

Meşşai İşlâm Filozoflarında "Tabiat" Kavramı

Nuri ADIGÜZEL*

ABSTRACT

In this study the concept of "nature" was analysed etymologically and the meaning given to this concept by various Peripatetic Muslim Philosophers was discussed in a holistic way. The result of our analysis showed that the meaning of "nature" does not correspond exactly to the word of "doğa" in Turkish. In addition, the metaphysical problems associated with the concept of "nature" were argued. The aim of the study was to contribute to a beter understanding of the problems concerning the concept of "nature" in classical Islamic philosophy.

Keyword: Matter, motion, calm, principle.

İ GİRİŞ

Toplumların insani olan her alanda bir birikime sahip oldukları, bu birikimin yalnızca o topluma özđü yanlarının bulunduğu ve en önemli insan ürünü olan felsefe ve bilimin gelişmesinin ancak kuşaktan kuşağa aktarılan bu birikimle mümkün olduğu son derece açıktır. Söz konusu birikimin, yeni kuşaklara yeterince aktarılamaması ya da yanlış aktarılmasının olumsuz sonuçlar doğurması da kaçınılmazdır. Bu bağlamda, Türkiye’de yaşanmakta olan sorunların aşılabilmesi için günümüz aydınının kendi geçmişinden gelen mirası yeterince dikkate alması ve doğru değerlendirmesi gerekir. Fakat yeni kuşaklar açısından bu mirasın değerlendirilmesi, karşı karşıya bulunduğumuz —başta dil olmak üzere— çeşitli sorunlar nedeniyle kolay olamamaktadır. Kuşkusuz, toplumun geçmişinden ve birikimlerinden gittikçe uzaklaşan, toplumun tarihten gelen temel dinamiklerini göz ardı eden çözümlere yönelmesinin gerçekçi olduğu söylenemez. Biz bu anlayışa bağlı olarak, İşlam felsefesi alanında, İşlam filozoflarının felsefelerini oluşturan temel kavramların yeterince anlaşılmadığını ve bu kavramların büyük bir hızla ele alınarak, içeriklerinin doğru olarak ortaya konulması gerektiğini düşünmekteyiz. Bu nedenle çalışmamızı, İşlam filozoflarının en fazla kullandıkları kavramlar arasında yer alan "tabiat" kavramına ayırdık. Çalışmamızın İşlam felsefesinin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacağını umuyoruz.

Çalışmanın meşşai İşlam filozofları ile sınırlı tutulmasının nedeni, bu ekol mensuplarının kendi içinde bir bütünlük oluşturmaları ve bu kavramı en önemli kavramlar arasında saymalarındandır. Nitekim XII. yy. İşlam filozofu İbn Rüşd (ö.1198),

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

“tabiat” kavramının bütün filozoflar tarafından ayrıntılı bir şekilde bilinmesi gerektiğini şöyle ifade etmektedir: “Tabiat kavramı, illetler ve illetlerin sebebi olan şeyler için kullanıldığına ve bu ilim (felsefe) illetleri inceleme konusu yaptığına göre, filozofun, “tabiat”ın kaç manada kullanıldığını bilip ayırdetmesi ve bunların hangisinin bu isme daha elverişli olduğunu, bunlar arasında bu mananın ilk olarak hangisine verildiğini bilmesi gerekir...”¹ Dolayısıyla burada, öncelikle meşşai İslam filozoflarının görüşlerine yer verilecek; bununla birlikte yeri geldikçe kavramın günümüzdeki anlamına ve diğer filozofların görüşlerine de atıfta bulunulacak.

Meşşai İslam filozofları “tabiat” kavramını, tabiat-illet ilişkisi, tabiat-irade ilişkisi ve genel anlamda hareketin oluşumundaki etkisi bağlamında ele almışlardır. Ancak bu çalışmada, kavramın içinde yer aldığı ya da yol açtığı felsefi sorunlar değil, yalnızca bizzat “tabiat” kavramı araştırılmış ve meşşai İslam filozoflarının ondan ne anladığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

II. SÖZLÜKTE “TABİAT”

“Tabiat” Arapça kökenli bir sözcük olup, (Türkçede: “Tabiat, doğa” , Yunanca: “Physis” Latince: “Natura”, Almancada: “Natur”, Fransızca ve İngilizcede: “Nature”) “tabea” fiilinden türetilmiştir. Fiil olarak çeşitli kullanımları vardır ve anlamı, öznesine ve aldığı nesneye göre değişmektedir; şöyle ki: a) Öznesi Allah ve nesnesi insan ise, “yarattı”, “kurdu”, “doğru bir örneğe göre yaptı, bir şekil verdi”; b) öznesi Allah iken (‘alâ edatiyla) dolaylı tümleç aldığı anda, Allah onun “bilme veya anlama gücünü giderdi”, “onu mühürledi” anlamına gelmektedir. c) Öznesi insan olarak da “mühürledi” anlamına kullanılabilmekte, ancak bu, birinciden farklı olarak, mühür kullanarak bir şeye “mühür basmak” anlamına gelmektedir. d) Eğer öznesi insan ve nesnesi de kitap veya makale ise, “bu kitap veya makalenin içeriğini, baskı veya yazı aletiyle kağıda geçirdi” anlamına gelmektedir. e) Öznesi insan iken, aldığı nesneye göre, onda “iz bıraktı”, onu “öptü”, “kıbleye yöneldi”, kabı, “çamur vb.den yaptı” anlamlarına da gelmektedir. f) Ayrıca yine öznesi insan olarak edilgen sığada kullanılır ve (‘alâ harfiyle) bir dolaylı tümleç alırsa, onunla “donatıldı”, o şey onun “fıtratına konuldu”, “alıştı” anlamını ifade etmektedir.² g) Yukarıdaki kullanımlardan farklı olarak devlet “para bastı”, anlamında da kullanılmaktadır.³

1. İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, Tefsiru Mabadettabia, tah.: Maurice Bouyges, S.J., Beyrut, 1983, 508.

* Ayrıca eski Türkçede aynı anlamda "seciyye" sözcüğü de kullanılmaktaydı ki "seciyye", "insanın fıtratında bulunan bir durum" anlamına gelmektedir. Geniş bilgi için bkz. Tehânevî, Muhammed Ali, Mevsû'atü Keşşâfi Istılahâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm, Tah.: Ali Dahruc, Farsçadan Arapçaya çev.: Abdullah el-Hâlidî, Avrupa dilleri çev.: Corc Zeynati, Beyrut, 1996, 1127.

2. Bkz. el-Müncid fi'l-Lüga ve'l-'Îlâm, Dârul-Maşrik Yayını, Beyrut, 1987, 460, "ta-be-a" maddesi; Daha geniş bilgi için bkz. "a-le-le" maddesi: İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemâleddin Muhammed Mükrim, Lisânü'l-'Arab, Beyrut, 1990, VIII/232-233; Asım Efendi, Kamus Tercemesi, İstanbul, th.siz (offset), III/343; Komisyon, el-Mu'cemü'l-'Arabî el-Esâsi, (LAROUSSE), Tunus, 1989, 784-786.

3. Komisyon, el-Mu'cemü'l-'Vasit, Kahire, 1972, II/549-550.

Burada sıralanan kullanımlarla ilgili olarak şu sonuçları çıkarmak mümkündür:

1. "Tabiat" sözcüğünün türetildiği fiil, yalnızca akıl sahibi varlıklar (Allah ve insan) için kullanılmaktadır. Devlet için kullanılmasında da insan eliyle yürütülen bir etkinlik söz konusudur.

2. Öznesi Allah olduğunda, hem olumlu ("yarattı") hem de olumsuz ("giderdi=-yok etti") bir anlam ifade edebilmektedir.

3. Öznesi insan veya devlet olduğunda ise, yalnızca olumlu bir anlama sahiptir.

4. İnsan için "öptü" anlamındaki kullanımı dışında kalan bütün anlamlar bir sürekliliğe ve dayanıklılığa sahiptir. Yani akıl sahibi varlık tarafından gerçekleştirilen bu eylemin gelip-geçici değil, kalıcı bir sonuç doğurduğu anlaşılmaktadır.

5. Edilgen olarak kullanılmadığı zaman, geçişliliği ifade etmektedir. Yani etki hep başkasında ortaya çıkmakta, bizzat kendisinde gerçekleşmemektedir.

