehtir. Bütün yönlerden birdir.⁹⁹

İbn Sina fail nedenin iki tür eylemselliğinden bahseder. Filozofa göre fail, eylemlerini bazen doğrudan zatıyla bazen de başka bir güç ile gerçekleştirir.¹⁰⁰ Buradan hareketle Tanrı'nın birincil ve ikincil bir nedensellikte bulunduğu da dikkat çekebiliriz. Birincil neden Tanrı'nın kendisi iken ikincil neden doğa yasalarıdır. Buradan doğal yasalarının da fail olduğunu anlıyoruz. Bu bakış açısından yapılacak çıkarım şudur: Modern materyalizmin ifade ettiği gibi doğadaki işleyişin en yakın nedeni yine doğanın kendisi ise bu yaklaşım yanlıştır; daha yumuşak bir açıklamayla yetersizdir. İbn Sina'ya göre doğa yasalarının nedensel olan bir yanı vardır ancak bu kendi özünden kaynaklanan bir şey

⁹⁵ İbn Sina, *Kitâbu Şifa Fizik I*, s. 91.

⁹⁶ İbn Sina, *Kitâbu Şifa Metafizik II*, s. 70; a. mlf. *İşaretler*, s. 133; Arthur Arberry, *Avicenna on Theology*, Hyperion Press, 1951, s. 26-27.

⁹⁷ İbn Sina, *Kitâbu Şifa Metafizik II*, s. 11-13.

⁹⁸ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 99; İbn Sina'nın zorunlu varlık olarak ifade ettiği Tanrı için bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz yay., İstanbul, 2002.

⁹⁹ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 116.

¹⁰⁰ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 13

değil arızidir. Çünkü doğa özü itibarıyla ekletme ve düşünme yeteneğine sahip değildir. Oysa Tanrı akıldır, akleden ve akledilendir.¹⁰¹ Netice itibarıyla de ancak böyle bir varlık kompleks varlıklar ve gayeler ortaya koyabilir. Filozofa göre şayet gaye kompleks ise fail akleden, düşünen ve irade edenidir.¹⁰² Yani telos (erek) Tanrı'dan ayrı düşünülemez. Çünkü onun özsel bir durumudur.¹⁰³ Bu sebeple de telosun olmasının nedeni madde ya da telosun kendisi değil Tanrı'nın irade ve arzudur.¹⁰⁴

Fail neden, var oluşun ilkesi ve kaynağıdır. Nesnede araz olarak bulunur, nesneye kendi zatından farklı bir varlık verir ki nesne varlığını bu ilke-den alır.¹⁰⁵ Aynı zamanda nesnenin ereğini belirleyen nedende budur. Bu sebeple daha önce ifade ettiğimiz gibi ereksel neden fail nedene indirgenabilir.¹⁰⁶ Fail neden doğası gereği, var ettiği nesnenin suretini almaya elverişli olmadığı gibi aynı zamanda bitişik de olamaz. Yani fail neden ve nesne tamamen bir birinden ayrı ve bir birinin dışındadırlar.¹⁰⁷ Tanrı varlığın bir parçası olmadığı gibi varlıklarda Tanrısallık yoktur. Bu durumda biz İbn Sina'da panteizmin mümkün olmadığını anlıyoruz.

Son tahlil de İbn Sina'ya göre bütün fiziksel (doğa bilimler), felsefi ve teolojik gerekçeler ortaya konulmuş olmasına rağmen konuyu tam olarak kavramanın ve anlamının yolu hevâ ile değil akılla seçim yapmaktır.¹⁰⁸ İbn Sina'nın akıl olarak ifade ettiği de salt katı bir akıl değildir. Filozof bununla irfânî bir akıl¹⁰⁹ kastetmektedir ki bu da İbn Sina'nın İshrâkî kimliğine dikkat çekmektedir. Çünkü İshrâkîler bilginin salt akılla değil sezgi ile de elde edilebileceğini kabul etmektedirler.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Tanrı var mıdır varsa evrenin neresindedir ve nasıl etkileşim sağlar? Şeklinde ki sorular etrafında gelişen Tanrı doğa ilişkileri sorunu felsefenin en eski

tartışmalarından biridir. Bu tartışmalar ile hem Tanrı'nın varlığı ve sıfatları ispatlanmaya çalışılır hem de doğanın mahiyeti ve işlevselliği açıklanır.

