



UJTE

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Haziran/June)

MANTIKSAL İLLİYET BAĞLAMINDA İBN SİNÂ'DA HAREKET KAVRAMI VE METAFİZİKSEL UZANTILARI

Concept of Motion and Metaphysical Extensions in Avicenna within the Context of Logical Necessity

YASİN BOSTAN

Arş. Gör. Dr. Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Research Assistant (PhD), Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Science, Denizli/Turkey

yasinbostan@pau.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1814-3133>

Makale Bilgisi – Article Information Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 11/06/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 29/06/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 29/06/2023

Atıf/Citation: Yasin Bostan. "Mantıksal İlliyet Bağlamında İbn Sînâ'da Hareket Kavramı ve Metafiziksel Uzantıları". *Universal Journal of Theology* 8/1 (2023): 25-60.

<https://doi.org/10.56108/ujte.1312934>

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ujte>

MANTIKSAL İLLİYET BAĞLAMINDA İBN SİNÂ'DA HAREKET KAVRAMI VE METAFİZİKSEL UZANTILARI

Yasin BOSTAN

Öz

Hareket kavramı hem fizikte hem metafizikte önemli etkileri olan temel bir kavramdır. Bu makalede İbn Sînâ düşüncesinde *Hareket* kavramı ve bu kavramın fizik ve metafizikteki bazı uzantıları incelenmiştir. Özellikle Aristotelesçi bir perspektiften bu kavramın fizikten metafiziğe geçiş için köprü konumunda bulunduğu söylenebilir. Doğa felsefesi zemininden başlamak üzere hareket kavramı, aynı zamanda Tanrı-alem ilişkisi, birlik-çokluk, imkân ve değişim gibi bazı temel metafiziksel problemlerin nedensel bir perspektiften anlaşılması için önemli bir kaynağı durumdadır. Bu konunun araştırılması İbn Sînâ düşüncesindeki fizik ve metafizik arasındaki bazı hatların tespit edilmesi için gereklidir. Bu çalışmada fiziksel ve metafiziksel hareket kavramları mantıksal zorunluluğa dayalı illiyet ilişkisi içerisinde felsefi bir analizle incelenmiştir. Bu çerçevede fiziksel bağlamda metafiziksel olarak *Tanrı* ve *hareket* kavramları ekseninde tanrısal sonsuzluğun hareketle ilişkisi, *hareket* ve *imkân* kavramı arasında söz konusu olabilecek muhtemel metafiziksel ilişki ve bu ilişkiden ortaya çıkan bazı felsefi problemler incelenmiş, sürekli irade, oluş ve bozuluşun nedenselliği ve mutlak hareket konuları ele alınmıştır. Hareket türleri ve çeşitleri özellikle sonlu ve sonsuz hareket, tanrısal akıllar ve göksel hareket, zorunluluk ve hareket kavramları Tanrı kavramıyla referansları dikkate alınarak metafiziksel bir analize tabi tutulmuştur. İlgili konularla bağlantılı bazı İbn Sînâ metinleri, mantıksal ve analitik bir anlamlandırma içerisinde dikkate alınmıştır. Sonuç olarak cisimsel olmayan varlıklarda hareket konusuyla birlikte var olma ve hareket ilişkisi, bütün bir varlık açıklaması olan sudur teorisi çatısı altında İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışı ekseninde felsefi bir perspektifle değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Mantık, İbn Sînâ, Hareket, Tanrı, Nedensellik, Oluş ve Bozuluş.

"Concept of Motion and Metaphysical Extensions in Avicenna within the Context of Logical Necessity"

Abstract

The concept of motion is a fundamental concept that has important effects both in physics and metaphysics. In this article, the concept of motion in Ibn Sina's thought and some of its extensions in physics and metaphysics have been examined. It can be said that this concept is a bridge from physics to metaphysics, especially from an Aristotelian perspective. Starting from the philosophy of nature, the concept of motion is also an important source for understanding some basic metaphysical problems such as the relationship between God and the world, unity and plurality, possibility and change from a causal perspective. The investigation of this topic is necessary to identify some of the gaps between physics and metaphysics in Ibn Sina's thought. In this study, the concepts of physical and metaphysical motion have been analyzed through a philosophical analysis based on a logical necessity of causality. In this context, the relationship between divine infinity and motion in the metaphysical context of God and the concept of possibility and motion, and some philosophical problems arising from this relationship have been examined, including the causality of continuous will, becoming and decay, and absolute motion. Types and varieties of motion, especially finite and infinite motion, divine minds and celestial motion, necessity and motion

concepts have been subjected to a metaphysical analysis with reference to the concept of God. Some relevant Ibn Sina texts have been considered within a logical and analytical interpretation. As a result, the relationship between existence and motion in non-material entities, evaluated from a philosophical perspective based on Ibn Sina's understanding of God under the framework of the theory of existence, has been examined.

Keywords: Islamic Philosophy, Logic, Avicenna, Movement, God, Causality, Generation and Corruption

GİRİŞ

Klasik felsefi ilimler bilindiği üzere fizik, matematik ve metafizik olarak üç ana bölümde taksim edilmiştir. Fizik değişim yönünden cismi ve tamamıyla maddi olanı incelerken, matematik hem maddede karşılığı olan hem de zihinde var olan unsurları araştırmaktadır. Metafizik ise tamamen maddeden bağımsız, aşkın olan varlıkları ve bu varlıklarla bağlantılı genel ilkeleri incelemektedir. Metafiziğin dışındaki diğer ilimler genel olarak varlığın belli bir bölümünü belli bir yönden ele almakta iken metafizik, varlığı tamamen var olması bakımından dikkate almakta ve varlıkla ilgili en genel ilkeleri ve nedenleri ortaya koymaya çalışmaktadır. Felsefi araştırma bu üç alanın kazanımlarıyla birlikte yürütülmeli ve genel bir varlık açıklaması için bu üç alan hiyerarşik olarak birlikte düşünülmelidir. Bu alanlar arası bütüncül bir araştırma, akli nedensellik ve mantıksal illiyet ilişkisi içerisinde daha doğru ve daha sağlıklı bir şekilde yürütülebilir. Cisimlerden başlamak üzere fiziğin ilkelerine ve daha sonra metafiziğe dair aşkın olan ve değişmeyen ilkelere ulaşmak ancak söz konusu alanların muhtevasını dikkate almakla ve alanlar arası geçiş vazifesi gören köprü kavramları analiz etmekle mümkündür.¹ Bu kavramların en önemlilerinden birisi hareket kavramıdır. Bu çalışmanın araştırma problemi, fizikte ve metafizikte önemli uzantıları olan *hareket* kavramının mantıksal illiyet ilişkisi içerisinde İbn Sînâ (ö. 428/1037) düşüncesindeki bazı uzantılarını tespit etmektir. Böylece fizik ve metafizik arasındaki ilişki ile fizikten metafiziğe geçiş için gerekli olan bazı temel ilkeler İbn Sînâ felsefesi çerçevesinde değerlendirilecektir.

Hareket konusunun, mantıktan başlamak üzere fiziğe ve metafiziğe hatta İslam geleneğinde kelimine kadar uzanan önemli yansımaları bulunmaktadır. Özellikle kelamın ilk dönem kurucuları metafiziksel gayelere ulaşmak için fiziğin alanına giren meselelerle yakından ilgilenmişler *hareket*

¹ Aristoteles (Aristo), *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (Sosyal Yayınları, 1996), 293-296; Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 57.

kavramını doğrudan mekân kategorisiyle bağlantılı ele alarak hareketi cevherin bir mekândan başka bir mekâna intikal etmesi olarak tanımlamışlardır.² İslam felsefesi geleneği içerisinde *hareket* kavramı genel olarak ve çoğunlukla “*kuvveden fiile geçiş*” şeklinde fizik ilmi içerisinde incelenmiştir. Fakat göksel hareket, imkân ve değişim gibi bazı metafiziksel meseleler yönünden hareket konusunun *ilahiyat* bahisleri içerisinde değerlendirildiği bilinmektedir.

Hareket kavramının düşünce tarihindeki seyri, İslam felsefesinde ve özellikle İbn Sînâ düşüncesinde hareket kavramının anlaşılmasına temel bir zemin teşkil etmektedir. İslam felsefi geleneği doğa bilimleri konusunda her ne kadar itirazlar ve eklemeler olmakla birlikte ağırlıklı olarak Aristotelesçi çerçeveyi takip etmiştir. Aristoteles'ten (ö./mö. 322) önce Antik-Yunan geleneğinde *hareket* kavramını daha üst ve kapsamlı bir kavram olan *değişim* kavramı çatısı altında incelendiği görülmektedir. Başlı başına varlığı nazar-ı dikkate alan hakikat arayışı, var olanlar üzerinde geçerli olan oluş, bozuluş ve dönüşüm gibi varlıktaki değişime karşılık; değişmeyen, sürekli sabit kalan bazı gerçekliklerin de var olması gerektiği ilkesine dayanır. Bu sebeple görünen tikel değişkenleri irdeleyen doğa felsefesinden hareketle duyu verilerini aşarak görünmeyen, değişmeyen, durağan ve sabit olana yani metafiziğe soyutlama yaparak ulaşmak gerekmektedir. Bu sebeple doğa filozofları hareketten önce değişimi merkeze almış ve temel sorunsal olarak *değişim* kavramını belirlemişlerdir. Hareket kavramı değişimin bir türü olarak daha alt bir konumdadır. Aristoteles, varlığın bizatihi özüne uygun bir konumda bulunmasını onun doğal mekânı olarak kabul etmiş, doğal mekânın da o varlığın yine özüne ait olduğunu öne sürmüştür. Bir cismin doğal yerinde olması onun bizzat özüne uygun bir konumda bulunması anlamına gelmektedir. Tam da bu noktada değişim; bir nesnenin doğal mekânından yani tabiî olarak özünden uzaklaşması anlamına gelmektedir. Aristoteles'e göre değişim, zati ve arazi olmak üzere iki türde ele alınmaktadır. Zati değişim bir nesnenin özünden bizzat kendisinden kaynaklanan değişimi, arazi değişim ise cevhere ait olmayan, varlık için tamamlayıcı kategorilerdeki değişimdir. Harekette tıpkı değişim gibi zati ve arazi olmak üzere iki kısımda incelenebilir. Bir nesneyi başka bir mekâna götürmek o nesnenin nesne olması iptal etmemektedir. Nesne hala kendi özünü korumaktadır. Bu sebeple mekânsal hareket daha çok arazi bir hareket olarak kabul edilebilir. Aristoteles hareketi nedenleri yönünden varlığın bizzat kendisinden kaynaklanan hareket veya dış

² Yusuf Şevki Yavuz, “Hareket”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Mayıs 2023).

bir nedenden kaynaklanan hareket şeklinde ikiye ayırmıştır. İlkesi yönünden hareketi bizzat kendinden olanlar (insanlar ve hayvanlar gibi) fiziğin konusuna girmemekte sadece hareketin nedeni dışardan olanlar ancak fiziğin konusu olabilmektedir. Aristoteles nedeni dışardan olan hareketi de zorlamalı ve doğal olarak ikiye ayırmıştır. Aristoteles her nesnenin doğal bir yerinin olduğunu, nesnenin harici bir sebeple doğal konumundan zorla uzaklaştırılmasının zorunlu hareketi ortaya çıkardığını belirtir. Harici nedenin etkisinden kurtulan ve bu sebeple özüne dönen hareket doğal hareketi teşkil etmektedir. Örneğin bir insanın taşı yukarı fırlatması zorunlu hareket, taşın tekrar yere düşmesi doğal hareketi temsil eder.³

Doğa bilimlerini sistematik olarak düzenleyen Aristoteles, doğa kavramını *hareket*, *değişim*, *süreklilik (bitişiklik)* ve *sonsuzluk* kavramlarıyla birlikte incelemiş, hareket kavramı dikkate alınmadan doğa kavramının da tam anlamıyla anlaşılamayacağını belirtmiştir. Öte yandan mekân, zaman ve boşluktan bağımsız bir hareketin de mümkün olmayacağı Aristoteles tarafından vurgulanmıştır.⁴ Aristoteles, var olması bakımından var olanları ya müstakil olarak bütünüyle bilfiil (kemal/entelekheia) olanlar ya da belli yönlerden bil kuvve ve belli yönlerden bilfiil olanlar şeklinde ikili genel bir ayırım içerisinde incelemiştir. Bu bağlamda cisimsel anlamda var olmak ya da varlık kazanmış olmak, bir tür kuvveden fiile geçiş olarak değerlendirilmektedir.⁵ Aristoteles ayrıca değişimi, nitelik, nicelik, görelilik gibi farklı kategorileri içerisinde ele almış, görelilik kategorisi bağlamında etkin ve edilgin olanları hareket ettiren ve hareketli olan şeklinde taksim etmiştir.

İbn Sînâ, tıpkı metafiziğin konusu meselesinde olduğu gibi hareket konusunda da Aristoteles'in temel ayrımlarını takip etmiş, metafiziksel bir

³ Aristoteles, *Fizik*, 93-99; Ömer Faik Anlı, "ARİSTOTELES VE FİZİK" (Erişim 24 Haziran 2023).

https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/60333/mod_resource/content/0/AR%C4%B0STOTELES%20VE%20F%C4%B0Z%C4%B0K.pdf

⁴ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 93; David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2017), 136; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 / Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017), 32; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, 182, 228 vd.