Ancak, isim olarak kullanılan "tabiat" sözcüğü, daha geniş bir muhtevaya sahiptir ki bunları şu şekilde sıralayabiliriz: **a)** "Evrinde yaratılmış olan dağlar, ovalar, bükiler; gök vb. gibi her şey". **b)** "Seciye, huy, karışımının oluşturduğu insanın mizacı". **c)** "Alışılmış olan şey" (zıddı, olağanüstü). **d)** "Cismin kendisiyle tabii yetkinliğine ulaştığı, cisimlere sirayet eden kuvve, güç". **e)** "Yüce Allah'ın (bir cismin) karışımını tutturduğu şey". Örneğin, ateşin, ilacın vb. nin tabiatı gibi.⁴

"Tabiat" sözcüğünün Türkçe sözlüklerdeki karşılığı da Arapça'daki anlamlarına büyük ölçüde uymaktadır: "Tabiat: **1.** Doğa, maddî âlem. **2.** Yaratılıştaki hal ve nitelik, yaratılışın hal ve hususiyeti, yaratılışın aslı, maya. **3.** Kainatın hikmetle karışık kanunu ve nizamı. **4.** Yaratılmış şeylerde mevcut olan kuvvet. **5.** Bir cismin mahiyeti, değişmez temel özellikleri, mizacı, doğuştan taşınan karakter, seciye, huy, yaratılış. **6.** Âdet, alışkanlık. **7.** Büyük abdesti bozma kolaylığı veya zorluğu."⁵

İsim olarak kullanılan "tabiat" sözcüğünün bu anlamlarının hepsinin olumlu bir kalıcılığı ifade ettiği söylenebilir. Çünkü içerdiği anlamların hepsinde zamana karşı dayanıklılık söz konusudur. Dolayısıyla isim olarak "tabiat", olumlu ve kalıcı olan etkiyi ve bu etkinin çıktığı nesneyi ifade etmektedir, denilebilir. Nitekim kelimenin fiil kökünü dikkate aldığımızda, "tabea" fiilinden türetilen "tabiat" isminin, mef'ulü (etkileneni) ifade için türetilmiş olduğu görülür. "Tabea" eyleminin geçtiği nesnelere canlı veya cansız olabileceğinden, bunlar için türetilmiş bulunan "tabiat" kavramı da, kendisinden türediği fiile oranla daha geniş bir muhtevaya sahiptir. Bu kullanımda akıllı olmak gibi bir durum da söz konusu değildir.

Türkçede bu sözcüğü ifade etmek üzere türetilen "doğa" sözcüğü, bize göre "tabiat"ın anlamını yeterince karşılamamaktadır. Çünkü "doğa" sözcüğünün türetildiği fiil kökü olan "doğmak" yalnızca akıllı varlıklar için kullanılmadığı gibi, geçişli de

4. Bkz. Komisyon, el-Mu'cemü'l-Arabî el-Esâsi, Tunus, 1989, (Larousse), 786; el-N.ü'cemü'l-Vasit, II/549-550. Tehânevî, Keşşâf, 1127.

5. Bkz. "Tabiat" maddesi, Komisyon, Temel Türkçe Sözlük (Sadelleştirilmiş ve Genişletilmiş Kâmûs-ı Türkî), İstanbul, 1986, III/1282; Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara, 1999; D. Mehmet Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, Ankara, 1986, 1046.

değildir. Türkçe sözlüklerde “doğmak” fiili ile ilgili şu anlamlar yer almaktadır: “Doğmak: 1. *Dünyaya gelmek, süresini doldurarak ana karnından çıkmak*, 2. *Ufuktan çıkmak*: Güneş doğmak, ay doğmak. 3. *Ortaya çıkmak, meydana gelmek, bir şeyin sonucu olmak*: Bu bozukluk neden doğdu? 4. *Birden belirmek, zuhur etmek, ortaya çıkmak*: Kafasına doğmak.”⁶ Görüldüğü gibi, “tabea” fiilinden farklı olarak “doğmak”, canlı-cansız bütün varlıklar için ve geçişsiz olarak kullanılmaktadır. Ayrıca “doğmak” fiilinde, “tabea” fiilinde olduğu gibi bir kalıcılık anlamı da bulunmamaktadır. Aksine, “doğmak” bir anda ortaya çıkan bir eylemdir. Dolayısıyla bu fiilin öznesi ve tümleci aynı olup, bütün nesnelere kalıcılığa ve dayanıklılığa sahip olmayan bir eylemini ifade etmektedir.

Fakat “doğa” sözcüğünün türetildiği “doğmak” fiili, Grekçe “physis” sözcüğünün türetildiği kök ile örtüşmektedir. “Tabiat (ya da “doğa”) kelimesinin karşılığında kullanılan Grekçe “physis” kelimesinin asıl anlamı “phy” kökünden gelir. “Phy” ise filiz verme, doğma, dölleme, organik gelişme sürecini gösterir...”⁷ Bu durumda “doğa” sözcüğünün, “tabiat” kavramını ifade etmek üzere değil, Grekçe “physis” kavramını karşılamak üzere türetilmiş olduğunu söylemek mümkündür.

“Physis” kavramıyla ilgili İlkçağ’da yaygın olan anlayıştan da bir iki cümle ile söz etmek gerekirse, sofistler, “Tanrı (Demiurgos)’nın yaptığı ya da yarattığı bir şeyi ifade etmek üzere “tabiat = physis”, insanın kanun olarak koyduğu şeyler için “nomos”, değer-norm olarak koyduğu şeyler için “thesis” ve yine insanın beceri ve zanaatla şekillendirdiği şeylere “techne” sözcüklerini kullanmışlardır. Sofistlerin “physis” sözcüğünü “nomos”, “thesis” ve “techne” sözcüklerinin tersine zorlama veya dış müdahaleyi içeren bir anlamda kullanmamaları, (ki buna bağlı olarak sofistler, tabiat ile kanunun karşılığında söz etmişlerdir)⁸ onların yaratma fiilini zorlama veya dış müdahale olarak görmedikleri şeklinde yorumlanabilir.

III. ÇOKANLAMLI BİR İSİM OLARAK “TABİAT”

Aristoteles ve meşşai İslam filozofları, “tabiat” kavramının hangi şeylere ad olarak verildiğini tespitte çalışmışlar ve her filozof bu kavramın, yalnızca kendi yaşadığı çağa kadar olan kullanımlarını dikkate almıştır. Filozofların bu noktada yeni bir şey

* Bize göre, Türkçede zikredilen ve yukarıda verdiğimiz 7. anlamda kullanılması da bunun dışında değildir. Çünkü 7. anlamda belirtilen, “büyük abdesti yapma kolaylığı veya zorluğu” insanda yerleşik ve sürekli olan bir tabiatı ifade etmektedir. Yoksa bu duruma bir veya birkaç kere sahip olmak tabiat diye adlandırılmamaz.

6. Komisyon. Türkçe Sözlük, Ankara, 1932, TDK. Yayınları, s.233; D. M. Doğan, age., 270.

7. Geniş bilgi için bkz. Mevsûatü Laland el-Felsefiyye, Arapçaya Çev: Halil Ahmet Halil, Beyrut-Paris, 1996, II/855-861; Abdurrahman Bedevi, Mevsûatü'l-Felâsife, Beyrut, 1984, 57-58; Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Ankara, 1997, (İkinci baskı), 203; Hüsamettin Erdem, “Tabiat (Doğa)” maddesi, Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, İstanbul, 1990, IV/40. Sözcüğün Latince karşılığı olan “natura” ise şu anlamlara gelmektedir: “Doğum; doğa, tabiat; nitelik, mizaç, tiyнет, eğilim, huy, hususiyet, karakter; nesnelere doğal düzen; fiziksel dünya, nesnelere yapı, mevcudat, evren; (fizik) öge, unsur”. Bkz. Sina Kabağaç/ Erdal Alova, Latince/Türkçe Sözlük, İstanbul, 1995, (Sosyal Yayınlar), 382.