Aristoteles'in Tanrısı ne teizmin ne de deizmin klasik Tanrı imajıyla örtüşmektedir. O sadece evrenin en dış küresini hareket ettirmektedir. Evrenin gelişmesini ifade eden sürecin tamamı ise bu hareketin etkisiyle meydana gelmektedir. Kısaca Tanrı'nın varlığı zorunludur ancak doğayla etkileşimin böyle bir zorunluluğu yoktur. Aristoteles her ne kadar Tanrı'nın ilk hareket ettirmesiyle evrenin işlevselliğe başladığını ifade etse de bundan sonraki doğal işleyişte Tanrı doğrudan fail görünmemektedir. Aristoteles doğal işleyişte rastlantıya da fazla yer vermemektedir. Fiziksel gelişimin iki nedeni fiziksel varlıkların kendi doğalarına özgü hareket etmelerini ifade eden fiziksel zorunluluktur. Nedenselliği sonsuza kadar götürmemek için metafiziksel fail neden de duran bir filozof için evrenin işleyişini salt fiziksel zorunluluk ile açıklamak eksik kalmaktadır. Tanrı-doğa ilişkilerini açıklarken Aristoteles daha çok doğa bilimci olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple İlk hareket ettiriciyi zorunlu bir çözüm olarak düşünmekte ileri aşamaya taşımamaktadır.

Yeni-Platoncu filozof Plotinus ise kozmik sistemi taşma teorisi ile açıklamaktadır. Tinsel dünya (Bir, Akıl ve Ruh) evrenle ilişkisini ruh aracılığıyla yapmaktadır. Tesadüfü reddeden Plotinus'a göre evren İlk ya da Bir olarak ifade edilen Tanrı'dan taşan akıl ve ondan taşan ruhun ürettiği formlardır.

İbn Sina'nın önünde oluşumu açıklamak için çoklu bir teori vardı. Bir tarafta Aristoteles'in mekanik Tanrısı diğer yanda Plotinuscu kozmoloji ve en önemlisi İslamiyet'in kudret ve bilgiye sahip bir şekilde evrende mutlak fail olan aratıcı Tanrısı bulunmaktaydı. İbn Sina için mekanik Tanrı yetersizdi. İbn Sina bunları tutarlı bir şekilde sentezlemeye çalıştı. Plotinus'un Tanrısı, İslamiyetin Tanrısıyla kıyaslandığında içkin değildi ancak Aristoteles'in mekanik Tanrısına göre doğayla ilişkisi bakımından daha faal ve dinamikti. Tüm bunlardan hareketle İbn Sina, felsefe ve din sentezinden oluşan yeni bir Tanrı-doğa ilişkisi inşa etti. Öncelikle Plotinus'un akıl kavramını ay üstü alem ve

¹⁰¹ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 102.

¹⁰² İbn Sina, *Kitâbu'ş Şifa Fizik I*, s. 89.

¹⁰³ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 64.

¹⁰⁴ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 95.

¹⁰⁵ İbn Sina, *Kitâbu'ş Şifa Metafizik II*, s. 2.

¹⁰⁶ İbn Sina, *Kitâbu'ş Şifa Fizik I*, s. 64; Bkz. Kutluer, *a.g.e.*, s. 183.

¹⁰⁷ Adıgüzel, "İslam Felsefesinde İllet (Neden) Kavramı", s. 166.

¹⁰⁸ İbn Sina, *İşaretler*, s. 42.

¹⁰⁹ İbn Sina, *İşaretler*, s. 133.

onun etrafında gelişen kozmik sistem olarak genişletti.. Ruh kavramını ise varlığa form kazandıran faal akılla açıkladı.¹¹⁰ Böylelikle tinsel dünya ve kozmolojiyi iç içe değerlendirmiş oldu. Ancak Plotinus'dan farklı olarak Tanrı alemle ilişkisi bakımından güçlü bir etkiye sahiptir.