⁵ Ross, *Aristoteles*, 136-137.

kategori olarak hareket kavramını kuvve ve fiil kategorileri ekseninde incelemiştir.⁶ İbn Sînâ hareket konusunda her ne kadar Aristoteles çizgisini takip etse de Aristoteles'in *müstakil (ayrık) ve tüm yönlerden bilfiil olanı tüm itibarlardan ilk yetkinlik* saymasına itiraz etmiştir. İbn Sîna itirazında bütün yönlerden değil sadece kuvve olması bakımından ilk yetkinlik olarak değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Diğer kategorilerdeki yetkinliğin farklı bağlamları ve kısıtlılıkları bulunmaktadır. Hareket kavramıyla ilgili olarak özellikle bu hususta Aristoteles'ten ayrıldığı söylenebilir.⁷

Özellikle Kindî (ö. 252/866), Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ gibi İslam filozoflarının tabiat felsefesine dair görüşlerinin neredeyse tamamen *hareket* kavramı merkezli olarak şekillendiği görülmektedir.⁸ Hareket kavramı, en genel anlamıyla değişim kategorisi içerisinde göz önünde bulundurulmalı, dolayısıyla daha üst bir kaplam olarak imkân kavramıyla birlikte mutlaka dikkate alınmalıdır.

İslam Filozoflarından Kindî, hareketi neredeyse temel ilimlerin tasnifinde temel bir kriter olarak değerlendirmiş, fiziği hareket edenin ilmi, metafiziği hareket etmeyenin ilmi olarak tasnif etmiştir.⁹ Kindî'ye göre; hareket, doğada beş kategoride gerçekleşmektedir. Bunlardan mekân, nitelik, nicelik ve konum fiziğin konusu iken, oluş ve bozuluş olarak gerçekleşen cevhersel değişime dair hareket ise metafiziğin konusunu teşkil etmektedir.¹⁰

Aristoteles felsefesinin düşünce tarihinde özellikle İslam düşüncesinde yeniden canlanmasında önemli katkıları olan Fârâbî de Aristoteles'i takiben doğa felsefesini hareket kavramı merkezli ele almıştır. O da hareketi, fizikî *Sabit irade*, hallerdeki dünyadaki her türlü oluşum ve değişim bağlamında değerlendirmiş, hareketi tıpkı Aristoteles gibi *kuvveden fiile geçiş* olarak tanımlamış, göksel varlıkların hareketini dairesel hareket, oluş ve bozuluşun ortaya çıktığı ay altı alemdeki değişimi ise mekâna bağlı olarak konumsal ve yatay bir yönelim halinde açıklamıştır. Fârâbî'ye göre fizik dünyada hareketin

⁶ Aristoteles, *Fizik*, 97; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/101; Ross, *Aristoteles*, 136; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 136.

⁷ Aristoteles, *Fizik*, 93-95; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/99, 101, 115; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, 184-185, 187-191.

⁸ Ali Durusoy, "Hareket", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 18 Nisan 2022); bkz. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 47, 121.

⁹ Mahmut Kaya, *Kindî Felsefi Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 111.

¹⁰ Kaya, *Kindî Felsefi Risaleler*, 217; Osman Mutluel, *Kindî ve Felsefesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 83-85.

yönünü maddesel yoğunluk kategorisine bağlı olarak ağırlık ve hafiflik belirlemektedir. Bu anlamda hareket modeline göre ağırlığın tetiklediği hareket içten dışa doğrudur (merkezden çevreye), hafifliğin tetiklediği hareket ise dıştan içe doğrudur (çevreden merkeze). İbn Sînâ'dan önce Fârâbî, değişime dayalı hareketi çeşitli kategorilere göre taksim etmiştir. Buna göre; yer değiştirme, dönüşüm, artma-eksilme ve oluş-bozuluş kategorilerinde hareketten söz edilebilir. Bu tasnifte yer değiştirme şeklindeki hareket doğrudan cevhere dayalı bir hareket iken diğerleri daha çok arazi kategorilere dayalı hareketleri temsil etmektedir.¹¹

1. İbn Sînâ'da Hareket Kavramı ve Türleri

Bizim konumuz itibariyle İbn Sînâ, *hareket* kavramını öncelikle *doğa* kavramı kapsamı içerisinde ele almıştır. Hareket kavramına geçmeden önce İbn Sînâ'nın doğa kavramına yüklediği anlamın tespit edilmesi gerekir. İbn Sînâ *Doğa* kavramını; "*İçinde olduğu şeyde arizî bakımdan değil de zati bakımdan olan hareketin ve durağanlığın ilk ilkesi*"¹² şeklinde açıklamaktadır. Bu tanımda doğa kavramının bizzat değişimin bir türü olması bakımından *hareket* kavramıyla birlikte değerlendirildiği görülmektedir. Öte yandan doğa kavramı aynı zamanda sakin bir mahiyete sahip olmak bakımından *durağanlık* kavramını da ihata ettiği de anlaşılmaktadır.¹³ Doğa felsefesi üzerine yapılan bir araştırmada, hareket ve durağanlık kavramları birlikte değerlendirilmelidir.

Hareket kavramının İbn Sînâ düşüncesindeki konumunu tespit etmek istediğimizde öncelikle bu konunun, tikel değişkenlerin bilimi olarak cisimleri değişim yönünden inceleyen Tabiat ilmi içerisinde kapsamlı bir şekilde ele alındığı görünmektedir. İbn Sînâ, hareket kavramını *es-Semaü't-Tabii* (fizik) kitabında zaman ve mekân kavramlarıyla birlikte değerlendirmiştir.¹⁴ Öte yandan hareket konusu, tanrısal akılların hareketleriyle de doğrudan

¹¹ Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân el-Fârâbî, "U'yûnül-Mesâil", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 121,122; Mahmut Kaya, "Fârâbî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 29 Nisan 2022) nkl. Fârâbî. *El-Mesâilü'l-Felsefiyye*, 100-101; Fârâbî, *el-Medînetü'l Fâzıla* (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 44.

¹² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*. (İstanbul : Litera Yayıncılık, 2004), 1/35.

¹³ bkz. Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*. (İstanbul : Litera Yayıncılık, 2005), 251-255.

¹⁴ Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, 181.

bağlantılı olup, mekânsal değişime konu olmayan dairesel hareketler olarak “*ilahiyat*” bahsinin de konusunu teşkil etmektedir.

Hareketin metafiziksel doğasına geçmeden önce temel olarak İbn Sînâ'da hareketin tanım ve niteliklerini, tür ve çeşitlerini hatırlamak gerekir. İbn Sînâ tarafından *hareket* kavramı genel olarak *kuvveden fiile çıkış*¹⁵ olarak tanımlanmıştır. Aynı zamanda hareket kavramı, birçok yönden analiz edilmeye müsaittir. Her şeyden önce bütün varlıkların ve değişimin nihai ve uzak ilkesi Tanrıdır. Cisimlerin ve oluşun yakın ilkeleri ise; kökleri Aristoteles'e kadar dayanan, madde, suret, fail ve gaye olmak üzere dört neden sayılabilir. İbn Sînâ düşüncesinde cevher kategorisi altında hareket için oluş ve bozuluştan bahsedilebilirken bu anlamda hareket için değişimi yüklenen madde, değişen ve türsel hakikati belirleyen ise surettir. Kısaca cevher kategorisinde oluş ve bozuluş anlamında değişim, türe dair suretlerin yer değiştirmesinden ibarettir.¹⁶

Bu noktada Hareket kavramını mantıksal bir temelden hareketle metafiziksel bazı gerekçelerle birlikte izah etmek mümkün görünmektedir. İlk planda cismin doğrudan fiziksel ana unsurlarını dolayısıyla mantıksal bir terminolojiyle ifade etmek gerekirse zatilerini oluşturan aynı zamanda temel yakın illetlerden ikisi olan maddi ve surî iletti dikkate almak gerekir. Çünkü hareket kavramı fiziksel anlamda cisimde doğanın zati içkini ya da kurucu gerekenleri olmak bakımından madde ve suret üzerinden izah edilebilmektedir. Cisimde doğa kavramının iki asli unsuru olan sükûn ve değişim hareket kavramı bağlamında madde ve suret üzerindeki durumlarına göre tezahür etmekte veya bilfiil olabilmektedir. Sözlüklerde “hareket etmemek, değişmemek, sabit kalmak” gibi anlamalara gelen *sükûn* kavramını *hareket* kavramının karşıtı olarak kullanılmaktadır. İbn Sînâ, *sükûn* kavramını: “*hareket etme özelliği bulunan nesnenin hareket etmemesi*”¹⁷ şeklinde tanımlamıştır. Sükûnün İbn Sîna tarafından “*cisimde hareket ve değişimin olmaması*” yönünde izah edilmesi hareket ve sükûnün kavramlarının karşıt kavramlar olduğu anlamına gelmektedir. Buna göre hareket bir devinimi, fiili

¹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/17; İbn Sînâ felsefesinde hareket tanımı, türleri ve geniş açıklama için bk. İzzet Gülaçar, *İbn Sînâ'nın Tabiat Felsefesinde Hareket*. (Ankara : Elis Yayınları, 2022).

¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/17; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul : Litera Yayıncılık, 2005), 98 vd.; Durusoy, “Hareket”.

¹⁷ İbn Sînâ, *en-Necat fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlahiyye*, nşr. Macit Fahri (Beyrut : Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985), 152.

ve bir oluşu belirtirken sükûn bundan yoksun olmak anlamına gelmektedir. Hareket kavramı aktif (etkin), sükûn kavramı ise pasif (edilgin) bir duruma karşılık gelmektedir. Sükûn ile hareket kavramları arasındaki karşıtlık ilişkisinin söz konusu olabilmesi için ancak sükunun hareketten sonra gerçekleşmesi gerekmektedir. Şayet sükûndan sonra hareket gerçekleşmişse burada tezattan söz edilemez.¹⁸

Fakat İbn Sînâ için hareket (hususen tabii hareket hariç tutulduğunda) birçok yönden özellikle suretteki değişim anlamına gelebilmekte, fiziksel bir illiyet ilişkisi içerisinde suretin fiziksel imkânı bağlamında formal biçim değiştirmesi bizatihî hareketin doğasını oluşturmaktadır. Öte yandan her biçim değiştirme fiziksel anlamda hareket kavramı içerisinde dikkate alınabilirken hareket kavramının kapsamının biçim değiştirmenin dışında daha geniş anlamları da bulunmaktadır. Özetle her hareket biçim değiştirme olmayıp fiziksel anlamda her biçim değiştirme bir hareket türevi olarak değerlendirilebilir.

Cisimlerin doğalarında onların tabii oluşuna dayanan ve onların hareketli oluşlarına imkân veren ve aynı zamanda onların hakikatlerine içkin olan potansiyeller bulunmaktadır. İbn Sînâ bunu meyil olarak açıklar ve iki tür meyilden bahseder. İlki dışardan hareket edilmeye müsaitlik imkânı veren *kasrı meyil*¹⁹, diğeri de bunun karşıtı olarak cismin kendi tabii konumuna yönelmesini ve bu konuma doğal olarak aidiyetini gerektiren *tabii meyil*dir. Cisim için geçerli olan bir hareket için ayrıca diğer arazi unsurlar olan *hız*, *mesafe*, *zaman* ve *doğrultu* gerekmektedir. Öte yandan tabii cisimlerin dışında birleşik cisimler için geçerli olan hareketin ise iki tür gerekeni bulunmaktadır. Bunlar *tabiat* ve *nefstir*.²⁰

İbn Sînâ'nın buraya kadar ki açıklamaları fizik bahsi içerisinde cisimler söz konusu olduğunda hareketin doğrusal olduğu anlamına gelmektedir.

¹⁸ İbn Sînâ, *en-Necat fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlahiyye.*, 152; Mahmut Kaya, "Sükûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

¹⁹ *Kasrı meyil* ile ilgili geniş açıklama için bkz. Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri.*, 234-241; Ayşe Betül Dönmez, *İbn Sînâ Felsefesinde Hareket Kavramı* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 103.

²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Metafizik* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 349 vd.; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 146-147; Durusoy, "Hareket"; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 94-98.