8. Mevsûatü Laland, II/855-857; Bedevi, age, 57; Cevizci, age, 207; Erdem, agm., IV/39. Ayrıca bkz. Komisyon, Mevsûatü Mustalahâtü İlmî'l-Mantık İnde'l-Arab, 507.

ortaya koyma kaygıları bulunmamakla birlikte, eserlerinde, bu kullanımlara ilişkin bazı değerlendirmelere de yer vermişlerdir. Şimdi bu konu üzerinde en fazla duran meşşai İslam filozoflarının aktardıklarına bir göz atalım:

İbn Sina eserlerinde, “tabiat”ın isim olarak delaletlerinden fazlaca söz etmemiş, fakat tanımını üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuştur. “Tabiat”ın genel olarak, suret, madde, değişmeler ve bunlara bağlı şeyler için kullanıldığını⁹ belirten İbn Rüşd ise, bu konuda Aristoteles’in söylediklerini nakletmektedir. Fakat Aristoteles “Fizik” adlı eserinde “tabiat” kavramının üç delaletinden söz ederken¹⁰, “Metafizik” adlı eserinde altı delaleti olduğunu söylemektedir. Bunlar, a) “oluş ya da meydana geliş”, b) “büyüyen şeyin kendisinden çıktığı ilk öge (unsur)”, c) “cisimdeki ilk hareketin ilkesi”, d) “sanatsal nesnelerin ilk maddesi”, e) “tabii nesnelerin cevheri” ve f) “her türlü cevher”¹¹. İbn Rüşd, onun bu görüşlerini daha düzenli hale getirerek şöyle bir sıralama vermektedir:

1. İlk olarak “tabiat” ismi, cisimlerde ortaya çıkan hareketler için kullanılır. Bu hareketler, a) oluş -yok oluş (kevn-fesad), b) yer değiştirme, c) büyüme, d) hal değiştirme olmak üzere dört tanedir¹².

İbn Rüşd bu hareketler arasında yalnızca büyüme hareketinin ayrıntılarına girmektedir. Ona göre büyüme *temas yoluyla büyüme, kaynaşma yoluyla büyüme ve karışım yoluyla büyüme* olmak üzere çeşitli şekillerde ortaya çıkar. Temas yoluyla büyümede, büyüyen ve büyüme sonucunda doğan şeyin toplamı bir değil (iki)dir. Çünkü her ikisinde de ortak olan herhangi bir parça (cüz) yoktur. Kaynaşma ve karışım yoluyla büyümede ise, büyüyen ile büyüme sonucunda doğan şeyin toplamı biridir. Çünkü kaynaşmada, her iki tarafta da ortak olan kaynaşmış bir parça vardır. Ona göre ceninler, (embriyonlar) hamilelere bitişik olarak (temas yoluyla) büyüdüğü gibi, meyveler ve tohumlar da ağaçlara bitişik olarak ya kaynaşma ya da temas yoluyla büyürler¹³. Fakat İbn Rüşd, kaynaşma ile karışım arasında da fark olduğunu belirtir. Buna göre, kendisiyle kaynaşmanın sağlandığı parça, nitelik bakımından değil, bitişiklik bakımından (bilittisal) kaynaşmış bir birlik doğurur. Yani böyle bir cismin nicelik olarak bölünmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, kaynaşma yoluyla birleşmiş

9. İbn Rüşd, *Telhîsu Mabadettabia*, s.32.

10. Bkz. Aristoteles, *Fizik*, II. Kitap, 193a 29-33. Burada Aristoteles’in “tabiat”ın diğer anlamlarına işaret ettiğini savunmak da mümkündür. Fakat bu bilgiler sistematik ve düzenli değildir.

11. Bkz. Aristoteles, *Metafizik* I, V. Kitap, 1014b 16-36, 1015a 1-13.

12. İbn Rüşd, *Telhîsu Mabadettabia*, s.32. Aristoteles bunu, “oluş” olarak ifade etmektedir. Bkz. Aristoteles, *Fizik*, II. Kitap, 193b 13,14. (“Metafizik”te ise, “meydana geliş”. Bkz. *Metafizik* I, V. Kitap, 1014b 16-17). Fakat Aristoteles’e göre oluş, tabiata giden yolu ifade etmektedir. O bu konuda sağlık ve tedavi konusunu örnek verir. Ona göre tedavide, tedaviye giden yola tabiat denilmesi mümkün değildir; çünkü, tedavide gerekli olan, tedavinin tedavi sanatına doğru gitmesi değil, tedavi sanatından gelmesidir. Bu durumda tedavi, tabiatın bu delaletinin dışında kalmaktadır. Bir diğer ifadeyle tabiata giden yol olmamaktadır. Oysa sağlık, tabiata giden yoldur. Bkz. A.e., 193b 13-14.

13. İbn Rüşd, *Telhîsu Mabadettabia*, C.II, s.508 (Kırş. Aristoteles, *Metafizik* I, Çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1985, V. Kitap, 1014b, 16-20).

olanlar, nitelik bakımından bir değildirler, bitişiklik ve nicelik bakımından birdirler. Karışımlar ise, nitelik bakımından bir olurlar.¹⁴

İbn Rüşd'e göre hareket veya değişimin ilkesi, herhangi bir varlıkta, bütün değişim çeşitlerinin ilkesi şeklinde olabileceği gibi, bir kısım değişimin ilkesi olarak da bulunabilir. Örneğin, hayvanda dört hareketin (yer değiştirme, büyüme, hal değiştirme, oluş-yokoluş) hepsinin ilkesi vardır. Oysa su ve toprak gibi basit cisimlerde durum böyle değildir. Su ve toprakta, büyüme hareketi dışında kalan diğer üç hareket vardır; fakat büyüme hareketi yoktur. İbn Rüşd, Gök cisminin ise, yalnızca mekanda harekete (yer değiştirme hareketine) sahip olduğunu düşünmektedir. Gök cisminde diğer hareket çeşitleri görülmez¹⁵.

2. Bir nesnenin kendisinden doğduğu şeye yani doğuran şeye de tabiat adını veriler vardır¹⁶. İbn Rüşd, bu anlamda alınan "tabiat" teriminin unsuru da içerdiğini belirtmektedir. Çünkü ona göre "tabiat"a bu manayı yükleyenler, tabii nesnelerin tabiatları ile unsurlarının tabiatlarının aynı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mesela "suyun tabiatı", "ateşin tabiatı", "toprağın tabiatı" ve "havanın tabiatı" denildiğinde, suyun, ateşin, toprağın ve havanın unsuru kastedilmiş olur¹⁷. İbn Rüşd ikinci olarak da tunçtan yapılmış bir heykeli örnek göstermektedir. Heykel, tunçtan oluşur ve heykel ondan oluştuğu zaman, tunç yine tunç olarak kalır. Ağaçtan yontulmuş ürünler de böyledir. O üründe ağaç tabiatı devam eder.¹⁸ İbn Rüşd, bu görüşü savunanların, heyula dışında bir cevher kabul etmediklerini ve suretin varlığını da reddettiklerini belirtir. Ona göre bu iddiada olanlar, tek cevher olarak "heyula"yı kabul ederler. Bu nedenle eski filozoflardan kimileri suyu, kimileri toprağı, kimileri havayı, kimileri ateşi ve kimileri de bunların hepsini unsur olarak kabul etmişler ve eşyanın tabiatının, "unsur olduğu"nu söyledikleri şeyle aynı olduğunu savunmuşlardır.¹⁹

3. İbn Rüşd'e göre, üçüncü olarak "tabiat", tabii nesnelerin suretleri anlamında kullanılmıştır. Bu görüşü savunanlara göre, "tabiat", tek tek her bir tabii nesnede varolan ilk birleşmenin (terkibin) bünyesidir. Zira onlara göre bir karışımda, karışan şey unsur olamaz. Unsur, unsuru olduğu nesnede karışım olarak değil, bilfiil bulunur. Unsurun karışımda fiil halinde bulunduğunu benimseyen bir kimse için, terkibin, suret dışında bir şey olması mümkün değildir. İbn Rüşd, taş ve betondan yapılan bir evi buna örnek vermektedir. Terkib ya da karışım denilen şey, evin şeklidir, unsuru olan taş ve beton değildir. Taş ve beton, herhangi bir şekilde karışım haline gelmiş değildir. O, taş ve beton olarak varlığını sürdürmektedir ve fiil halindedir. Onun Aristoteles'ten aktardığına göre, Empedokles'in (ö.M.Ö.440)* fikirleri de bu görüşü

14. İbn Rüşd, Tefsîru Mabaddettabia, C.II, s.510 (Krş. Aristoteles, Metafizik I, V. Kitap, 1014b, 24-26).

15. İbn Rüşd, Kitâbu's-Simâu't-Tabiî, 20.

16. İbn Rüşd, Tefsîru Mabaddettabia, C.II, s.509 (Krş. Aristoteles, Metafizik I, V. Kitap, 1014b, 17-18).

17. İbn Rüşd, Telhîsu Mabaddettabia, s.32.

18. İbn Rüşd, Tefsîru Mabaddettabia, C.II, s.510 (Krş. Aristoteles, Metafizik I, V. Kitap, 1014b, 26-30).