İbn Sina felsefesinde nedensellik bakımından Tanrı alem ilişkisini iki şekilde açıklayabiliriz: i) Aşağıdan yukarıya veya yatay nedensellik ii) Yukarıdan aşağıya veya dikey nedensellik. Aşağıdan yukarıya (yatay) olarak ifade ettiğimiz bu yöntem ampiriktir. Doğadan hareketle Tanrıya ulaşır. İbn Sina'nın doğa bilimci kimliğini ön plana çıkaran bu nedensellik türünde filozof doğa yasalarını evreni anlamanın bir açıklaması olarak görür. Doğa yasaları evrenin oluşumu ve doğal düzen deki ahenk ve harmoniyi açıklayan kurallardır. Bu yasalar kendi başlarına bir açıklama olamadığı için bizi Tanrıya götüren zorunlu sebeplerdir. Bu anlamda Tanrı'nın ontolojik bir zorunluluğu yoktur. Yukarıdan aşağıya neden (dikey) olarak Tanrı ise, İbn Sina'nın metafizikçi kimliğinin ön plana çıktığı nedensellik türüdür. Önce Tanrı sonra alem vardır. Madde kendisinin nedeni olamaz. Çünkü kendi nedeni olması için kendisinden önce olması gerekir ki bu mantıksal ve ontolojik olarak imkansızdır. Burada Tanrı'nın zatına fazlasıyla göndermeler yaparak ontolojik argümanı ön plana çıkarır. Aşağıdan yukarıya doğru yöntem, yukarıdan aşağıya doğru yönteme göre önceliklidir. Çünkü İbn Sina tıpkı Aristoteles gibi pedagojik olarak önce fi-

ziği sonra metafiziği ele alır. Başka bir ifadeyle önce görebildiğimiz, dokunabildiğimiz gözlemsel ve deneysel dünya gelir. Arkasından metafizik gelmektedir.

İbn Sina Tanrı'yı ifade etmek için çoğu kez negatif teoloji kullansa da Plotinus'dan farklı olarak pozitif kavramlarda kullanır. İbn Sina'ya göre bilen ve kudret sahibi bir Tanrı evrende her zaman faildir. Doğa yasaları da faildir ancak onların ki zatından kaynaklanan bir fâiliyyet değildir. Daha çok arızidir. Bu sebeple İbn Sina doğa yasalarını da görmezden gelmez. Çünkü onlar Tanrı'nın fiillerini icra ettiği araçlardır. Aynı zamanda bilimin konusudurlar. Açık ve kesin ifadelerle İbn Sina'da rastlantıyı reddetmektedir. Filozofa göre türlerin korunması doğada şansın olmadığına en temel göstergesidir.

Tanrı-doğa ilişkileri felsefi gelenekte daha çok mantıksal çıkarımlar üzerinde yapılan bir tartışmadır. İbn Sina'nın da dahil olduğu gelenekte bu yöntem üzerinde tartışmayı yürütmeye çalışmışlardır. Ancak yeri geldiğinde doğa bilimlerine de müracaat etmişlerdir. Modern dönemde ise daha çok doğa bilimlerinin hatta son zamanlar da kuantum felsefesinin de ciddi bir problemi olarak ele alınmaya başladı. Fakat doğa bilimlerinde ki bu tartışmalar ne mantıksal çıkarımlardan nede felsefi geleneklerden bağımsız gelişmektedir. Bu tartışmalar etrafında İbn Sina gibi diğer filozofların konuya yaklaşımları yeniden değer kazanmaya başlamıştır. Bu sebeple İbn Sina gibi birçok filozofun görüşleri aktüelleştirilmeli ve yeniden ele alınmalıdır.

¹¹⁰ Bu teoride Farabi'ye sadık kaldığını ifade edelim.