Cisimlerde söz konusu olan doğrusal hareketin aksine göksel kürelerde doğrusal değil dairesel hareket söz konusudur.²¹ Onlardaki bu hareketin kaynağı doğa değil bizatihî akıl ve iradedir. Akıl ve irade bilindiği haliyle nefsin hakikatinde içkin bir şekilde bulunmaktadır. Manevi latif bir cevher olan nefis, insanda bedenle ilintili ve ilişkili zati bir hakikat iken göksel akıllar ve kürelerde de hareketin ilkesi konumunda olan önemli bir kavramdır. Nihai anlamda hareket türleri için iki ana taksimde bulunmak gerekir. Bunlar; hayvan, insan ve göksel cisimler için geçerli *iradeli hareket*, diğeri ise dört unsur, madenler ve bitkiler için geçerli olan *tabiî hareket* tir.²²

Macit, İbn Sînâ'nın doğa felsefesinde hareket kavramıyla ilgili olarak, altı ayrı unsurdan bahsetmiştir. Bunlar; *-hareketli şey*, *-hareket ettirici şey*, *-hareketin içinde gerçekleştiği şey*, *-hareketin kendisinden başladığı şey (kuvve)*, *-hareketin kendisine doğru olduğu şey (gaye)* ve *-zamandır*. Öte yandan genel bir çerçeve olarak İbn Sînâ'da hareket kavramını temel on kategori içerisinde değerlendirerek analiz etmek mümkündür. Bunlar zati olarak *cevheri hareket* ve arazi olarak *nitelikte*, *nicelikte*, *görelilikte*, *yerde*, *zamanda*, *konumda*, *iyelikte* ve *fiil* ve *infialde* olmak üzere dokuz diğer kategoridir.²³ Bu arazlar içeri bizzat hareketin kendisi içerisinde gerçekleştiği kategorileri ise *yer*, *nicelik*, *nitelik* ve *konum* kategorileri olarak sıralamak mümkündür.²⁴

İbn Sînâ tümel anlamı itibariyle bir değişim ve dönüşüm modeli olan hareketin nedenlenmesini üç gerekçeye dayandırmaktadır. Bunlar; *doğa*, *irade* ve *zorlamadır*. Konumuzla ilgili olarak bazı sorunsalları değerlendirme imkânı veren bu tasnifte sabit doğa, sabit ve tümel irade ve zorunluluk İbn Sînâ tarafından varlıklardaki, değişim ve oluşun tümel gerekçeleri olarak vazedilmektedir. İbn Sînâ *sabit doğa* kavramıyla; her tikel değişken olan edilgen üzerinde onun tümel hakikatinden sadır olan, bu hakikate tâbi olan ve aynı zamanda ondaki değişimin ilkesi olan fakat her başka ve değişimde yine onun zatında sabit kalan bir hakikate işaret etmektedir. Bu hakikat en sade haliyle tabiatla herhangi bir şey üzerinde gerçekleşen değişimde değişimin kendisi üzerinde gerçekleştiği ve değişime izin veren fakat değişimle birlikte o

²¹ Geniş açıklama için bk. Eşref Altaş, "İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 27-50.

²² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Metafizik* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 349 vd.; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 146-147; Durusoy, "Hareket"; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 94-98.

²³ Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri.*, 196.

²⁴ Durusoy, "Hareket". <https://islamansiklopedisi.org.tr/hareket>

şeyden ayrılmayan sabit bir doğanın bulunduğu gerçeğine işaret etmektedir. İbn Sînâ, cisimde hareket için geçerli olan dinamikleri belirlemiş bunlardan ilkinin sabit doğa olması gerektiğini belirtmiştir. Açıkça her ne kadar cisim için hareket halinde temel bazı unsurlar değişse de cismin mahiyeti ve zatiyetine dair sübut bulan ve o cismin hakikatinde kurucu ilkelerin zeminini temsil eden sabit doğa değişmemektedir. Söz konusu olan sabit doğa, varlık için asli ve kurucu mahiyetini korumaktadır.

İbn Sînâ, *iradi harekette* de hareket için söz konusu olan değişimi tetikleyen tümel iradi bir sabitenin bulunduğunu ifade eder. Burada söz konusu olan ilke *sabit irade* kavramıdır. İbn Sînâ'ya göre sabit irade kavramı, değişimi ve dolayısıyla tikel hareketi organize eden, tümel, kuşatıcı ve kapsayıcı bir irade anlamına gelmektedir. Bu noktada İbn Sînâ, tümel sabit iradenin; değişimin enstrümanları olan *hal*, *boyut*, *mekânı* kuşattığını ve bu iradenin her bir hareketi takip eden *yenilenmeye* devamlı ve sabit bir illet olma konumunda bulunduğunu belirtir. Böylece *tümel sabit irade* tikel iradeleri nedensel olarak tetikleyerek değişimi ortaya çıkarmaktadır.²⁵

"*Orada daima tek sabit bir şey olur. O'da tümel sabit iradedir.*"²⁶ İbn Sînâ, *tümel sabit irade* teorisiyle, tikel tasavvurlar, değişen tikel iradelere eşlik eden, yenilenen uzak ve yakın büyüklüklerin hareket aracılığıyla değişime konu olmasına işaret etmektedir. Böylece söz konusu değişimin sabit iradeye göre bir sonradanlık ortaya çıkardığını ifade etmemiz gerekir. *Sabit irade*, hallerdeki değişimin gerekçesi olan ve sürekli yenilenen illetin değişmeyen ve sürekli sabit kalan bir tümel illiyet ilkesi konumunda bulunmaktadır. Bu gereklidir; çünkü sabit ve devamlı bir illet *tarafından* nedenlenmedikçe tikel illetlerin değişimi ortaya çıkarması, dolayısıyla hareketin ortaya çıkması mümkün olamayacaktır.

Burada az önce bahsettiğimiz değişim ve hareketin doğasında yer eden tikel gerekçelendirmenin tümel illiyet ilişkisiyle bir alakası bulunmakta, böylece hareketin aracısal, kategorik ve nedensel ilişkisi açıklanabilir bir mantıksal illiyet bağlamı kazanmaktadır. Aksi halde, "*sabit bir illetten sabit olmayan bir hususun gerekli olması mümkün değildir.*"²⁷ Bu açıklama İbn Sînâ

²⁵ İbn Sînâ, *en-Necât : Felsefe'nin Temel Konuları*. (İstanbul : Kbalcı Yayıncılık, 2013), 227-229; Hasan Hüseyin Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani'nin Ona Yöneltilmiş Eleştiriler*. (Van : Bilge Adamlar, 2010), 354-355.

²⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, 219 ayrıca bkz. 227-229.

²⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, 219.

için aynı zamanda; mücerret aklın hareketle olan doğrudanlığının ortaya çıkaracağı fizik-metafizik çatışmasının da önüne geçmek ve fizikten metafiziğe geçişin nedenselliğini ortaya koymak anlamına gelmektedir. Bir noktada ontolojiye dayanan hareket ile epistemolojiye dayanan mantıksal zorunluluk, illetlere dayalı nedensel soyutlama eşliğinde birbiri ile ilişkilendirilmiş görünmektedir. Böylece İbn Sînâ, fizikten metafiziğe geçmek için mantıksal illiyet ilişkisi içerisinde karşılıklı dinamik değişkenleri birbirlerini tetikleyecek şekilde analiz ederek metafiziksel akli gerekçelendirmeye zemin hazırlamıştır. Bu mantıksal ve nedensel zemin, Tanrının basitliği, mükemmelliği ve sonsuzluğuyla, sınırlı, tikel değişim ve başkalaşım arasındaki ontolojik ve epistemolojik ilişkilendirme için gereken fiziksel modelin teorik alt yapısını hazırlanmıştır.

Tikel değişim ve tikellerdeki hareketin devamlılığı için nispeten değişen ve devamlı olan bir irade gerekmektedir. Bu bağlam fizik ve metafizik arasındaki geçiş için önemli bir sınır anlamına gelmekte, metafizik kaynaklı olan tümel iradenin tikel iradeyi devamlı ve dolaylı olarak tetikleemesinin zinciri bu noktadan sonra metafiziksel bir illiyetle ilişkilendirilmektedir. *“Doğrudan hareket ettirmeye gelince, bu kesinlikle mümkün değildir. Aksine hareket ettirmenin, bir yönüyle değişme özelliği bulunan iradeyle başlaması gerekir. Orada irade, sürekli olarak arka arkaya meydana gelir.”*²⁸

Hareket türleri ve nedenleriyle ilgili son madde olan *zorlamalı hareket* ise bir yönü fiziksel diğer bir yönü metafiziksel bağlamlar içerdiği için bir sonraki başlık çatısı altında ele alınacaktır.

2. Fizik ve Metafizik Arasında İrade ve Nefs

İbn Sînâ temel fiziksel çerçeveyi belirledikten sonra bütün tikel değişim ve dönüşümü temsil eden hareketten başlayarak tümel irade kavramına ulaşmış sonrasında göksel akıllar ve en uzak illet olan Tanrıya referans edilebilecek bir hat kurma imkânı oluşturmuştur. Bunun için gerekli olan metafiziksel çerçeveyi açıklamak üzere Aristoteles'ten bir alıntıya yer verir.

“Aristoteles nefis hakkındaki sözünde bu anlamda kendisinden faydalanılan ilkeye işaret eder. O şöyle der: Bundan dolayı (yani teorik akıl), tümel hükümdür. Bu sebeple olana gelince, tikel fiiller ve tikel idrakler (yani pratik akıl) sadece

²⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 219, 228.

irademizde değildir. Aksine aynı zamanda bu, kendisinden semanın hareketinin meydana geldiği iradededir.”²⁹

Görüldüğü kadarıyla Aristoteles, hareketin yakın ilkeleri tikel irade ve tikel değişimlerin de en nihayetinde ilkesi olan, değişmeyen ve sabit olan tümel bir iradenin kaynağı olarak Tanrıya nedensel bir illiyet ilişkisi üzerinden referansta bulunmaktadır. Böylece ilk planda sınırsız ile sınırlı arasındaki temel bir çatışma gibi görünen bir ve çok’a dair ontolojik kriz için hem öncesinde fiziksel bir dayanak ve hem de sonrasında epistemolojik bir illiyet ilişkisiyle anlamlı bir bağlam kurma fırsatı ortaya çıkmıştır.

Bu noktada hareket ile irade arasındaki kesişim alanını inşa eden nefsin metafiziksel ilke oluşunu dikkatlerden kaçırmamak özellikle önemlidir. Metafiziksel bir ilke olan nefis, fizik ve metafizik arasında mantıksal illiyet ilişkisinin tabii zemini konumunda bulunmaktadır. İbn Sînâ düşüncesinde nefsin, mücerret akıl ile hareket arasında aracısız fonksiyonunu icra edebilmesi için mücerret aklın hareketle olan ilintisinde emreden, arzu duyan ya da benzer bir kuvvetin ortağı olarak değişkenleri uhdesinde bulunduran bağlayıcı bir işlevselliğinin bulunması gerekmektedir. İbn Sînâ, nefsin mücerret oğasını ve fizikle olan içkinliğini felsefi bir çatışmanın giderilmesinde köprü konumunda ve fonksiyonel bir anlamda kullanmıştır. Böylece ontoloji ve epistemoloji arasında mantıksal bir ilişkilendirmeler ağının metafiziksel bir dayanağa yani *nefse* transfer edilmesiyle mümkün görünmektedir. Dolayısıyla nefis, müşahhas ve mücerret gerçeklikleri benliğe dair hakikatlerle birlikte uhdesinde barındıran metafiziksel bir merkez konumunda bulunmaktadır.³⁰

Hareket ve nedenlerinden sonuncusu olan *zorlamalı/kasri hareketi* tekrar dikkate aldığımızda; İbn Sînâ’nın yaklaşımı bizim araştırmamızla ilgili doğrudan bağlantılar içermektedir. “*Zorlamalı harekete gelince, eğer hareket ettiren onun lazımı olursa, onun illeti, bir illetle hareket ettirenin hareketidir. Sonuç olarak onun illetinin illeti doğa veya iradedir. Her zorlama bir irade ya da doğada son bulur.*”³¹ İbn Sînâ, bir cisimde tabii hareketin karşıtı olarak ve ona rağmen bir irade ve kuvvet aracılığıyla cismin hareket ettirilmesini zorlamalı hareket olarak değerlendirmektedir. Örneğin zorlamalı/kasrî hareketi: bir

²⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 219-220.

³⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 219-220; Bircan, *İbn Sînâ’da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani’nin Ona Yönelttiği Eleştiriler.*, 352-358; Atilla Arkan, “Psikoloji: Nefs ve Akıl”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 591.

³¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 220.

taşın tabiî olarak yere doğru olan hareketinin harici bir hareket ettirici ve onun irade ve kuvvetiyle o taşın tabiî hareketinin karşıtı olarak başka bir yöne veya yukarıya doğru hareket ettirilmesi şeklinde ifadelendirmek mümkündür. Burada önemli olan husus, illiyet ilişkisi bağlamında bir hareket ettiricinin irade ve doğayla hareketin illeti olmasıdır. İbn Sînâ, yukardaki açıklamalarımızla paralel olarak; zorunluluğa dayalı hareketin hareket ettirilenle ilişkisinin yine doğrudan bir neden ve o nedenin neden olduğu luzumî bir illiyet ilişkisi ile zorunlu nedenin doğa ve irade illetiyle ilişkilendirildiği zincirleme bir reaksiyon üzerinden konuyu sistematikleştirmiş görünmektedir. İbn Sînâ'nın söz konusu İlliyet örüntüsüyle; bir kısmı mantıksal nedenselliğe bir kısmı da nedenselliğin doğal tezahürü olan fiziksel etkilenimin göstergesi olarak değişim ve dönüşüme, diğer asli unsuru da metafiziksel ilkeye dayalı yeter gerek sebep ilkeleriyle örüntülenmiş bir hareket modellemesi öne sürdüğü fark edilmektedir. Soyut metafiziksel ilkeye ulaşmak için İbn Sînâ, fizikteki doğal kuvvet üzerinde haricen etkili olan yabancı kuvvetin doğadaki değişimi, yenilenme, başkalaşma ve dönüşme ilkelerine dayalı olarak fiziksel nedensel zorunlulukla icra ettiğini belirtmektedir. İbn Sînâ, hareketi zati doğa ve değişimin nesnesi olan hal, mekân, boyut gibi arazlardaki farklılaşmayla ilişkilendirmiş ve yeniden kendi doğasına dönüş için gereken yaklaşma ve uzaklaşma etkileniminden hareketle yabancı kuvveti hareket için zorunlu bir kuvvet durumunda konumlandırmıştır.³²

Bu sayede zorunlu illiyeti bilimsel bir zeminde açıklamış olan İbn Sînâ, değişimle birlikte kendi doğasına dönen sabitliğin de harekete dahil olduğu sonucuna varmıştır. Bu bağlamda hareketin bilfiil olan bir illeti bulunmakta, bu illet devamlı yenilendiği için malulle temas etmekte ve hareketin edilgeni için sayı olarak halleri değişen fakat kendisi değişmeyen sürekli bir zat olmaktadır. Burada halin sürekli değişimi dinamik bir etkiyi temsil etmektedir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre şayet sayı olarak halleri değişmemiş olduğu takdirde ondan illet olarak bir değişiklik de meydana gelmemiş olacaktır ki; hareket için sürekli bir taşıyıcının olması zaruridir. Sürekli taşıyıcı (heyula/madde) etkileyende ve etkilenende değişimin sabit mahalli konumundadır. Bu noktada İbn Sînâ sabit zatın da malul olduğunu ve haricen bir illetin gerekli olduğunu belirtir. Öyleyse heyulanın hakikatının de bir illeti olmalıdır. Bu harici illet aracılığıyla sabit zatın (heyula) kendisinin diğer başka değişim ve çeşitliliğin illetlerinden biri olduğunu söylememiz mümkündür. O halde durağanlık veya

³² İbn Sînâ, *en-Necât*, 220-221; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/99-100, 103.

hareket gibi zıtlık içeren iki yön için onları eş zamanlı olarak kendi hallerinde nedenlendiren zincirleme illiyet ilişkisinin söz konusu olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Burada söz konusu olan metafiziksel illettir. Metafiziksel illet sayesinde sabit zat olan heyula, kendisi sabit kalarak yenilenme durumunda olan diğer malullerin yakın illeti olabileceği, İbn Sînâ tarafından mümkün görünmektedir.³³

“Çünkü sonradan meydana gelenlerin sabitliğinin, zatlari, her yenilenen sebebiyle durumları değişenlerde son bulunduğu ortaya çıkmıştır. Malul bir halde bulunan bu sabit zat, diğer zat için, ikinci kez yenilenenden dolayı zatın kendisiyle illet haline dönüştüğü ikinci hale sevk eden başka bir şeyin sebebidir. Tek bir şeyin kendisi için bir illet ve iki yönden de malul olmasının ve oradaki halin başka bir hal için illet olmasının bir zararı yoktur. Doğal olandaki bu iki durum, sürekli bir yaklaşımdır.”³⁴

İbn Sînâ, hareketi gerekçelendirmek için son aşamada bu iki zıt değişkenin birbirini nedenlemesinin ya da başka bir deyişle bir sabit illetin edilgen iki zıt malul üzerinden yeniden ikincil bir illetlendirme zinciri başlatabileceğini makul görmektedir. Bunun anlamı; herhangi bir illetin bir yönde oluşun nedeni olduğu aynı andan kendisinden uzaklaştı ilk hal için de bozuluşu meydana getirmesinin yani iki zıt değişkenin eş zamanlı illeti olmasının mümkün olduğudur. İbn Sînâ, *Tek bir şeyin kendisi için illet diğer iki yönden de malul olmasının ve oradaki halin de başka bir hal için illet olmasının* dolayısıyla bir illet olarak aynı zamanda malul olmak üzere zıddını gerçekleştirmesine imkân ve fırsat vermesini, hareketin doğasındaki *yakınlaşma* ilkesi olarak açıklamaktadır. Açıklanan bu ilke dinamik hareket için gereklidir. Diğer bir deyişle zıddını gerçekleştirmek için iki edilgen malulün aynı illetten hareketle bozuluş (negatif hareket) oluşturması ve bu sayede illetlerin değişime konu olması yakınlaşma ilkesinin çerçevesini oluşturmaktadır.³⁵ Yakınlaşma ilkesine çok boyutlu bakıldığında; bir şeyin hem kendisinin illeti hem de oluş ve bozuluş gibi iki zıt malulün illetti olabileceği görülecektir. Hatta bu durumun bizzat kendisi başka durumların da dolaylı illeti olabilmektedir.

³³ İbn Sînâ, *en-Necât*, 221; Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani'nin Ona Yöneltilmiş Eleştiriler*, 354-355.

³⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 221.

³⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, 221; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa : Fizik*. (İstanbul : Litera Yayıncılık, 2005), 2/204.

İbn Sînâ bu durumu daha anlaşılır kılmak ve açıklamak için güneşin yeryüzünde aydınlığın illeti olması metaforunu kullanır. Güneş, devamlı ve sürekli bir zat olarak doğrudan yeryüzünde aydınlığın illetidir. Aynı zamanda o hem akşam için aydınlığın ortadan kalkmasının illeti olmaktadır. Bu iki zıt değişim ve başkalaşım için kendisi tek bir illet olarak yeterli olmasında bir sakınca bulunmamaktadır. Güneş, yeryüzünde ve gündüzün tamamında birçok değişime olanak tanımakla birlikte her ne kadar kendisi de gökyüzünde bir rotada hareket etmiş olsa da illiyet olarak birliğini korumaktadır. Aynı zamanda o, değişimin ilkesi olarak zatında sabit olmasıyla birlikte yeryüzünde zıtlıkları da içeren bir değişime konu olan aydınlığın devamlılık ilkesi olmaktadır. Bu metaforunda güneş, bil kuvve aydınlığın kaynağı ve nedeni olduğu durumdan bilfiil aydınlığın yani harekete karşılık gelen aydınlığın illeti olmaktadır. Bununla birlikte tek bir zat olarak aynı zamanda gurubuyla da karanlığın haliyle de sükunun³⁶ illetidir. Fakat kendisinin sabit zat oluşunda bir değişim bulunmamaktadır.³⁷ Aynen bunun gibi ay-altı alemde oluş ve bozuluş için hareket ve sükunu içerek şekilde değişimin ortaya çıkmasında metafiziksel illet iki hal için de illet olabilmektedir. Burada metafiziksel illet kavramıyla yakın planda nefsi, sonrasında faal akli ve nihayetinde uzak illet olarak Tanrıyı, varlık ve çokluğun dolaylı illeti olarak her türlü oluşum ve sükunun kendinde hakikat ilkesi olarak tespit etmek yerinde olur.

3. Hareketin Tanrısal Doğası: Sürekli İrade ve Bozuluşun Nedenselliği

Nedenselliğe dayalı zorunlu illiyet ilişkileri üzerinde “oluş” bir şekilde açıklanabilirken aynı metafiziksel ilkeler sabit kalmak şartıyla bozuluşun gerekçesini de açıklamak gerekmektedir. Oluş için gerekli olan zorunlu akli nedensel ilkelerle birlikte aynı fiziksel ve metafiziksel mahalde bozuluşun nedensel gerekçesini de *hareket* kavramı içerisinde bulmak mümkündür. Yakınlaşma olarak açıklanan oluş, hareket kümesi içerisinde değişimi olumlayarak varlık imkanını kullanmaktadır. En yalın haliyle oluşu gerçekleştirmek üzere yakınlaşmaya dönük hareket, eş zamanlı olarak karşıt yönünde de uzaklaşmak anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle yaklaşma yönü ve uzamı itibariyle oluş, başka bir konum ve boyut için aynı zamanda

³⁶ İbn Sînâ, *en-Necat fi'l-Hikmeti'l-Mantıkiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlahiyye.*, 152.

³⁷ İbn Sina, *en-Necât*, 221; İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 106.

uzaklaşma anlamına gelmekte dolayısıyla yakınlaşmaya karşıt bir açıdan uzaklaşma ilkesini gerekli bir sonuç olarak doğurmaktadır.³⁸

İbn Sînâ, *oluş* bir nispetten diğer bir nispete doğru gerçekleştiğinde, ilk nispette bozuluşun gerçekleştiğini belirtir. Nedensel illiyet sonucu hareket ettirici illet, iki zıt durumda (olumlama ve olumsuzlama) olumlamanın zatına doğru değil de olumsuzlamanın zatına doğru yöneldiğinde bozuluşun gerçekleştiği belirtir. Vakıa kendi imkânı içerisinde bozuluş esasında dolaylı olarak olumsuzlamanın olumlanması anlamında metafiziksel bir olumlama anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla olumlama illeti negatif illetlendirme periyodunda aynı zamanda uzaklaşma anlamında olumsuzlamanın da eş zamanlı illeti olmaktadır. Örneğin bir yönden veya bir mekândan başka bir mekâna doğru harekette A'dan B'ye doğru söz konusu olan hareket; B'ye doğru olumlama anlamı taşırken aynı zamanda A için olumsuzlamayı onaylama anlamına gelmektedir. Böylece oluş anlamında B olumlanırken bozuluş anlamında A olumlanmıştır. Olumlama hedef itibariyle pozitif illetleme anlamına gelirken aynı durumda bu illet olumsuzlama için negatif illet olarak göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu açıdan tümel sabit iradenin iki zıt illeti heyulada bir oluş gerçekleştirmek üzere hareket için gerek *nedeni* olumlamasını sağladığı nispet ile bu iki zıt illetten birinin, olumsuzlamanın illeti olmasındaki gerekçe tam olarak ne olmalıdır? Daha analitik bir yaklaşımla *oluş*, *bozuluş*, *hareket* ve *irade* kavramlarının dört farklı durum için geçerli bir denklem veya denk geliştiren bahsedebileceğimiz bir durumu nasıl örgütlememiz gerekmektedir. Burada İbn Sînâ'nın kullandığı güneş analoji üzerinde daha detaylı bir tasnif yapmak mümkündür. Buna göre hali hazırda metafizik illetin örgütlediği *imkân*, *sükûn*, *değişim* ve *hareket* kavramlarının oluşu ve bozuluşu meydana getirdiği dört durumdan bahsetmek gerekir. Bunlar (I) Tümel sabit irade olarak güneş, aydınlıktaki sürekliliği temsilen hem oluş hem bozuluşun uzak illeti konumundadır. (II) Oluşu temsil etmek üzere *gündüz*, (III) bozuluşu temsil etmek üzere *karanlık*, iki zıt yönlü imkânın nedenlenmesi olarak ortaya çıkmaktadır. (IV) Fakat İbn Sînâ'nın analogisinde sükunun ve değişimin mahalli konumunda olan heyulayı temsil eden *yeryüzü*, temsilde nispeten kapalı ya da geri planda kalmıştır. Heyula, hem hareketsizlik anlamında durağanlığı dolayısıyla hareket için sükûnu temsil etmekle birlikte olumlama ve

³⁸ İbn Sînâ, *Sema ve Alem Kitabı's-Şifa*, çev. Muhittin Macit - Harun Kuşlu (Litera Yayıncılık, 2010), 37.

olumsuzlama (aydınlık ve karanlık) gibi iki zıt nedenlenmenin sabit mahalli konumunda bulunmayı da sürdürmektedir. Heyula, eş zamanlı olarak bir neden olarak yakınlaşma anlamında oluşu ve uzaklaşma anlamında bozuluşun metafiziksel sakin mahalli olmakta, iki zıt yöne doğru harekete imkân sağlamaktadır. Sonuçta yerkürenin (İbn Sînâ'nın bağlamında) "değişen" konumunda bulunan yapısı; sabit bir şekilde kendi etrafında dönme fonksiyonunu gerçekleştirdiği eşzamanlı bir nedenlenme ile bir yönden gündüzün ve aynı zamanda zıt yönde gecenin nedenlenmesinin illeti konumunda olduğu söylenebilir. Öte yandan aynı *yerküre*, bizzat gezegen olmak bakımından kendinde sakin ve sabit mekânsal durumunu korumakta, hareketin zıddı anlamında *durağanlığın* mahalli olarak sabit ve devamlı hayulanî sakinliğini idame ettirmektedir. Yerkürenin değişen fonksiyonuyla kendi etrafındaki dönmesi, eş zamanlı iki zıt durumda hareketin nedeni olurken aynı zamanda hareketsizliğin mahalli ve sakin ve devamlı bir özel nispet konumunda olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bağlamda yeryüzü, bir heyula olarak İbn Sînâ'nın tasvirinde oluş ve bozuluş modülasyonunun üzerinde gerçekleştiği mahal ve başka bir yönden hareket öncesi durağanlığın doğal sakinliği anlamını ikame ettirmektedir.³⁹

Peki bu husus İbn Sînâ'nın ilgili pasajında neden yeterince açık değildir ya da nispeten kapalı bir şekilde sunulmuştur? Takdir edileceği üzere İbn Sînâ dönemi kozmolojisi, yerküre merkezli ve güneşin dünyanın etrafında döndüğü bir model üzerinden idrak edilmektedir. Haliyle İbn Sînâ Güneşi devamlı olarak dünyanın çevresinde döndüğü varsayımı üzerinden analogiyi ve hareket olgusunu dikkate almıştır. Bu durum bir sonraki pasajda yer alan: "*Yeryüzünün üzerinde güneşin gündüzün bütününde bir olmasının anlamı, değişme ve bir mekândan diğerine doğru yer değiştirmesi yoluyla olsa bile, tek nispet ile birlikte herhangi bir hususun sürekli olmasıdır.*"⁴⁰ Şeklindeki İbn Sînâ alıntısında daha iyi fark edilecektir. İbn Sînâ burada "*tek nispet ile birlikte herhangi bir hususun sürekli olmasıdır*" ifadesinde oluş ve bozuluş ortaya çıkaran dinamiğin tek olan nispetini Güneşe referans etse de esasında burada güncel haliyle tek olan nispet heyulani bir mahiyet taşıyan yerkürenin gezegen olmak bakımından kendi etrafında dönmesindeki sabitliğidir ki; bu sayede iki zıt yönlü (oluş-bozuluş/gün-karanlık) hareket, nedensel olarak tezahür edebilmektedir. Güncel kozmolojiyle dikkate aldığımızda durumu anlamlandırmak daha kolaydır ve daha açık bir çerçeve kazanmaktadır.