19. İbn Rüşd, Tefsîru Mabaddettabia, C.II, s.511 (Krş. Aristoteles, Metafizik I, V. Kitap, 1014b, 32-35).

* Empedokles ve görüşleri hakkında bkz. Bertrand Russel, Batı Felsefesi Tarihi, Çev. Muammer Sencer,

destekler mahiyettedir. Empedokles'e göre, nesnelerin karışması ve değişmesi, oluşan nesnelerin tabiatını meydana getirir. Yani oluşan nesnelerin suretleri ve cevherleri, karışında ve değişimdedir, parçaların değişmesindedir. İbn Rüşd'e göre, Empedokles'in gerçek manada değişme ve karışma ile kastettiği, terkipten oluşan karışımır²⁰.

4. Dördüncü olarak "tabiat" kavramı heyula için kullanılır. İbn Rüşd'e göre heyula iki kısımdır. Birincisi, her şeyde ortak olan ilk madde; ikincisi ise, tek tek her bir varlığın kendisine özgü heyulasıdır. Burada İbn Rüşd ilk madde ile Tanrı'nın ilk olarak hareket verdiği mutlak heyulayı değil, bir cinsin ya da türün ana maddesi olan heyulayı kastetmektedir. Örneğin tunç, tunçtan yapılan her şeyin yakın maddesidir. Fakat, tuncun da aralarında bulunduğu eriyen maddelerin ilk maddesi su olduğuna göre, tunçtan yapılan nesnelerin ilk maddesi su olmaktadır²¹.

İbn Rüşd buraya kadar sıraladığı bu anlamlardan sonra kendi katıldığı görüşü belirtmektedir. Ona göre "tabiat" kavramı, gerçek manada yalnızca cevhere isim olabilir. Cevhere delalet eden şey ise surettir. Bu durumda yalnızca suret gerçek anlamda "tabiat" diye adlandırılabilir. Çünkü tabii varlıkları o varlık yapan surettir ve tek tek her bir varlığa özeldir ki varolanda ortaya çıkmasıyla o varlıktan kendisine özgü fiiller sadır olur. Oysa madde müşterektir²². "Tabiat" isminin, sûret dışındaki cevherler (madde ile madde ve suretten oluşan mürekkebe varlık) hakkında kullanılması, ikincil bir kullanımdır. Yani onlar bir cins veya türe yüklem olmaları nedeniyle bu ismi almaktadırlar. Ayrıca "tabiat"ın, sebepten müsebbebe giden bir anlam genişlemesiyle suret dışındaki cevherler için isim olması da mümkündür²³.

Diğer yandan İbn Rüşd'e göre suretler içerisinde de "tabiat" isminin kendisine verilmesi konusunda bir öncelik-sonralık söz konusudur ve bu konuda en öncelikli olan en basit surettir. Çünkü gelişmeyi sağlayan mekanik ilke, "tabiat" değil, "nefs" olarak adlandırılmaya daha elverişlidir. Bu nedenle hekimler: "Tabiat şöyle, şöyle yaptı" dediklerinde, bununla cisimleri yöneten gücü kastederler ki bu güç de besleyici (gâziye) güçtür. Zira hekimlere göre bu güç her ne kadar mekanik de olsa, diğer güçlere oranla daha basittir. Bundan dolayı "tabiat" terimini kalp gücü için nerdeyse

İstanbul, 1983, 65-69; Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul, 1985, 34; Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1991, 28-30.

20. İbn Rüşd, Tefsîru Mabaddettabia, C.II, s.512 (Krş. Aristoteles, Metafizik I, V. Kitap, 1014b, 35, 37, 1015a, 2; Aristoteles, Fizik, II. Kitap, 193a 33-37, 193b 1-4).

21. İbn Rüşd, Tefsîru Mabaddettabia, C.II, s.513-514 (Krş. Aristoteles, Metafizik, V. Kitap, 1015a, 7-10; Aristoteles, Fizik, II. Kitap, 193a 28-29. "Fizik"te Aristoteles, heyulayı mevzu olarak zikretmektedir. Aynı yerde o, ilk taşıyıcı maddenin (mevzunun) ancak suretle birleşikten sonra "tabiat" adını alabileceğini, kuvve halde ya da imkan halinde varolanın ise bu adı alamayacağını söyler. Bkz. Fizik, II. Kitap, 193a, 36-37, 193b 1).

22. İbn Rüşd, Kitâbu's-Simâu't-Tabiî, 22-23.

23. İbn Rüşd, Tefsîru Mabaddettabia, C.II, s.514 (krş. Aristoteles, Metafizik I, V. Kitap, 1015a, 10-13; Aristoteles, Fizik, II. Kitap, 193b 1-9). Aristoteles'e göre surete "tabiat" denilmesinin sebebi, suretin "tabiata göre" olmasıdır. Maddeye ise, "tabiat ürünü" olması nedeniyle "tabiat" adı verilir. Bkz. Aristoteles, Fizik, II. Kitap, 193a 31-32.

hiç kullanmazlar. Bu açıdan bakıldığında tabii fiil ile düşünceye dayanan fiil birbirinin karşıtı olmaktadır.²⁴

IV. "TABİAT"IN ONTOLOJİK KONUMU

Meşşai İslam filozofları genel olarak mantık, fizik ve metafizik alanlarındaki görüşlerini, büyük ölçüde Aristoteles'in (ö.M.Ö.322)²⁵ görüşlerine dayandırmışlar ve özellikle felsefelerinin temel kavramlarında da ona bağlı kalmışlardır.²⁶ "Tabiat" kavramı için de aynı durum geçerlidir.

İlk meşşai İslam filozofu olarak kabul edilen el-Kindi (ö.873?)²⁷, eserlerinde "tabiat" kavramına ilişkin kısa tanımlar vermekte ve kavramın ayrıntılarına girmemektedir.²⁸ Aristoteles'ten sonra İkinci Muallim sayılan el-Farabi (ö.950)²⁹ de tespit edebildiğimiz kadarıyla, "tabiat" kavramını bir kavram olarak ele almamış, fakat onu çeşitli problemler içerisinde Aristoteles ile aynı anlamda kullanmıştır.³⁰ Meşşai İslam filozofları arasında "tabiat" kavramına en fazla yer ayıran filozoflar, İbn Sina (ö.1037) ve İbn Rüşd (ö.1198) olmuştur.

İlk olarak belirtmemiz gerekir ki, varolanları, varolması bakımından ele alan yegane disiplin felsefe olduğundan, "tabiat" kavramını ele alan meşşai İslam filozofları kendilerinin de birer filozof olmaları nedeniyle, ilk olarak tabiatın varolup-olmadığını sorgulayarak işe başlamışlardır. Nitekim İbn Sina, böyle bir sorgulamanın tabiat bilimiyle uğraşan tabiatçıyı aşacağını, bu nedenle konunun filozof tarafından ele alınarak burhanla ispatlanması gerektiğini vurgulamıştır.³¹ Oysa Aristoteles'e göre, tabiatın varlığı o kadar apaçıktır ki, bunu ispatlamaya çalışmak gülünç olur. Bu olsa olsa, tıpkı kör bir adamın renkler üzerine akıl yürütmesi gibi, apaçık olanla apaçık olmayı birbirinden ayırt edemeyecek bir kimsenin işi olabilir. Ona göre böyle kimseler, sözcükler ve isimler hakkında konuşurlar, ama hiçbir şey kavrayamazlar.³² İbn

24. İbn Rüşd, *Telhisu Mabaddettabia*, 32; İbn Rüşd, *Kitabu's-Simâu't-Tabii*, 23.

25. Bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1993, 68; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1993, 74.

26. Bu konuda bkz. Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul, 1983. Eserde Aristoteles'in herbir kitabının tek tek müslümanlar nezdindeki değeri ortaya konulmuştur.

27. Ölüm tarihi tartışmalıdır. İslam felsefesi tarihçileri, 860, 866, 870, 872 ve 873 gibi tarihler vermektedirler. Ölüm tarihi ve ilk İslam filozofu olması konusunda bkz. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1988, 184; A. Fuad el-Ehvâni, "Kindî", *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, (Editör: M.M. Şerif), ss. 35-48, çev. Osman Bilen, İstanbul, 1990, II/35; Kindî, *Felsefî Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, (çevirenin yazdığı Giriş), İstanbul, 1994, s.XII; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1994, 279; Hasan Şahin, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara, 2000, 79.