KAYNAKÇA

- Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefesi Tarihi, C. I-V, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2010.
- Amos Bertolacci, The Reception Of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâbü's Şifa: A Milestone of Western Metaphysical Thought, Leiden&Boston, 2006.
- Aristoteles, Fizik, Çev. Saffet Babür, YKY yay., İstanbul, 2001.
- Aristoteles, Metafizik, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal yay., İstanbul, 1996.
- Arthur Arberry, Avicenna on Theology, Hyperion Press, 1951.
- Catarina Belo, Chance and Determinism in Avicenna and Averroes, Brill, Leiden&Boston, 2007.
- Cavit Sunar, İslam Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi, AÜİF. Yay., CXII, Ankara, 1973.
- Cevdet Kılıç, "Felsefi Düşüncede Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felse-
- felerindeki Bir Kavramının İbn Sina Felsefesinde ki Yeri)", Dinî Araştırmalar, 2006, C. IX, S. 25.
- David Bradshaw, Aristotle East And West: Metaphysics And The Division Of Christendom, Cambridge University Press, 2004.
- David Ross, Aristotle, Routledge, 2005.
- De Lacy O'leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, Çev. Yaşar Kutluay – Hüseyin Gazi Yurdaydın, AÜİF yay., Ankara, 1971.

- Eflatun, Timaios, çev. Erol Güneş, Lütfi Ay, MEB yay., İstanbul 1997.
- Émile Bréhier, The Philosophy of Plotinus, trans. eng. by: Joseph Thomas, The University of Chicago Press, 1958.
- Ernest Sosa-Michael Tooley (ed.), Causation, Oxford University Press, 1993.
- G. W. Leibniz, "Principles of Nature and Grace, Based on Reason", Philosophical Texts, trans. Richard Francks and R. S. Woolhouse, Oxford University Press., 1998.
- Geoffrey Scott Bower-B.A(Hons), M.A. Aristotle And Plotinus On Being And Unity (PhD Thesis), McMaster University, September, 1997.
- İbn Sina, İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't Tenbihât), Çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, Litera yay., İstanbul, 2005, s. 139.
- İbn Sina, Kitâbu'ş Şifa Fizik I, Çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera yay., İstanbul, 2004.
- İbn Sina, Kitabu'ş Şifa Metafizik II Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005.
- İlhan Kutluer, İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İz yay., İstanbul, 2002.
- İsmail Erdoğan, "Aristoteles ve Farabi'nin Felsefesinde Rastlantı'nın Yeri" Felsefe Dünyası, Ankara, 2005/2, S. 42.
- M. Cüneyt Kaya, Varlık ve İmkan: Aristoteles'den İbn Sina'ya İmkanın Tarihi, Klasik yay., İstanbul, 2011.
- M. Fatih Kılıç, "İbn Sina Felsefesinde Fail Neden", İLEM, Yıl: 1, S. 1, 2006.
- M. Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", AÜİFD, 2010, C. LI, S. 1.
- Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, Ekin yay., İstanbul, 1983.
- Michael F. Wagner, "Plotinus on the Nature of Physical Reality", The Cambridge Companion to Plotinus, ed. Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, 1999.
- Muhittin Macit, İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Geleneğindeki Yeri, Litera yay., İstanbul 2006.
- Nuri Adıgüzel, "İslam Felsefesinde İlet (Neden) Kavramı", CÜİFD, 2002, cilt: VI, sayı: 2.
- Peter S. Adamson, The Arabic Plotinus: A Study of The "Theology of Aristotle" and Related Text (PhD Thesis), London, 2000.
- Plotinus, Enneadlar (Seçme Metinler), çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa 1996.
- Plotinus, Enneads, Charles T. Branford Comp. Boston&Massachusetts, C. IV, 6; 3, trs.
- Robert Wisnovsky, Avicenna's Methaphysics in Context, Cornell University Press, 2003.
- Ruhattin Yazoğlu, "İllyet Probleminin Doğuşu" AÜİFD, Sayı: 13, (Erzurum, 1997).
- Terence Irwin, Aristotle's First Principles, Clarendon Press, Oxford, 1998.
- Yaşar Türkben, İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi, Elis yay., Ankara, 2012.