³⁹ İbn Sina, *en-Necât*, 221; İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, 106.

⁴⁰ İbn Sina, *en-Necât*, 221.

İbn Sînâ Necat'ta tartıştığı bir pasajda "İradi olanda sürekli bir tasavvur ve sabit olanla değişenin nispeti arasında bir farklılık vardır. Sabit olanın nispeti yeryüzünün üzerinde, günün oluşması veya akşamın ortadan kalkması için bulunan güneşin varlığı gibidir. Yeryüzünün üzerinde güneşin gündüzün bütününde bir olmasının anlamı, değişme ve bir mekândan diğerine doğru yer değiştirmesi yoluyla olsa bile, tek nispet ile birlikte herhangi bir hususun sürekli olmasıdır. Yenilenen nispet, sürekliliğin illetinin zıddı olan bir illete sevk eder ve dolayısıyla bozuluşu gerektirir."⁴¹ şeklinde ilgili meselelere temsili bir açıklama getirmiştir. Bu noktada bozuluşun gerekçesi, oluşu gerçekleştiren ve yenilenen nispetteki değişimdir. Zatı sabit fakat sayılarıyla sürekli bir değişim içerisinde olan illet, nispeti bakımından kendisinin tetiklemiş olduğu iki illetten zıt olana doğru yönelmek suretiyle oluşun değil bozuluşun illeti olmaktadır. Burada yönelimin ilkesi doğrudan nedensel illiyet ilişkisini kuran nispetin yenileniminin olumlamaya değil olumsuzlamaya yönelmesidir. Hali hazırda nispetin tümel doğası karşıtlık içerisindeki dinamik kurucu bütünlüğe dayanmaktadır. Dolayısıyla iki zıt illetten birisi daima sabitliği illetlemekte iken diğeri yenilenmenin illiyet ilişkisi bakımından sabitliğe ulaşamamakta dolayısıyla zıt olanda karar kılmaktadır. Böylece de bozuluş ortaya çıkmaktadır.

"Tersi olmaz. Her yenilenme, edilgenin kendisinde son bulduğu sabitliğinin illetinin zıddı olan illete ulaşmaz. Aksine bu, o ikisi ayrıldıktan sonra onların aralarını birleştirdiğinde ve iki illetten biri diğeri bozuluşa uğratana ulaştığında meydana gelir. Böylece sabit ve mevcut olur. Bununla mevcudatın ve dönüşümlerin düzeni ve bunun gibi olanlar muhafaza edilir. Ayrıca, sürekli hareketten evrenin sürekliliğinin gerektiği ve herhangi bir oluşun hareketi kaçınılmaz olarak sürekli olsa bile, mekânsal ve konumsal olmayan ve dairesel olanın dışında mekânsal olanın sürekli olmadığı da ortaya çıkar."⁴²

İbn Sînâ'nın ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla hem değişimde oluş ve bozuluş için hem de evrenin sabit düzeni için son aşamada oluşu gerektelendiren, kendisi mekânda bulunmayan fakat dairesel harekette bulunan göksel akıllar, devamlılığın uzak ilkesi olarak konumlanmaktadır.⁴³

⁴¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 221.

⁴² İbn Sînâ, *en-Necât*, 221.

⁴³ İbn Sînâ, *Sema ve Alem Kitabı's-Şifa*, 29; Macit, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri.*, 232; Altaş, "İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi", 39.

Mekân ve nispet gibi bazı kategorik sınırlamalar dikkate alındığında göksel akıllar, mekânda bulunmama itibarıyla sürekli dairesel hareketi temsil etmekte böylece sürekli iradeyi nakletmektedir. Öte yandan mekâna dayalı olan heyulanın iki zıtlığa da potansiyel olarak imkân veren doğası, tek yönlü sabitlik için devamlılığı zati bir unsur olarak taşıyamamaktadır. Heyula'nın hem imkân hem de doğa olarak çok yönlülüğü barındırdığı aynı zamanda kategorik olarak sürekli yenilenen nispetin (yerkürenin döngüsü) bir yönden de zıtlığı ilzam ettirmektedir. Böylece analogide güneşin rolünde görüldüğü gibi zati unsur da oluşla birlikte hem nisbî hem de zati olarak bozuluşu illetlendirebilmektedir.⁴⁴

İbn Sînâ'nın konuyla ilgili açıklamaları bizim Tanrı kavramı ve bu kavramın İlk İlet olan ilahi doğasıyla; varlık kavramı ve varlık kavramının ilahi doğa ile olan illiyet ilişkisini belirlememize zemin hazırlamaktadır. Bu ilişkiyi belirlemek, konumuzun önemli bir sorunsalı olan tanrı-alem bağıntısını İbn Sînâ'nın perspektifinden anlamamıza bir derece daha olanak sağlamaktadır. Bu bağlamda orta ve uzak illetlere dair sonraki aşamayı ele almak yerinde olur.

4. Tanrı ve Mutlak Hareket

Bu noktada İbn Sînâ, göksel hareket ve varlıkların sonlu ve sonsuz hareket içerisindeki durumlarını, soyut ve somut sınırlılık ve sınırsızlıklarını Aristoteles'te olduğu gibi *kuvve-fil* ilişkisi içerisinde değerlendirmektedir.⁴⁵ Doğrudan Tanrı kavramıyla ilgili olmasa da daha çok Tanrı-alem ilişkisi üzerine detaylı soru, cevap ve değerlendirmeler içeren bazı açıklamalarda bulunmaktadır.

İbn Sînâ Göksel hareket ve Tanrı arasındaki ilişki ve etkileşimle ilgi felsefi atmosferde cereyan eden bazı iddia ve tartışmalara yer verir. Öncelikle İbn Sînâ, *Tanrının göğü hareket ettirmesinin tutkusal veya öfkesele bir etki ile olduğu* şeklindeki bir savunmayı kabul etmemektedir. Çünkü belli bir teveccüh içeren yönelimler bir tutkuya ulaşmak için tercih edilirler. İbn Sînâ, hareketin arzu edilene ulaştığında son bulacağını ve duracağını ön görmektedir. İbn Sînâ, önceden ulaşılması kendisi hakkında yine belirli bir karar içeren, bir üst tanımla kendisi olması kastedilen, sınırlı bir zihinsel suret ya da anlama ulaşmak için yönelinen bir maksatın; yöneldiği şeyin doğası gereği sürekli kesintili ve belirlenimli bir hareketi takip etmek üzere tezahür edeceğini iddia

⁴⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 221, 236; Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani'nin Ona Yöneltilmiş Eleştiriler*, 355.

⁴⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/102.

eder. İbn Sînâ, muhtemelen matematiksel çoğaltım yoluyla sürekli kendini artıran fakat arizî olarak devam ettirildikçe yinelenen matematiksel sonsuz kavramına benzer artırımı bir sonsuz harekete işaret etmektedir.⁴⁶

İbn Sînâ, varlığa çıkışı bakımından kendisinden bir şekilde bahsedebildiğimiz her bilfiil var olanın kendini gerçekleştirmek üzere fiilleştiği bir kuvve halinin bulunduğunu, ya da başka bir deyişle; bir şey olması bakımından sayısal olarak her bilkuvve birimin mutlaka bilfiillığe bir çıkışı bulunduğunu belirtir.⁴⁷ Bu çıkışla birlikte o şey olmak üzere; kendisiyle olmayı arzu ettiği şey olarak gerçekleştiği türsel ya da cins düzeyinde ontolojik konumunun sabitlendiğini ve korunduğunu ifade eder. Bu konuma ontolojik sıra düzen üzere birbirine bağlantılı birimleri takip ile ulaşılabilir. İbn Sînâ ilk neden ilk sebep veya el-Evvel'in varlıkla ilişkisi bakımından varlığın ondan alt ontolojik tabakalara bir zenginlik ya da fayda üzerine bir feyzinin olmadığını vurgular. O tam da bu noktada esasında fayda veya zenginleşmenin üstten alta doğru değil de tersine alt varlık katmanlarından üst ve üstün ilkeye doğru, kendisine benzenilene benzeme oranında arttığını/zenginleştiğini iddia etmektedir. İbn Sînâ kuvveden fiile geçmekle kazanılan tam ve tamam olmanın yetkinliğindeki olgunlaşma, tekamül ya da yetkinlikteki kazanılan zenginliğin kendisine benzetmek üzere varlığı zuhur etmiş bilfiil kuvve birimlerin yetkinliğinde ortaya çıktığını vurgulamaktadır.⁴⁸

İbn Sînâ'nın yaklaşımı; varlığın Tanrıya değil de Tanrının varlığa delil olduğu ilkesiyle uyumludur. Buna göre Tanrıdan varlıkların sudur etmesinde maksat Tanrının onlara değer, iyilik, zenginlik veya fayda değildir. Ancak onlar Tanrıya benzemek için yetkinleşmek suretiyle kendilerini tamamladıkları ve böylece ancak ona benzedikçe zenginleştikleri bir tersine faydalanma inayetiyle Tanrıdan sadır olmuşlardır. *"Dolayısıyla kuvveden kurtuluşu bakımından bilfiil durumlarla bir çeşit benzeşmeyi arzulayan, Yüce olana benzemesi bakımından kendisinden iyilik taşıp süzülen olur; yoksa onun alttakine taşıran oluşu ve taşan yapılar olan konumun hallerindeki bu şeyin*

⁴⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 146; *en-Necât*, 240, 247; Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler.*, 355.

⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/99.

⁴⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 147.; *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 364-365; *en-Necât*, 207; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/99-100; Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler.*, 353-358.

ilkesi oluşu bakımından değil. Ancak ondaki bilkuvve olan, takibin mümkün olması bakımından bilfiil yerine geçer.”⁴⁹

İbn Sînâ, Tanrıdan varlıkların sadır oluşuyla ilgili sudur döngüsündeki alışık olageldiğimiz tenzili yönün tersine, daha çok yetkinlik iddiası ile ilgili önemli bir tembihe yer verir ve bu konuyla ilgili açıklamalarda bulunur. Bilindiği kadarıyla ve klasik çerçeve itibarıyla sudur teorisinde ayrıklıkların ve göksel nefislerin farklılığı, diğer varlıklardaki çeşitliliği oluşturmakta ve alt katmanlara inildikçe çokluğun ve nihayet ay altında da oluş bozulmuş çeşitliliğinin sebebi ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ, *Şifa/Metafizikte* alışıla gelmiş aksine, tersine sudur hiyerarşisini baz alarak farklı bir perspektif sunar. Bu bağlamda İbn Sînâ, şayet sudur eden varlıklar için en üst gayenin ve kendisine benzeme için varlıkların feyazan ettiği bir üst maksadın tek olduğu durumda ortaya çıkacak ihtimali tahlil etmektedir. Göksel akıllardaki dikey katmanlar ve benzeme arzusuna her bir düzey için bir üst katmana dayalı tabakalaşma hiyerarşisi devre dışı bırakıldığında yani ayrıklıklar farklılıklar iptal edildiğinde sonuç olarak; en aşağıdan en üst göksel akıllara kadar bütün sudur katmanlarının tek veya aynı maksada matuf, bütün göksellerdeki benzeme çabasının da sadece tek bir gayeye konsantre edilmiş olduğu bir model ortaya çıkmaktadır. Çünkü benzeşme çabası içindeki varlıklar birbirinden farklıdır. Bu farklılığın veya çeşitliliğin sebebi de sudur hiyerarşisindeki çokluğun veya çeşitliliğin ilkesi olan; sudur hiyerarşisindeki bir alttakinin bir üstteki yetkinliği kendi metafiziksel doğasıyla arzulanmasıdır. Üsttekinin doğası da birinci akla varıncaya kadar farklılıkla kendi yetkinliği ve bir üst yetkinliği arzulanarak farklılaştığı için; çeşitlenme aşağı doğru, farklılaşma ise yukarı doğru daha tekil bir ilkeye yani üst maşuka duyulan arzu şeklinde tezahür etmektedir. Yukarı yönlü ilerledikçe bu yetkinleşme arzusu; gittikçe basitliğe ve daha saf tekilliğin sabitliğine doğru duyulan arzu ve kemal şevkine dönüşür. İbn Sînâ'nın *İşârât*'ta künhüne varılması gereken üst düzey bir idrak ve özel bir sır olarak ifade ettiği farklılaşma metafiziksel yüce bir ilkeye dayanmaktadır.⁵⁰ *“Durum böyle iken, göksel cisimler, müşterek bir maşuku (âşık olunanı) arzulanarak, dairesel harekette ortak olmuşlardır. Onların farklılaşmasının nedeni, sadece arzu duyulan âşık olunan (maşuk) ilkelerin İlk'ten sonra farklılaşmalarıdır. Her arzudan bu haldeki bir hareketin*

⁴⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 147; bkz. *en-Necât*, 243-245, 247, 207; *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 364-365.