28. Bkz. Kindî, *Ebu Yusuf Yakub İbn İshak, Felsefî Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 1994, 58, 73.

29. Bkz. Bayraktar, age, 200; İbrahim Medkur, "Farabi", *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, (Editör: M.M. Şerif), ss. 67-86, çev. Osman Bilen, İstanbul, 1990, II/67; Corbin, age, 286; Şahin, age, 85.

30. Bkz. Ebu Nasr el-Farabi, "Kitâbu't-Ta'likât" el-A'mâlü'l-Felsefiyye içinde, Beyrut, 1992, I/381; Ebû Nasr el-Farabi, "Tahsilü's-Saade", el-A'mâlü'l-Felsefiyye içinde, I/164, 166; Ebu Nasr el-Farabi, "Kitâbu't-Tenbih 'Alâ Sebîli's-Saade", el-A'mâlü'l-Felsefiyye içinde, I/251; "Makâletü Ebî Nasr el-Farabi Fimâ Yasihhu Vemâ lâ Yasihhu Min Ahkâmî'n-Nücûm", el-A'mâlü'l-Felsefiyye içinde, I/290, 291.

31. İbn Sina, *eş-Şifâ, Tabiiyyât I- es-Simâuttabii*, Tahkik: Said Zâid, Kahire, 1970, I/30.

32. Aristoteles, *Fizik*, II, 193a 3-8.

Rüşd bu konuda Aristoteles'i savunmakta ve İbn Sina'nın onu anlamadığını öne sürmektedir. Çünkü ona göre, Aristoteles'in söylemek istediği, tabiatın daha apaçık hakikatlerin bulunmadığı, bu nedenle de tabiatın varlığı konusunda burhan getirilemeyeceğidir³³. Bu hususta yapılan tartışmalar, tabiatın hangi bağlamda ele alındığının tespiti açısından önem taşımaktadır. Dolayısıyla tartışmayı ana hatlarıyla hatırlamak yararlı olacaktır.

İbn Rüşd'ün İbn Sina'ya yönelttiği eleştiri şöyledir: "Bu söylenenler, başka bir tarzda ortaya çıkması mümkün olmayan ve bu tarzda görülen tabiatın ne'anlama geldiğini, tabii varlıkların hangileri olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. İbn Sina ise, meşşailerin görüşlerine alakasız anlamlar yüklemiştir. O şöyle der: "Burada verilen tabiat tanımı, kendi başına açık değildir. Bunu açıklamayı, ilk felsefe ile uğraşan kimse üstlenmiştir." İbn Sina bu sözlerle eğer, tabiatın varlığını, daha genel bir ifadeyle, varlığı kendiliğinden apaçık olan herhangi bir şeyi olumsuzlama yönünde şüpheye düşürebilecek şeyleri ortadan kaldırmayı, ilk felsefe ile uğraşan kimsenin üstlendiğini kastetmiş ise, söylediği doğrudur. Fakat eğer bununla, tabiatın varlığının bilinmediğini kastedmiş ise, hata etmiştir; ki nitekim 'ilk felsefe ile uğraşan, tabiatın varlığına burhan getirir' sözünden de bu anlaşılmaktadır. Çünkü bu konuda burhan getirilse bile, burhanın, ancak tabiat bilimindeki tâlî şeylerden kurulu olması gerekir. Şayet bu konuda ilk felsefeden burhan getirilirse, burhanın, tabiat bilimindekinden (varlık bakımından) daha önce ve daha bilinir olan şeylerden oluşması gerekir; bu ise mümkün değildir; fakat sebeplerinin verilmesi mümkündür. Ancak tabii nesnelere, belirttiğimiz tarzdaki tabiatın varlığı, kendiliğinden bilinen apaçık bir husustur. Dolayısıyla burada bu kadarının düşünülmesi mümkündür."³⁴

Bu anlatılanlar göstermektedir ki, İbn Rüşd, tabiatın dört illet (ve İlk İlet'e varıncaya kadarki illetler zinciri) dışında metafiziği ilgilendiren bir yanının olmadığını düşünmektedir. Aristoteles'in de böyle düşündüğünü belirten İbn Rüşd, İbn Sina'nın tabiatın varlığı ile ilgili Aristoteles'e yönelttiği eleştirilerin haksız ve yersiz olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Onun eleştirilerinin İbn Sina'nın bu konuyu yanlış anlamasına odaklanmış olduğu söylenebilir.

Öte yandan İbn Sina'nın hareket ve etkinliklerin dayandığı ilkelere ilişkin yapmış olduğu sınıflama, aynı zamanda onun tabiatı oturttuğu ontolojik konumu göstermektedir ve "tabiat" kavramının anlaşılmasında son derece önemlidir. Bu bir bakıma İslam filozoflarının kavramlara getirdikleri açılımlara ve kavramların geliştirilmesine de örneklik teşkil etmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi İbn Sina, cisimlerin hareketlerini, dayandıkları ilkeler bakımından açıklama ve bu konuda burhan getirme görevini filozoflara verir ve bir cismin, cisim olması bakımından hareket ettiren (mu-

33. İbn Rüşd, *Ebulvelid, Kitâbu's-Simâu't-Tabii*, Tahkik: Josef Puig, Madrid, 1983, 21-22. İbn Sina ayrıca, Aristoteles'in tabiatın varlığına burhan getirmek isteyen kimselerle alay etmesini de eleştirmektedir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Sina, *eş-Sıfa, Tabiiyyât*, 30-31.

34. İbn Rüşd, *Kitâbu's-Simâu't-Tabii*, 21-22.

harrik) olmasını mümkün görmez. O, cisimlerde ortaya çıkan hareketlerin nedenlerinin, cisimlerde varolan kuvveler olduğunu, bunların aynı zamanda söz konusu cismin hareket ve fiillerinin de mebdei olduklarını belirttikten sonra bu kuvveleri **etkinlik türüne göre**³⁵, şöyle sıralar:

1. “Tabiat” diye adlandırılan kuvve. Bir iradeye bağlı olmadığı ve dışardan bir güce dayanmadığı halde, hareket ettiren ve değiştiren, kuvvelerdir. Bunlardan çıkan fiil veya hareket hep aynı tarzda ortaya çıkar. Örneğin, “taşın düşüp, ortada durması” hareketinde olduğu gibi. Ona göre bu **tabiattır**.

2. Feleklerin nefsi durumundaki kuvveler. Hareket ve fiilin kendilerinden çıkışı, hem iradeye ve güce dayalı, hem de sanatsal (mütefennen) olan kuvveler. Tıpkı, Güneş’in dönme hareketi gibi ki bunlar, **feleklerin nefslendirir**.

3. “Bitkisel nefis” adını alan kuvveler. Kendilerinden doğan hareket ve fiil, iradi olmamakla birlikte, sanatsal olan kuvveler. Bu tür hareketler, fiili sanatsal olan bir kuvveye dayandıkları halde, iradeye bağlı değildirler. Örneğin bitkilerin oluşması, gelişmesi ve durması gibi. Çünkü bitkiler, çeşitli yönlerde büyüyerek, dallara ayrılarak, gövdeye ilişip uzayarak hareket ederler. Buna da **“bitkisel nefis”** denilir.

4. “Hayvanî nefis” adını alan kuvveler. Cisimlerde ortaya çıkan iradî hareketin nedeni olan kuvveler. Bu da hayvanların hareketlerini doğuran kuvvelerdir ki **“hayvanî nefis”** adını alırlar. İbn Sina yapmış olduğu bu sınıflamanın aynısının dinginlik (sükun) için de yapılabileceğini belirtir.³⁶

Ona göre hayvanî nefsin gerçekleştirdiği hareket ve fiillerde, hayvanlar kendi iradelerini kullanırlar ve bu irade kullanımı hiçbir zorlamaya dayanmaz.³⁷

İbn Sina böylece, cisimlerin hareket ve fiillerinin dayandığı kuvveleri, etkinlikleri açısından sınıflandırarak, hareket ve fiillerin nedeni olan kuvveleri bir cins gibi kabul etmekte, bu cins içerisinde tabiat türünü, diğer türlerden ayırdederek onu kendi cinsindeki bağlamına oturtmuş olmaktadır.

İbn Sina, konunun daha iyi aydınlanması için, cisimlerin hareket ve fiillerinin mebdei olan kuvvelerden sonra, **bizzat hareket ve fiillerini** de sınıflandırarak üçe ayırmaktadır:

1. Kendisini doğuran neden ile doğduğu cisim aynı olan hareket ve fiiller. Bu tür fiillerin doğdukları cisim dışında sebepleri yoktur. Sebep, hareketin doğduğu cismin kendisidir. Kaynatılmış olan suyun, kendi haline bırakıldığında tabiatının gereği olarak tekrar soğuması veya yukarı kaldırılmış olan bir taşın bırakıldıktan sonra yine kendi tabiatına bağlı olarak yere düşmesi gibi. İbn Sina’ya göre, tohumların bitki ve nutfenin hayvan haline gelmesi de böyledir.³⁸ Bu hareket ve fiiller de kendi arasında ikiye ayrılır:

35. Bkz., İbn Sina, eş-Şifa, Tabiiyyât I/30.

36. İbn Sina, eş-Şifa, Tabiiyyât I/30; İbn Sina, Şeyhu’r-Reis Ebü Ali Hüseyin b. Ali, en-Necat, Beyrut, 1992, I/124.

37. İbn Sina, eş-Şifa, Tabiiyyât, I/29; İbn Sina, en-Necat, I/124.

38. İbn Sina, eş-Şifa, Tabiiyyât, I/29.

1.a. Kendisini doğuran neden ile doğduğu cisim aynı olan ve hiç sapmaksızın tek dize bir yol izleyen hareket ve fiiller. Yukarıdaki örneklerde geçen suyun ve taşın hareketi böyledir.

1.b. Kendisini doğuran neden ile doğduğu cisim aynı olan ve hem çok ve çeşitli, hem sanatsal bir yol izleyen, fakat tek dize olmayan hareket ve fiiller³⁹. Tohumların bitki haline gelmesi, nutfenin de hayvan haline gelmesi bu tür hareket ve fiillere örnektir.

2. Doğma nedeni, doğduğu cismin dışında olan, yani doğduğu cisme değil, dışardan bir nedene bağlı olan hareket ve fiiller. Örneğin, suyun kaynaması ve taşın yukarı doğru yükselmesi böyledir.⁴⁰ Su örneğinde, suyun kaynaması, suyun kendisinin neden olduğu bir hareket olmadığı gibi, taş örneğinde de taşın yukarı doğru yükselmesi, bizzat taşın neden olduğu bir hareket değildir.

3. Nedeni, doğduğu cisim olmayan ve ayrıca hissedebileceğimiz bir dış sebebe de bağlı bulunmayan hareket ve fiiller. Yani bu hareket ve fiiller, cismin dışında, kendilerine ulaşamadığımız muharriklerin etkisi sonucunda ortaya çıkarlar. Söz konusu muharrik, mufarik (hissedilir olmayan) bir muharrik olabileceği gibi, zâtı hissedilebilir, etkisi hissedilmez de olabilir. Bu durumda, İbn Sina'ya göre, muharrik ile etkilediği cisim arasındaki ilişkinin olumlu olduğuna delalet eden şey hissedilmemiş demektir. O bunu mıkna'tis örneği ile açıklamaktadır. Mıkna'tis demiri çektiğini görmeyip, duyularıyla hissetmemiş olan ve aklıyla da onun demiri çekeceğini bilmeyen kimsenin durumu böyledir. Fakat aynı şahıs demirin mıkna'tisa doğru hareket ettiğini gördükten sonra, demirin mıkna'tisa doğru kendiliğinden hareket edeceğini aklıyla da düşünebilir.⁴¹

Aristoteles ise, ilk olarak varlıklar arasında "tabii (doğal) olan" ve "sanatsal olan" ayrımına gitmektedir. Bu ayrımı yaparken, varlıkların, yer, nitelik veya nicelik açısından bir hareket ve sükun ilkesine sahip olup-olmadıklarının dikkate almaktadır. Ona göre, hayvanlar, bitkiler ve basit cisimler yani dört unsur (toprak, hava, ateş, su) yer, nitelik veya nicelik açısından bir hareket ve sükun ilkesine sahiptirler. Oysa sanatsal varlıklarda sanatsal olmaları bakımından böyle bir ilke bulunmamaktadır. Dolayısıyla tabii varlıklarla sanatsal varlıklar arasındaki en belirgin fark da budur⁴².

Şu halde Aristoteles "tabiat"ı açıklamak için onu en tümel kavram olan "varlık" kavramı içerisinde bir yere yerleştirmiş ve tabii olanı sanatsal olanın karşısına koymuştur. Oysa İbn Sina, "tabiat"ın cinsi olarak "varlık"ı değil, hareket ve sükunun ilkesi olan kuvveyi kabul etmiş ve "tabiat"ı bir tür olarak bu cins içerisinde yerleştirmiştir. Dolayısıyla İbn Sina'nın açıklamasının daha fazla "hissedilebilir"lere yaslanmış olduğu ve daha fazla bilinebilir olduğu söylenebilir.

39. İbn Sina, eş-Şifa, Tabiiyyât I/29.

40. İbn Sina, eş-Şifa, Tabiiyyât, I/29.

41. İbn Sina, eş-Şifa, Tabiiyyât I/30.

42. Bkz. Aristoteles, Fizik, Çev: Saffet Babür, İstanbul, 1997. II, 192b 3-20.

Farabî'nin nefis hakkındaki açıklamalarından, onun da cisimleri Aristoteles'in yaptığı gibi, "tabii" ve "sanatsal" diye ikiye ayırdığı anlaşılmaktadır. Ayrıca ona göre tabii olanlar da kendi içinde canlılar ve cansızlar diye ikiye ayrılır.⁴³

"Tabiat" kavramıyla ilgili geniş açıklamalara yer veren İbn Rüşd de, Aristoteles'e olabildiğince bağlı kalmış ve Aristoteles'in görüşlerini daha sistematik bir şekilde ifade etmiştir. Nitekim o da "tabiat" kavramıyla ilgili açıklamalarına girerken Aristoteles gibi "tabiat"ın, en tümel anlamda varlıklar içerisindeki yerini belirtmiştir. O bu konuda şunları söylemektedir:

"Varlıklar, a) sanatsal, b) tabii ve c) tesadüfi ve rastlantısal olmak üzere üç kısma ayrılırlar. Sanatsal olanlar, sandalye, koltuk ve genel olarak sanat yapımı olan her şeydir. Tabii olanlar, hayvanlar, bitkiler ve tabiat yapımı olan şeylerdir. Görüldüğü üzere tabii cisimlerle sanatsal cisimler arasında fark vardır. Tabii cisimlerin kendilerinde hareket ve sükunun (dinginliğin) ilkesi vardır..."⁴⁴

İbn Rüşd, "tabiat" kavramını ayrıca, kelamcılarının tabiatı inkar etmeleri bağlamında da ele alarak onları eleştirmektedir; fakat bu tartışma problematik bir tartışma olduğundan burada ona yer verilmeyecektir.⁴⁵

V. "TABİAT" KAVRAMININ TANIMI

Aristoteles "tabiat" hakkında "Fizik" adlı eserinde, "öyle bir devinim-durağanlık ilkesi ve nedenidir ki, kapsadığı nesnede ilk olarak kendi başına, ilineksel olmayan bir anlamda bulunur"⁴⁶ demektedir. O bu tanımda "tabiat" kavramının isim olarak delalet ettiği anlamları tek tek irdeleyerek, hepsinde ortak olan manaları hesaba katmıştır⁴⁷.

Meşşai İslam filozofları da "tabiat"ı tanımlarken, aynı yolu izlemişler ve Aristoteles'in tanımını temel almışlardır. Örneğin İbn Sina "tabiat, bir cisimde bulunan herhangi bir hareket veya dinginliğin bilaraz değil, bizzat ilk ilkesidir (mebdeidir)"⁴⁸ demektedir. İbn Rüşd ise "Kitâbu's-Simâut-Tabii"de "tabiat"ı, "(tabii cisimlerdeki) hareket ve dinginliğin bizzat ilk ilkesi olan şeydir"⁴⁹ şeklinde tanımlamaktadır.

İslam filozofları, "tabiat" kavramının tanımında geçen her bir sözcük üzerinde ayrı ayrı durarak bunların ne anlama geldiklerini açıklamışlardır. İlk olarak "hareket" ve "dinginlik" üzerinde duran İbn Rüşd'e göre "hareket", "değişme" anlamına gelirken, "dinginlik (sükun)" "değişmenin olmayışı" demektir. Ona göre, "hareketin ilkesi olma" deyimiyile kastedilen, "ilke olan tabiatın, kendi başına etkide bulunabilmesi, değişmesi ve etkilenmeye yatkın olması" dır⁵⁰. İbn Rüşd, "tabiatın, dinginliğin ilkesi olması"ndan

43. Bkz. Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Uzlug b. Tarhan el-Farabi, Risâle fi Mesâil Müteferrika, Haydarabad, 1344 H., s.19.