⁵⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 147-148; *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 329, 364-365, 367, 368-369; Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 198-203; bkz. *en-Necât*, 247-248.

nasıl meydana geldiğini anlamakta zorlandığımızda bu durumun, arzu duyulan şeylerin farklılığı nedeniyle hareketlerin farklılaştığına dair bilgimizi etkilemesi gerekmez.”⁵¹

İbn Sînâ Tanrıdan ayrıık akılların çok katmanlı olarak sadır oluşlarını bir’den çokluğun çıkması gibi kadim ve derin felsefi bir problemi izah etmek için yapısal olarak kullanmaktadır. Yukarıda varlıktaki çokluk ve çeşitliliği izah etmek için öne sürdüğü akılsal ayrııklığın ilkesi ve devamında künhüne varılması gereken bir sır olarak tasvir ettiği metafiziksel özel durumu açıklama çabası içerisinde de girmektedir. Genel çerçeve olarak öncelikle Tanrının kendini bilmesi, peşinden akılsalların suduru ve çeşitliliğe sebep olan Tanrısal inayet, diğer varlıklarda yetkinleşme arzusunun sudurda tersine yönelimi ve el-Evvel’den sadır olan tanrısal fiillerin varlıkla ilişkisinde aşağı yönlü feyz ve yukarı yönlü yetkinlik arzusu aşk kavramında birleşerek özel bir metafiziksel açıklama modeline dönüşür. Bu açıklama çabası içerisinde Tanrıdan varlıklara doğru maksatlı bir yönelimin fayda ya da kazanım yüklememesi şeklinde bir oluşumdan ziyade, varlıkların kuvve halinden fiilleşmeye ve peşinden üst ve yetkin ontolojik tabakalara benzeme çabasıyla ortaya çıkan tekâmül süreçlerinin tezahür ettiğini belirtmemiz gerekir. Nihayetinde varlıktaki çokluk ve Tanrının mükemmelliğinin bu çoklukla etkileşim süreçlerinin ele alındığı genel bir çerçeveden bahsedilebilir. Bu genel çerçevede merkezi kavram hareket kavramıdır. Tanrının kendini sonsuz ve ezeli bir biçimde düşünmesinden kaynaklanan sonsuzluğu ezeli olan ayrıık akılların döngüsel bir devamlılık içeren göksel hareketlerini ortaya çıkarmış, peşinden değişim ve dönüşümün ilkesi olarak yukarı doğru yetkinlik teveccühü içeren tekâmül çabası da kendi doğası içerisinde bütüncül ve tümel bir hareket kümesi içerisinde yer almıştır.

5. Sonlu ve Sonsuz Kuvvet

İbn Sînâ *kuvvet* kavramını sonlu ve sonsuz harekete sebep olması bakımından iki yönlü incelemektedir. Kuvvetin bu iki yönü için bazı örnekler verir; çamurun harekete maddesel sebebiyet vermesi bakımından sonlu kuvvet, göksel hareketin gerçekleşmesi bakımından da sonsuz kuvvet bu iki türe örnek verilebilir. İbn Sînâ kuvvetin sonlu harekete bitişimini ve ondan ayrıı olmasını incelemektedir. Sonlu hareket için gereken kuvvetin ona

⁵¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifa: Metafizik*, 367; ayrıca bkz. *en-Necât*, 128-129, 240; Bircan, *İbn Sînâ’da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani’nin Ona Yönelttiği Eleştiriler.*, 355.

doğrudan bitişimini düşünmek gerekmektedir. Bu arada İbn Sînâ bitişme ve ayrıklaştırma arasındaki farka özellikle vurgu yapar.⁵²

Bitişmede bilfiil hareket ettiricinin hareket edilene ilişik olması gerekmektedir. Bu ilişiklilik sınırlı ve sonlu kuvvetin yine sınırlı, sonlu ve bir anda gerçekleşmeyen, başka anlara da yayılan hareketi için gereklidir. Sonlu hareket ve benzerleri İbn Sînâ'ya göre bir anda gerçekleşmeyip anlara yayılmaktadır.⁵³ Sınırlı kuvvetin sınırı, sınırlı hareketin sınırlıyla örtüşmekte ve bu örtüşümü bitişiklilik sağlamaktadır. Bu bitişiklilik sona erdiğinde hareket de sona ermektedir. Sınırlı hareketin sınırlandırdığı anların dışında hareketli ile hareket ettirici arasındaki bitişimin hareketliden ayrıldığını belirtmemiz gerekir. İbn Sînâ bu ayrıklık halini, sınırın hemen sonrasındaki durağanlıkla açıklamaktadır. Sınırlı harekete sebebiyet veren sınırlı kuvvetin hareketliye temasının farklı zamanlarda olduğu durumda temasın hareketliden ayrık oluşu, tek bir zamanda olmaktadır.⁵⁴ “*ondan yitip gider ve eğer bir zaman kalıcı olursa onun bitişirici olmaması bir defada olur.*”⁵⁵ Bu durumda hareket, zaman ve anlara bağlıken durağanlık tek bir ana indirgenmektedir. O halde zaman ve hareket arasındaki ilişkide olguları ve oluşumu kapsayan müstakil bir zaman yoktur. Ancak hareketle başlayan ve hareketlilik hallerinin çeşitliliğinin adlandırıldığı değişimin ölçüsü olarak hususi bir zamandan bahsedilebilir. Burada *zaman*, tam anlamıyla hareketle örtüşümlü bir kavram olarak tanımlanmaktadır. İbn Sînâ için soyut, mücerret, müstakil ve kendisi için hususi bir zat olarak bahsedebileceğimiz bir zaman yoktur.⁵⁶

Öte yanda İbn Sînâ, yukarıda bitişim ve ayrışmanın sınırlı kuvvet ve sınırlı hareket etkileşiminin ötesinde sonsuz kuvvetin sebebiyet verdiği sonsuz hareket için başka zaman ve anlardan bahsedilemeyeceğini, sadece her şeyi kapsayan tek bir andan bahsedilebileceğini belirtir. Yani sonsuz kuvvetin

⁵² İbn Sînâ, *en-Necât*, 98-99; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/101.

⁵³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/100; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri.*, 228.

⁵⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 149; bkz. *en-Necât*, 98-99; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/101; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri.*, 245-247.

⁵⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 149; Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/100-101.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/100-101; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri.*, 195, 228; İbn Sînâ'da hareket kavramının zaman kavramıyla ilişkisi bağlamında geniş açıklama için bkz. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma.* (Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974), 61-80.

sonsuz harekete bitişimi sadece bir anda olmaktadır. Haliyle de bu an sonsuz olmalıdır. Zaten başka bir an ilave etmek ve eklemek ya da alternatif anlardan bahsetmek sonsuzluk kavramıyla çelişik olacaktır. Tam bu nokta teolojik yaratma teorisi için önemli gönderme içermektedir. Bu durum aynı zamanda İbn Sînâ'nın hareketle ortaya çıkan ve ona dayalı olan zaman algısına ters düşmektedir. Harekete ilintilenmiş zaman, sınırlı ve sonlu değişimin ölçüsü olarak belirlenmiştir. Sonsuz kuvvetin ve hareketin bitişimliliği ise bir anda gerçekleşmesi üzerine sonsuzlukla ilintilenmektedir.⁵⁷ *"içinde bir defada bitiştirici olduğu an ve içinde bir defada bitiştirici olmadığı andan başkadır ve içinde bitiştirici bulunan bir zaman vardır ki bu da kuşkusuz durağanlık zamanıdır."*⁵⁸ İbn Sînâ sonsuz hareketle ilgili olarak; sonsuz kuvvetin sonsuz hareketli ile bitişiminin korunduğu konumsal hareketin döngüsel olduğunu ifade eder. Daha sonraki pasajda ise göksel hareketin döngüsel hareket olduğu açıklanacaktır. *"Buna göre sonsuz olması bakımından üzerine kuvvenin halinin talep edilmesi zorunlu olan hareket, döngüsel harekettir."*⁵⁹

İbn Sînâ sonlu ve sonsuz hareket modüllerinden bahsettikten sonra sonsuz hareketin kaynağı olan sonsuz kuvvenin asla cisimsel olamayacağını belirtir.⁶⁰ Çünkü cisim ya da madde doğası gereği sınırlı ve sonlu olmalıdır. Cisimsel veya maddesel değilse o halde sonsuz kuvvet İbn Sînâ'ya göre ancak ayırık akılsal olabilir. *"Buna göre göğün hareket ettirici kuvvesi sonsuzdur ve cisimsel olmayandır. Öyleyse o, akılsal ayırıktır."*⁶¹

6. Akılsal Kuvvetler ve Hareketin Üç Yönlü Uzamı: İlk İlke, Ayırık Akıllar ve Cismaniyet

Sonlu ve sonsuz kuvvetin harekete taalluku bakımında ilişim ve etkileşimlerinin neliği ve nasıllığı, bilindiği üzere düşünce tarihinin önemli sorunsallarından bir tanesidir. Bu konuda İbn Sînâ meselenin izahına dönük bazı değerlendirmelerde bulunmakta, hareket ettirici ve hareketli arasındaki etkileşimin nasıl olduğu konusunda ilgili bazı itirazları gündeme almaktadır. Bu itirazlardan ilki; doğrudan hareket ettirmenin sadece akılsal bir durum oluşunun

⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/100; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, 195.

⁵⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat*, 149.

⁵⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat*, 149; bkz. *en-Necât*, 99-100,127; Konumsal Hareket ve tarihi ile ilgili geniş açıklama için bkz. Altaş, "İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi".

⁶⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 98-99.

⁶¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat*, 151; bkz. *en-Necât*, 99.

imkansızlığı meselesidir. Önceki bölümde göksel hareketin asli kaynağının akılsal ayırık olduğunu iddia eden İbn Sînâ, bu itiraz karşısında; kendisi hareket etmeyen ve kendisi için değişimin söz konusu olmadığı ilk hareket ettiricinin kuvvetinin cisme ya da hareket veren bir kuvvet olarak cisimsel varlıklara taallukunun ve böylece hareketi başlatmak üzere cisme dolaylı olarak ilişik olmasının caiz olduğunu belirtir.⁶²

Tartışmanın devamında İbn Sînâ, İlk hareket ettirici, ezeli ayırık akıllar aracılığıyla dolaylı hareket ettirme ve nihayet cisimsel hareket arasındaki etkileşimin metafiziksel yapısına dair benzer bir tartışma için de bazı açıklamalarda bulunur. Bu tartışma; ilk hareket ettiricinin cisimde son bulan hareketi başlatması, kendisi sonsuz kuvvet sahibi olmakla birlikte sonlu ve sınırlı olan cisimde ortaya çıkacak hareketin de nihayet sonlu ve kısıtlı olacağıdır. Kendi sonsuzluğu ile hareketin edilgeni olarak kendisine sonsuz kuvvetin taalluk ettiği ve bitişik olduğu cisimsel hareketlendirmeden dolayı ortaya tabîi olarak sınırlı ve sonlu bir hareketin çıkması arasındaki çatışma nasıl değerlendirilmelidir? Öte yandan sonsuz kuvvetin kendisinde taalluk ettiği cisimsel sınırlılık üzerinde haliyle sonsuz bir hareket üretmek mümkün görünmemektedir. En sade haliyle kuvvetin sonsuz olduğu cismin sınırlı olduğu bu durumda sonsuz kuvvetle sonlu hareket arasındaki fizikal çatışma, İbn Sînâ'ya göre nasıl izah edilmelidir? Ayırık akıllarda olduğu gibi cisimde sürekli ve hatta ezeli bir hareketin çıkmayacağı yönündeki bir itiraz açıklamaya muhtaçtır. Bu husus önemlidir. Çünkü kendisi sabit olan ve hareket etmeyen ilk hareket ettiriciden ayırık akıllar için ezeli hareket, cisimseller için sonlu, sınırlı ve süreli bir hareket ortaya çıkmaktadır. Tanrı kavramı söz konusu olunca Tanrıdan ortaya çıkan bu hareket türlerinin tabîi niteliklerini belirlemek gerekmektedir. İbn Sînâ Tanrıdan sonsuz bir hareketin ilk olarak ortaya çıkmasını ve sonrasında bu sonsuz hareketin başka sonsuz hareketleri tetiklemesini caiz görmektedir.⁶³

Bu noktada yeni-eflatuncu surdur hiyerarşisini hareket kavramı perspektifinden kısaca tekrar hatırlamak yerinde olacaktır. Bilindiği gibi ilk mevcut, ilk neden ve ilk akıl olan zorunlu varlıktan sonsuz bir akledişle ve o sırf akıl olduğu için yine bir akıl olan birinci akıl sadır olmaktadır. O da basit

⁶² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 151; *en-Necât*, 99 ayrıca bkz. 217-218; Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler.*, 353-355.