44. İbn Rüşd, Ebulvelid, Kitâbu's-Simâut-Tabii, 19-20.

45. Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, s.450-451, 472 vd.

46. Aristoteles, Fizik, II, 192b 21-22.

47. Bkz. Aristoteles, Fizik, II, 192b 3 - 193b 21.

48. İbn Sina, eş-Şifa/Tabiiyyât, I/31.

49. İbn Rüşd, Kitâbu's-Simâut-Tabii, 20. Ayrıca bkz. Tehânevî, Keşşâf, 1127.

50. İbn Rüşd, Kitâbu's-Simâut-Tabii, 19-20.

ayrıca bahsetmemiş, “hareket” hakkında verdiği açıklamalarla yetinmiştir. Oysa İbn Sina açısından bu mümkün gözükmemektedir. Çünkü ona göre, hareketin ilkesi, hareket verendir ve yalnızca fail olabilir. Etkisi de başkasında ortaya çıkar⁵¹.

İbn Rüşd’e göre tabiat, bazı varlıklarda, hareket çeşitlerinden (yer değiştirme, büyüme, hal değiştirme ve oluş-yokoluş) yalnızca birinin ilkesi iken, kimilerinde dört değişim çeşidinin hepsini gerçekleştiren bir ilke olarak yer alabilir. Nitekim hayvanda, tabiat, dört hareket çeşidinin hepsinin de ilkesidir. Oysa basit cisimlerde, büyüme hareketi dışında kalan üç çeşit hareketin ilkesi vardır. Örneğin, su ve toprak böyledir⁵².

Tanımda zikredilen “ilk” sözcüğü, İbn Sina’ya göre “yakın olan” ve “kendisiyle hareket ettiren arasında bir aracı bulunmayan” anlamına gelmektedir. Ona göre, tabiat ile aynı cinsten olan nefis de bulunduğu cisimlerde, “büyütme” ve “hal değiştirme” hareketlerinin ilkesi olabilir, fakat ilk olmaz. Onun hareket ilkesi olması, ancak tabiatlar ve nitelikler (keyfiyetler) aracılığıyla mümkündür⁵³.

İbn Rüşd ise, tabiatın tanımında “ilk” sözcüğünün kullanılmasının, tabiat ile sanat arasında var olan bir farkı ortaya koymak ve tabiat ile sanatı birbirinden ayırdetmek amacına yönelik olduğunu belirtir ve bazı sanatsal varlıkları hareket ettiren nesnelere ilkelere o sanatsal varlıktaki varlığının ilk olmadığını söyler. Buna sanat ürünü olan bir geminin rüzgâr yardımıyla kendi başına hareket etmesi misal olarak verilebilir⁵⁴. Çünkü burada rüzgârın hareket vermesi, geminin hareket etmesi için ilk ilke konumunda değildir.

İbn Sina “tabiat”a ilişkin olarak kendisinin verdiği tanımda geçen diğer sözcüklerle ilgili şu açıklamalarda bulunur: “Tanımda geçen “bulunan” sözcüğü, tabiatı, sanattan ve zorlamadan ayırmak içindir. “Bizzat” ise, hareket ettirene veya hareket edene nispet edilmesine göre, iki şekilde yorumlanmıştır. Birinci nispete göre yorumlandığında, ‘tabiatın hareket ettirmesi kendi zatından dolayıdır, bir zorlayıcıya boyun eğerek değil’, denilir. Çünkü hareket ettirmek üzere kullanılan zorlamanın (kaba gücün), ona zıt olan bir başka hareket tarafından engellenmedikçe hareket ettirmemesi imkansızdır. “Bizzat” sözcüğünün hareket edene nispet edildiği ikinci durumda ise, ‘tabiat dışardan değil, zatından dolayı hareket eden bir şeyi hareket ettirir’ şeklinde yorumlanır. Aynı şekilde “bilaraz değil” ifadesi de iki şekilde yorumlanabilir. Birincisinde tabiata nispet edilirken, ikincisinde hareket edene nispet edilir. Tabiata nispetle yorumlandığında, ‘tabiat, hareketi bilaraz değil, aslı olan bir şeyin ilkesidir’, şeklinde anlaşılır. Bilaraz harekete, gemide oturan bir kişinin, geminin hareket etmesiyle birlikte hareket etmesini örnek olarak verebiliriz. Hareket edene nispet edilmesine ise, tabiatın bir heykeli hareket ettirmesini örnek gösterebiliriz. Çünkü tabiat bir heykeli hareket ettirdiği zaman, onu bilaraz hareket ettirir. Zira tabiatın

51. İbn Sina, eş-Şifâ (Tabiiyyât), I/31(13-14. satırlar). Ayrıca Tehânevî de İbn Sina’nın görüşünü benimsemiştir. Bkz. Tehânevî, Keşşâf, 1127.

52. Bkz. İbn Sina, eş-Şifâ (Tabiiyyât), I/31; İbn Rüşd, Kitâbu’s-Simâu’t-Tabii, 20.

53. İ. Sina, eş-Şifâ (Tabiiyyât), I/31.

54. İbn Rüşd, Kitâbu’s-Simâu’t-Tabii, 20.

zatına hareket verdiği şey heykel değil, (heykelin yapıldığı) tunçtur. Heykel de, mese-la taşın hareketinde olduğu gibi, heykel olması bakımından tabiata bağlı olarak hareket etmemektedir. Bu nedenle tıp tabiat olamaz. Bir hekim kendisini tedavi etse ve kendisinde bulunan tıbbi hareket ettirse, tıbbın onda bulunması onun hasta olması bakımından değil, bilakis onun hekim olması bakımındandır. Çünkü hekim kendisini tedavi ettiği ve iyileştiği zaman, onun iyileşmesi hekim olması nedeniyle değil, tedavi olduğu içindir. Zira onun tedavi eden olması başka şey, tedavi olan olması başka bir şeydir. O, tedavi etmesi bakımından tedaviyi yapan ve onu bilendir, tedavi olması bakımından ise, tedaviyi alan hastadır...⁵⁵.

İslam filozofları, “tabiat” kavramını ayrıntılı bir şekilde ele aldıktan sonra, onun-la ilgili çeşitli tartışmalara girmektedirler. Örneğin, tabiatın fiilini gerçekleştirme şart-ları, tabiatın fiilinin (hareket ettirmesi veya dinginleştirmesinin) sonsuz olup-olma-dığı, vb. gibi. Bu gibi konular üzerinde de en ayrıntılı duran İslam filozofu İbn Sina’-dır. İbn Sina’ya göre, “tabiat” adı verilen kuvvenin bulunduğu cisimde, tabiatın fiilini engelleyecek bir engel bulunması söz konusu değildir. Şayet cisimde eksiklik var-sa, bu durum, tabiatın o cisme ait olmadığını gösterir. Örneğin cismin büyük ya da küçük oluşu, tabiatın fiilini gerçekleştirmesine engel ya da bir destek teşkil etmez. Tabiatın fiilinin gerçekleşmemesi, ancak “tabiat” adını alan kuvvedeki bir eksiklik-ten kaynaklanabilir. Çünkü kuvve, bulunduğu yerin değişmesine bağlı olarak değişe-bilir⁵⁶. Burada belirtilmesi gerekir ki, tıpkı zorlamaya bağlı hareketlerde olduğu gibi diğer kuvvelerin fiillerinde eksiklik, kuvveyi kabul edenden kaynaklandığı halde, ta-bii fiillerde bu, kuvvenin kendisinden yani failden kaynaklanmaktadır⁵⁷.

Ayrıca, İbn Sina, cismin, cisim olması bakımından, hareket ettirmesi gereken veya onu engellemesi gereken bir şey olmadığını belirtmektedir. Ona göre bunun nedeni, cismin kabul ettiği kuvvedir⁵⁸. Yani cismin etkinliği, cismin kabul ettiği kuvveye ba-ğlıdır, cismin kendisine bağlı değildir.

İbn Sina’nın bu tür sorunlar üzerinde durma nedeni, evrende tabii olarak hareket veren ya da dinginleştiren ve cisimlerde içkin olan kuvvelerin illetlerini ve mebdelerini araştırmaktır. Onun bu ve benzeri sorunlarla ilgili ortaya koyduğu akıl yürütme, gerek cismani kuvvelerin, gerekse bizzat cisimlerin kendilerinin sonlu olduğunu is-patla sonuçlanmaktadır.