⁶³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 152; *en-Necât*, 248-250; bkz. *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 375-378; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri.*, 245-246.

bir akıl olup ayrı bir akıl olması hasebiyle kendini ve ilki akletmesinden ikinci akıl sudur etmektedir. Bu aklediş formülasyonu son akıl ve ay feleğinin akli olan faal akla kadar devam etmektedir. Bu akıllar var olmak üzere ilk akla muhtaç oldukları için akılsal imkanlarından göksel küreler ve ayrı bir akıl olmalarından dolayı göksel nefler ortaya çıkmakta; göksel kürelerin hareketinden de felekler tezahür ederek Yeni-eflatuncu sudur şeması ortaya çıkmaktadır. Bu şemada ayrı akıllar olarak adlandırılan göksel akıllar, ontolojik olarak ezeli kabul edilmektedir. Fakat bunların ezeli olduğu için bağımlı olduğu için başkasından dolayı ligayrihî ezeli olarak dikkate alınmaktadır. İbn Sînâ ilk aklın sonsuz hareketinin doğrudan kendinden olduğu için lizatihî ezeli ve sonsuz bir akıl olduğunu belirtir. Aklın kendinde hareketi haliyle akletmek olmalıdır. Sonsuz aklın sonsuz akıl oluşu, sonsuz akledişi bu üçlü sonsuzluk döngüsü de üzerine yeni bir şey eklenemeyecek ve bu sebeple bir değişimden bahsedilemeyecek ve hatta kendini tekrar etmemek üzere yinelenmeyecek sonsuz bir anda, en sonsuz haliyle bir kerede gerçekleşmektedir.⁶⁴ Aristo'nun da vurgulamış olduğu Tanrıya dair bu ana ilke, hemen hemen tanrısal doğayı da içine alacak şekilde sonsuz hareket teorisiyle açıklanmaktadır. İbn Sînâ, Aristocu hareket teorisi ve Yeni-eflatuncu sudur teorisinin bir çeşit karışımıyla teolojik yaratma teorisini uzlaştırarak hareket, nedensellik ve illiyet konularının dinamik değişkenlerini bir sistem içerisinde harmonize etmektedir.⁶⁵

İlk mevcut ve ilk neden olan Tanrının zatında hareketi, mutlak bir tekillikle sonsuz bir aklediş anlamına gelen sonsuz bir kuvvet ve sonsuz bir tamlıkla mükemmellik sükununa sahip kendisi hareket etmeyen hareket ettirici olarak Tanrı, ilk hareketi kendisinden birinci akla ve sırasıyla diğer ayrı akıllara hiyerarşik olarak aktarmaktadır. Bu aktarım Tanrı tarafından düşünüldüğünde herhangi bir zaman ve süreç içermeden kendi sonsuzluğu içinde tek seferde; diğer varlıklar tarafından ise kendi ontolojik ve epistemolojik konumlarına göre hiyerarşik bir varlıklanma düzeninde gerçekleşmektedir. Nihayet faal akıl üzerinden cisimsel ve maddesel dünyaya

⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/100; Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani'nin Ona Yöneltiltiği Eleştiriler.*, 355; Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik-Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme", *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* IX/18 (2017), 1067-1069.

⁶⁵ Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekindeki Yeri.*, 241 vd.; Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani'nin Ona Yöneltiltiği Eleştiriler.*, 353; M. Muhammed Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*. (İstanbul : İnsan Yayınları, 2000), 125; Kılıç, "İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı", 1070-1071.

hareket göksel akılların ligayrihî akıl oluşlarının icabî gereği olarak zincirleme ve bir domino etkisiyle aktarılmaktadır. İbn Sînâ ayrıık akılların Tanrıdan (İlk İlke) edilgen olarak hareketlenmelerinin ezeli oluşunu onların İlk İlkenin fiilinden, ki bu akletmektir, edilgin ve ezeli olarak etkilenmeleri ile bağlantılı bulmaktadır. Bu ayrıık akıllar hem Tanrıdan sonsuz edilgin olarak etkilenmekte hem de bu etkiyi sonraki alt düzeylere ezeli/sonsuz olarak yansıtmaktadırlar. İbn Sînâ, bu ikisinin birbirinden farklı olduğuna vurgu yapar. Burada dikkat çekilmek istenen husus, ayrıık akılların kendilerinde zati olarak sonsuz harekete sahip olmadıkları, aksine hareketi itibari olarak İlk İlkededen edindikleridir. Böylece onlar zati ezeli değil ligayrihî ezeli harekete sahip olmuşlardır. Her ne kadar bu akıllar ezeli olsalar da Tanrıya rağmen edilgen olmakla bir tür metafiziksel imkân halini paylaşmaktadırlar. Saf akıl olmaları sebebiyle ezeli oluşlarına bir mâni görmeyen İbn Sînâ, göksel akılların imkân olmaları bakımından cismani hareketin aktarıcısı olmalarında da herhangi bir beis görmemektedir. Bu akılların kendilerinden sonraki aşamalara hareketi taşımaya aracılık etmeleri Tanrının bizatihî sonsuz kuvvet ve hareket kaynağı oluşu arasında ontolojik bir kategori farkı bulunmaktadır.⁶⁶ Tanrı her şeyin ilkesi olarak sonsuz ve sırf akıl olarak zati yetkinliğiyle ezeli bağımlı ve edilgen olan aracı akıllardan ontolojik olarak üstün bir konumda bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın aralarındaki farka vurgu yapması bundandır.⁶⁷ Haliyle kendisi basit ve sonsuz olan ilkeden arızı ezeli ve kategorik olarak nisbî imkân içeren akıllarda salt sonsuzluk itibari bir hal almakta, dolayısıyla sonsuz hareket nisbî ve itibari bir değere indirgenmektedir. Çünkü göksel akıllar bağımlı ezeli bir sonsuzlukla sonsuz tanrısal kuvvete aracılık etmekte ve her ne kadar kendilerinde itibari sonsuzluk söz konusu olsa da daha alt katmanlara inildikçe nispetin imkân ölçüsü artmakta, cisimsel dünyaya inildikçe baskın olan madde ve sınırlılık hareketin niteliğini de daraltmakta veya kısıtlamaktadır. Böylece sonsuz kuvvetin başlattığı hareket, cisimlere ininceye kadar maddenin kısıtlılığıyla birlikte daha sınırlı bir çerçeve içerisinde kalmaktadır.

İbn Sînâ cisimler söz konusu olduğu zaman ortaya çıkan kuvvetlerin üçünden en az birisinin bulunmasının caiz olmadığını belirtir. Cisimlerde hareket için gereken bu üç unsur ilk olarak İlk İlke, sonrasında aracı ayrıık akıllar ve üçüncüsü ise nispeten ayrıık ve latif bir varlık olan nefs'in arzusudur.

⁶⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 152; *en-Necât*, 243-244.

⁶⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 152; bkz. *en-Necât*, 237, 240, 243-244, 250; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri.*, 241 vd.

Şayet bu üçüncü kuvveti nefis olarak değerlendirdiğimizde cisimsel kuvvetin Tanrı ve aracı akıllar olmadan ortaya çıkması imkansızdır. Tanrı olmadan aracı akıllar ve nefsin ortaya hareket çıkarması da imkansızdır. Tanrının ayırık akıl ve aşkın konumu dikkate alındığında onun doğrudan fiziğe cisimsel bir dokunuşta bulunması da mümkün olmayacaktır. Bu üç imkânsız şart birlikte değerlendirildiğinde; hiyerarşik olarak metafiziksel ve ontolojik tabakalaşma, dolaylı olarak sonsuz kuvvetten cisimde tahakkuk etmek üzere sonlu ve sınırlı hareketi nedenlendirdiği çerçeve bir bütün olarak dikkate alınmalıdır.⁶⁸

“O halde aklî ayırık ilkeden, göksel/semavî nefisler için nefsanî arzuya dayalı yapılar üzere nefse dair hareket ettirmeler ezeli olarak taşar. Ve o arzulardan da zikredilen kaynaklanma tarzında göksel hareketler kaynaklanır. Çünkü ayırık’ın etki etmesi bitişiktir. Dolayısıyla bu etki etmeye bağlı olan da ilk hareket ettiricinin ayırık olması üzere bitişiktir. Ve bundan başkası da mümkün değildir.”⁶⁹

İbn Sînâ sabit cisim için hareketin mutlak olarak doğal olmadığını ancak illetler aracılığıyla hareketin cisme ilişebileceğini savunmaktadır. Hareket tanımını kısaca tekrar hatırladığımızda; Hareket, kuvveden fiile çıkıştır. Bu çıkış birçok açıdan birçok anlamda kendini gösterebilir. Örneğin dönüşüm, ayrılma, tamamlanma, eksilme, akış, aklediş ve oluş bozuluş anlamı gibi daha fonksiyonel ve nispeten metafiziksel anlamlar için de kullanılabilir. Maddi varlıklara gelince onların doğalarında kendinde sükûn, harekete nispetle daha öncelikli ve tabiî bir konumdadır. Ayrıca kategorik olarak değişim için gerekli olan dinamikler, doğal cisimde bulunmadığı için cisime tesir eden, etkileyen ya da ona ilişen her türlü hareketin en azından cisim için doğal olmadığını belirtmemiz gerekir. Kısaca kendinde sükûn içeren doğanın hareket için bazı gerekenleri bulundurması dikkate alınmalıdır. Bu gerekenler sabit doğa için doğal olmayan etkileyiciler olmakla birlikte kendileri için doğal olmayan doğalar şeklinde yerleşik bir mahiyette bulunabilir. *“Aksine hareketi gerektiren, doğal olmayan bir halin varlığı nedeniyle doğadır.”⁷⁰* Bu doğal olmayan hallere İbn Sînâ suyun zorla kaynatılması veya sağlıklı bedenin hastalanması örneklerini verir. Bu sebeplerle İbn Sînâ hareketin doğadaki sükûnun dışında olduğunu bu sebeple hareketin özellikle de döngüsel

⁶⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 152.

⁶⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 152; İbn Sînâ, *en-Necât*, 250, 237, 240, 243-244; bkz. *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 375-378.

⁷⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 349; bkz. *en-Necât*, 98-100.

hareketin doğanın kendinde iradesi veya ihtiyarı olamayacağını, aksine bir şekilde kendi sükûnu üzerine tabi olmuş, zapt edilmiş bir *durağanlığı* olduğunu belirtir. Tabi hareket için kuvvetin dışında ayrıca hareketin konusu olacak bir *meyl* gereklidir ki kuvvetten farklı olarak bu meyl hareket için kendi doğasının gerekliliğine temayül eden bir doğalanma yönelimidir.⁷¹ O halde her türlü hareket için kuvveti ve iradeyi yöneten ve yönlendiren bir hareket ettirici zorunlu olarak gerekmektedir.⁷²

7. Cisimsel Olmayan Cevherlerde Hareket, Sudur ve Türsel Çokluk

Cisimsel olmayan cevherlerin üst katmandaki çoklukları onları nedenli kılan sadece bir neden (el-Evvel) üzerinden gerçekleşmektedir. Benzer bir nedensellikle göksel cisimler (göksel küreler) de cisimsel olmayan nedenlerin edilgen nedenlisi konumunda bulunmaktadırlar. Cisimsel olmayan cevherler ve göksel cisimler yine cisimsel olmayan soyut nedenlerin nedenlisi olarak çoğalmış bulunmaktadırlar.⁷³ Bu arada İbn Sînâ göksel akıllardaki farklılaşma, çeşitlenme ve çoğalmaya atıfta bulunurken unsursal olan dört doğaya ilave olarak göksel alanda geçerli olan beşinci bir doğadan bahsetmektedir. Bu doğa, cisimsel olmayan cevherler ve göksel akılların gök katmanlarındaki konumlarını, hareketlerini, doğal yerlerini belirleyen *metafizik illet*dir. Metafizik illet, ayrıca cisimsel olmayan cevherlerin birbirlerini etkileyerek aşağıya doğru nedenli kılma sürecinin arka planında ontolojik kararlılığın da nedenidir. Böylece metafizik illet türsel çeşitlenme ve çoğalmanın ayrıca başlı başına aktif nedenselliğin de kaynağı olmaktadır.⁷⁴

En alt katman olan cisimsel varlığın doğrudan yakın nedenleri, heyula ve surettir. Zorunlu varlık, bu iki yakın nedenin nedenlenmesinin uzak nedeni konumundadır. Ayrık akılların ise aracısal bir görev üstlendiklerini daha önce ifade etmiştik. Zorunlu varlık olan el-Evvel, en alt katmandaki cisimler ve cisimsel alem için ancak bu şekildeki yani soyut akılsallar aracılığıyla aracı nedenlerin de nedeni olan bir ilke olarak ilk neden olmaktadır. El-Evvelden başlamak üzere neden ve nedenlenme projeksiyonunda ele alınan, doğa bilimlerinin de konusu olan cisim ve cisimlenme, cisimsel olmayan cevherlerin

⁷¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 350-351; *en-Necât*, 127.

⁷² İbn Sînâ, *en-Necât*, 99-100; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri.*, 241-251; Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani'nin Ona Yöneltiltiği Eleştiriler.*, 352-358.

⁷³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 157; *en-Necât*, 248-250; *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 375-378.

⁷⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 154; Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizizi*, 79 vd.

nedenselliği ile meydana gelmektedir. Mevcut yapısal doğasıyla bir yönü doğrudan Tanrı'ya diğer bir yönü cisimsel maddeye uzanan ve aradaki bu oluşumun soyut akılsallar aracılığıyla gerçekleştiği bir varlıklandırma tablosu karşımızda durmaktadır. el-Evvelin saf ve basit varlık olan zorunlu ilahi doğası ve bu hiyerarşide ilahi doğanın kendisinden hemen sonra neden olması bakımından nedenlisi olan ilk akılsalın da bir, birlik ve saf olması dikkat edilmesi gereken önemli bir noktadır. Bu ilk ve bir olan cevherin el-Evveli ve kendisini akletmesi, bu akledişin kendi ikilemli doğası modül olarak diğer akılsallarda da kendi düzeylerinde tekrar eden bir akletme olarak alt katmanlara aktarıldığında diğer akılsal cevherler ve onlardan da göksel akıllar ortaya çıkmaktadır.⁷⁵

Akılsallar, akli zorunluluğun gereği olarak belli bir sıralama içerisinde aşağıya doğru ilkesi olduğu göksel cismin nedeni konumunda bulunmaktadır. Çünkü aynı türe ait olması sebebiyle bir göksel cisim başka bir göksel cisim, neden olarak meydana getirmiş olamaz. Bir göksel cisim, ancak onun ilkesi dolayısıyla yakın nedeni olan göksel aklın ontolojik doğasının zorunlu gereği olarak ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ, göksel cisimlerin varlık alma sürecinde akılsal cevherlerde sürekli *kalıcı olan şey* (metafizik illet), *konum*, *yer* ve akılsalların ontolojik kazanımının gereği olan *doğayla* birlikte aşağıya doğru sudur ederek çoğaldığını ifade eder. Ayrıca O, bu çoğalmanın metafiziksel nedenselliğin gereği olarak zorunlu olduğunu belirtir.⁷⁶ Çünkü akılsalların akıl olmaktan kaynaklanan doğaları kendini gerçekleştirme esnasında akli bir kendinde farkındalığı zorunlu kılmaktadır. Bu farkındalığın hem kendine hem de kendini inşa eden kurucu doğasına belli açı ve bakımdan yönelmesinin zorunlu olarak varlıkta çokluğu sağladığı söylenebilir. Akılsalların kendi doğalarına dair bilinci, alt katmana ontolojik zemin oluşturacak artma ve çoğalmayı imkân halinde fonksiyonel olarak aktarmaktadır. Yine aynı aklın akıl olması ve kendi doğasının el-Evvele olan illiyeti dikkate alındığında; el-Evvelin zorunluluğuyla birlikte o akılsalın da zorunluluk kazanacağını ifade etmemiz gerekir. Bu noktada akılsalların zati değil de zorunlu bir itibarî imkân halinde olmaları daha iyi anlaşılabilir.⁷⁷

⁷⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 157; *en-Necât*, 205-206; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018), 105-107.

⁷⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 157; *en-Necât*, 250; *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 375-378.

⁷⁷ Alper, *İbn Sînâ*, 105-107.

Görüldüğü gibi göksel akıllar akıl olmaları hasebiyle önce kendine dair bilinç ve ardından varlıksal doğalarının kurucu ilkesini kendisinden aldıkları el-Evvele dair ikinci bir bilinç sahibi olmaktadır. Her aklın kendine dair doğasında içkin olan ikilik bilinci ve ilgili aklının kendinde çokluğuyla birlikte yeniden akletmesi, alt katmanlara doğru indikçe (nüzul) daha da artan bir çokluk doğası intikal ettirmektedir. Hem her aklı katmandaki tabii çokluk hem de her aklın kendine ve el-Evvele dair ikililik içeren akledişi, göksel cevherlerde daima bir artma ve çoğalmaya sebep olacak kümülatif bir çatalanmayı aşağı katmanlara doğru sürdürmektedir.

İbn Sînâ bu çoğalmanın en bariz sembollerinden biri olarak matematiksel perspektifte sayıların bir'den artışını örnek göstermekte ve daha somut bir model sunmaktadır. Yapısal olarak incelediğimizde yukarıda kısmen bahsettiğimiz haliyle göksel akılların akılsal doğalarından sadır olan kendilerine dair bilinçleri, varlıkta imkân halini, el-Evvele dair bilinçleri ise ontolojik bütünlüğün nedensel zorunluğuyla olan taalluklarını serdetmektedir. Bu da tabii olarak zorunlu varlıkla ilişkisi bakımından göksel akılların itibari (göreceli) zorunluluğunun zeminini oluşturmaktadır. Sonuç itibariyle el-Evvel ilahi doğası gereği zati ezeli ve zati zorunlu olurken göksel akıllar onunla taallukları bakımından itibari yani ligayrihî ezeli olarak konumlanmaktadır. Bu nokta önemlidir çünkü; bu husus, tam da lizatihî ezeli, basit ve sonsuz bir ilahi ontolojiye sahip olan Tanrıdan bileşik ve sonlu aynı zamanda sınırlı cisimsellerin nasıl husule geldiğine dair önemli açıklamalar içermektedir. Akılsallar, sonsuz varlık ve sonlu varlıklar arasında transformasyonu sağlayan aracısal bir fonksiyonla mevzu bahs olunan iki uç ve zıt ontolojinin imkanına kapı aralamaktadırlar.⁷⁸

el-Evvel öncelikli olarak akılsal bir cevheri benzersiz bir şekilde (ibda) var etmekte⁷⁹, ondan diğer göksel akıllar ve onlardan da göksel cisimler/cirimler ortaya çıkmaktadır. Göksel cisimler kendi doğalarının sonunda tamamlanıp yeni bir göksel cirmi gerektirmeyecek akılsal bir cevherde son buluncaya kadar varlık çoğaltımı ve akışı devam etmektedir. Bu aşamalarda her aklın kendine mahsus olan ve onu diğerlerinden ayıran zati bir farklılığı bulunmaktadır. Bu farklılık doğrudan cisimler dünyasındaki sonsuz sayıdaki suretsel farklılığı ve türsel çeşitliliği oluşturmaktadır.⁸⁰ Metafizik illet

⁷⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/103; Alper, *İbn Sînâ*, 105.

⁷⁹ Alper, *İbn Sînâ*, 108.

⁸⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat*, 158-159; *en-Necât*, 248-250; *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 375-378.

akıllar üzerinden dalga dalga alt katmanlara başkalaşmış çoğaltımla yeni akıllar indirgemektedir. Bu akılların bir üst kaplam ve kuşatıma göre üzerine aldığı akıllar ve anlamlar yükü artıca kendi mahiyetine dair içlemsel imkânı çoğaltmakta, bu çeşitlilik ise çoğaltımın türsel artırımını sağlamaktadır. Son kürenin akılı olan Faal akıla gelinceye kadar göksel akıllarda ontolojik ve epistemolojik çeşitlik alt katmanlara doğru taşmakta, akılların metafiziksel anlamı kendi imkanını tamamlayınca akılsal alemin ontolojik düzeyleri sona ermektedir.⁸¹ Böylece İbn Sînâ, düşünce tarihinin en önemli meselelerinden biri olan bir ve çok arasındaki ilişkiyi diğer bir deyişle birlikten çokluğun nasıl sadır olduğuna dair ilişkiyi sudur teorisi çerçevesinde bir tür hareket anlamına nedenselleşmiş bir modülasyon içerisinde Metafizik illet kavramıyla ilişkili olarak izah etmiş bulunmaktadır.

SONUÇ

el-Evvel olarak adlandırılan ve zat olarak her türlü ontolojik ve epistemolojik düzeylerden öncelenen Tanrı, basit ve her şeyden aşkın olandır. Aynı zamanda O, sonsuz akıl olan varlığıyla metafiziksel nihai neden olarak bütün akılsal cevherlerin, göksel cisim ve hareketin ve diğer değişim, oluş ve hareket türlerinin varlık kaynağıdır. Tanrı, kendisi dışındaki bütün varlıkları, el-Evvel olarak zamansal anlamda değil zati anlamda incelemekte, her şeyin mebdei ve onların varlık vericisi durumunda bulunmaktadır. Dikkat edilecek daha hususi bir nokta ise; akıllar aracılığıyla Tanrı'nın daha alt varlık katmanlarının her birine doğrudan etkileşim halinde olmasıdır. Fakat bu doğrudanlık bilfiil değil göksel akıllar ya da akılsallar aracılığı ile onu aşkın makamında daha alt varlık düzeylerinden soyutlanmayı sağlayan nedensel bir tenzih hassasiyeti içerisinde gerçekleşmektedir.

Hareket konusu ve İbn Sînâ'nın açıklamaları klasik felsefi görüşü temsilen önemli açıklama ve açılım değeri taşımaktadır. Bu bağlamda Tanrının alemle ilişkisi hareket kategorisi objektifinden hususen incelenmiştir. Hareket kavramı en sade haliyle kuvveden fiile geçiş anlamına gelmekte; yaratma tam da bu anlamda klasik teolojik görüşün aksine mutlak yokluktan değil Tanrının bilgisindeki bilkuvve mümkün mahiyetlerin bilfiil imkânı anlamına gelmektedir. Tanrı-alem ilişkisi cephesinden felsefi görüş akılsallar aracılığıyla Tanrı ve alem arasında hem bir doğrudanlık hem de yine akılsallar aracılığıyla bir dolaylılık projeksiyonu sunmaktadır. Tanrının tümel aleme varlık eya

⁸¹ Alper, *İbn Sînâ*, 105-108.

veren ilahi doğası metafiziksel ve tenzihe dayalı aşkın bir soyutlamayı zorunlu kılmaktadır. Öte yandan Tanrının oluş bozuluşa veya cismani aleme ilintisi doğrudan ve organik olmayıp İbn Sînâ tarafından değerlendirildiği haliyle çeşitli kategorilerdeki nedenler üzerinden rasyonel illiyet halkası içerisinde, zincirleme bir reaksiyonla birlikte aracı ayırık akıllar marifetiyle gerçekleşmektedir. Bütün bir varoluş Tanrının kendi sonsuzluğunu bir defada, kendisini de diğer varlıkların nedenlerinin nedeni olarak akletmesiyle gerçekleşmekte, bu esnada arizî kategorilerin hiçbirisi metafiziksel illet olarak her bir varlık katmanını ontolojik dayanağı olan Tanrıya herhangi bir şekilde müdahil olmamaktadır. Bu sayede hareket konusu çatısı altında fizik metafizik bütünlüğü rasyonel olarak tesis edilmiş, Tanrı alem ilişkisine dair önemli problematikler nedensel bir hiyerarşi üzerinden daha anlaşılabilir bir hale gelmiştir. İbn Sînâ düşüncesinde hareket konusu, klasik düşünce tarihinin temel meselelerinden olan Tanrı alem ilişkisini belli yönlerden izah etmek için önemli açılımlarda bulunmuştur.

KAYNAKÇA

- Alper, Ömer Mahir. *İbn Sina*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018.
- Altaş, Eşref. "İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi". *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 27-50.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sina Metafiziği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Anlı, Ömer Faik. "ARİSTOTELES VE FİZİK". Erişim 24 Haziran 2023. https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/60333/mod_resource/content/0/AR%C4%B0STOTELES%20VE%20F%C4%B0Z%C4%B0K.pdf
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Aristoteles (Aristo). *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. Sosyal Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Arkan, Atilla. "Psikoloji: Nefs ve Akıl". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 / Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017.
- Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974.

- Bayrakdar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İbn Sînâ'da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler*. Van : Bilge Adamlar, 2010.
- Dönmez, Ayşe Betül. *İbn Sina Felsefesinde Hareket Kavramı*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Durusoy, Ali. "Hareket". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 18 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hareket>
- Farabi. *el-Medînetü'l Fâzıla*. Ankara: MEB Yayınları, 2001. Basım, 2001.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân el-. "U'yûnül-Mesâil". çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Gülaçar, İzzet. *İbn Sina'nın Tabiat Felsefesinde Hareket*. Ankara : Elis Yayınları, 2022.
- İbn Sina. *en-Necât : Felsefe'nin Temel Konuları*. İstanbul : Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *en-Necat fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlahiyye*. nşr. Macit Fahri. Beyrut : Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985.
- İbn Sina. *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul : Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sina. *Kitâbu's-Şifa: Fizik*. İstanbul : Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sina. *Kitâbu's-Şifa : Fizik*. İstanbul : Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sina. *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ. *Oluş ve Bozuluş*. çev. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbn Sînâ. *Sema ve Alem Kitabı's-Şifa*. çev. Muhittin Macit - Harun Kuşlu. Litera Yayıncılık, 2010.
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 29 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/farabi>
- Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 9. Basım, 2014.
- Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kaya, Mahmut. *Kindi Felsefi Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

- Kaya, Mahmut. "Sükûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/50. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik-Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme". *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* IX/18 (2017), 1057-1073.
- Macit, Muhittin. *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*. İstanbul : Litera Yayıncılık, 2005.
- Mutluel, Osman. *Kindi ve Felsefesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2017.
- Şerif, M. Muhammed. *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*. İstanbul : İnsan Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hareket". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hareket>