Buraya kadar, İbn Sina ve İbn Rüşd’ün görüşlerine daha fazla yer verilirken, di-ğer filozofların görüşleri aynı ölçüde verilememiştir. Yukarıda zaman zaman belirtil-diği üzere bunun nedeni, diğer filozofların “tabiat” kavramı üzerinde onlar kadar

55. İbn Sina, eş-Şifâ (Tabiiyyât), I/32-33.

56. İbn Sina, Ebû Ali, el-İşârât ve’t-Tenbihât, Tahkik: Süleyman Dünya, Üçüncü Baskı, Kahire, 1985, III/171. (Eserin baskısına 1983 yılında birinci ciltle başlanmış olup, bizim kullandığımız üçüncü cilt 1985’te basılmıştır).

57. et-Tüsî, Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen Nasîrüddin Ebû Abdullah, (V.672), el-İşârât ve’t-Tenbihât Şerhi, (Süleyman Dünya, bu şerhi, el-İşârât ile birlikte yayımlanmıştır. Sayfanın üstünde İbn Sina’nın metni, altta ise Tüsî’nin şerhi yer almaktadır), Kahire, 1985, III/171; ayrıca bkz. 172-173.

58. Geniş bilgi için bkz. Tüsî, age, 170 vd.

durmamış olmalarıdır. Gerek Kindi, gerekse Farabi "tabiat" kavramına ilişkin olarak yalnızca yeri geldikçe açıklama vermekle yetinmişlerdir.⁵⁹ Öte yandan bunları, makalenin sınırları dışında bırakmak da mümkün olmamıştır. Çünkü "tabiat" kavramıyla ilgili verdikleri bilgiler ve tartışmalarda kavrama yükledikleri anlamlar, "meşşai çizgi" diyebileceğimiz bir eksen etrafında dönüp-dolaşmakta ve bir bütünlük oluşturmaktadır.

SONUÇ

"Tabiat" kavramının kavram olarak ortaya konulması, hem günümüz "İslam felsefecileri", hem de tarihsel anlamda İslam felsefesi açısından büyük önem taşımaktadır. İslam felsefesi açısından taşıdığı önem, İslam filozoflarının Müslüman olmaları ve onların, İslam'ın egemen olduğu bir kültürel ortamda yaşamış olmalarından ileri gelmektedir.⁶⁰ Yani onların Allah ve din telakkileri, birinci derecede Kur'an'ın öngördüğü Allah ve din telakkisi idi. Onların felsefelerinde bu anlayışın egemen olması ya da en azından etkisinin olması kaçınılmaz ve tabiidir. Çünkü, dini bir kültüre nispetle isimlendirilen İslam filozoflarının elbette her ifadelerinde dini argümanlara yer verdikleri iddia edilemez. Fakat inançlarının tüm düşünce sistemlerine yansıdığını söylemek de yanlış olmayacaktır. Burada kısaca vurgulanmak istenen, İslam filozoflarının "tabiat" kavramına ilişkin açıklamalarının onların Müslüman kimlikleri ile yakından ilişkili olduğudur.⁶¹

"Tabiat" kavramının açıklanması, günümüz "İslam felsefecileri" açısından da oldukça önemlidir. Çünkü, gerek bilimsel alanda gerekse felsefi alanda klasik İslam kültüründe ve felsefesinde yapılanların gözardı edilmesi, kendine özgünlüğün yok edilmesi anlamına geleceği gibi, böyle bir tavır kanaatimize göre, bilim ve felsefe anlayışındaki zenginleşmenin dinamizmini yok ederek, tek dizeliğe ve donuklaşmaya yol açacaktır. Bu dinamizmin ve canlılığın korunabilmesi için, toplumumuzun geçmişinde üretilenlerin yine bizim tarafımızdan doğru anlaşılması ve kendine özgü-

59. Bkz. Kindi, Ebu Yusuf Yakub İbn İshak, Felsefi Risaleler, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 1994, 58. Burada Kindi şöyle der: "Tabiat: Hareketin ve onu takip eden sükunun ilkesi. Tabiat nefsin ilk güçlerindedir." s. 58; ayrıca bkz. a.e., 73. Farabi ise kavramı, başka problemlerle ilişkisi ölçüsünde ele almakta ve farklı problemlere bağlı farklı açıklamalar vermektedir. Örneğin bkz. Bkz. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan İbn Uzluğ el-Farabi, "Kitâbu'l-İbâre", (Teâliku İbn Bâcce 'Alâ Mantıkı'l-Farabi' içinde, ss.140-172), Tahkik: Macid Fahri, Beyrut, 1994, 167-168; Farabi, "Tahsilü's-Saade", el-A'mâlü'l-Felsefiyye, I/164; "Kitâbu't-Ta'likât", el-A'mâlü'l-Felsefiyye, I/391, 394.

* Bu deyim ile akademik düzeyde (başta Türkiye olmak üzere) Müslüman bir toplumda felsefe ile uğraşanları kastediyoruz. (Bunlardan bir kısmı kendilerini İslam felsefeci olarak görmese bile, İslam kültürü içerisinde yetişmiş olmaları ve o toplum içerisinde felsefe yapmaları, onları bu tanım içerisine yerleştirmektedir.)

60. Bkz. Mehmet Bayraktar, İslam Felsefesine Giriş, Ankara, 1988, 1-2.

61. İslam filozoflarının Müslüman olduklarını açıkça ifade etmelerine örnek olarak bkz. Ebu Nasr el-Farabi, İdeal Devlet, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1997, ss.33-53; İbn Sina, en-Necat, ss.77-124; Ebu'l-Velid İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, Beyrut, 1986. (Esasen bu durumu onların bütün eserlerinde görmek mümkündür.)

lüğün bir göstergesi olmak üzere, kendi düşüncemizin tabiatı olarak sürdürülmesi gerekmektedir.

“Tabiat” kavramına meşşai İslam filozofları tarafından yüklenen anlamların, onlar arasında kavramsal düzeyde önemli ayrışmalara yol açmadığı, ve hatta Aristoteles’in kavrama yüklediği anlama da büyük ölçüde bağlı kaldığı, buraya kadar verilen bilgilerden anlaşılmaktadır. Bu mülahazalarla makaleden bizim çıkardığımız sonuçları şu şekilde sıralamak istiyoruz:

1. Kavram ilk olarak, belirli ölçüde de olsa, “tabiat-tabiat ötesi” ayırımına dayanak olmuştur. Çünkü tabii âlemin sınırları bu kavrama bağlı olarak tespit edilmiştir. Nitekim nefis ile tabiatın her ikisinin de birer kuvve olarak algılanmasına rağmen birbirinden ayrı düşünülmesi bunu göstermektedir.

2. Bir gerçeklik olarak (ontolojik anlamda) “tabiat”, İslam filozofları tarafından metafizikle temellendirilmiştir. Her ne kadar Aristoteles de “fizik”ini metafizik ile temellendiriyor olsa bile, onun felsefesinde tabiatın metafizik temeli İslam filozoflarında olduğu kadar açık değildir. Başta İbn Sina olmak üzere, meşşai İslam filozoflarının görüşleri dikkate alındığında, bunun, İslam’ın Tanrı (Allah) anlayışıyla ilgili olduğu görülür.

3. “Tabiat” kavramı, varlık, bilgi ve değer alanlarının tümünü ilgilendiren en temel felsefi kavramlardan biri olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü o, “sanat ürünü ve iradeye dayalı olmayan bütün hareket ve etkinliklerin kaynağı” olarak açıklanmaktadır. Dolayısıyla felsefenin her üç alanının sistematik açıklamasında da yer alabilecek kadar geniş bir kavramdır.

4. Son yüzyıllarda yoğun bir şekilde tartışılan “özgürlük”, “hukuk” vb. gibi birçok konuda, “tabiat” kavramının ufuk açıcı olduğu ve anahtar konumda bulunduğu söylenebilir.

5. Tek Tanrı inancının egemen olduğu bir toplumda, yine tek Tanrı inancı eksenli bir felsefe oluşturulması için “tabiat” kavramının son derece verimli hareket noktalarından birini teşkil edeceğini düşünmekteyiz.

6. Son olarak, “tabiat” vb. kavramların yeterince irdelenerek doğru anlaşılmalara sağlanmadıkça, Türkiye’deki entelektüel çabanın beklenen verimi doğurması mümkün olmadığı gibi, halen varolan kavram kargaşasının giderilebilmesi ve buna bağlı olarak toplumun daha güvenli ve daha huzurlu bir geleceğe kavuşması da imkansız gözükmektedir.